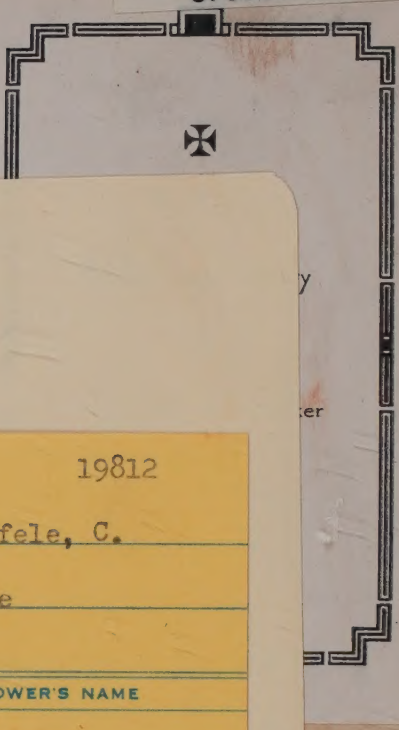
37050000366692



DATE DUE

262.09 19812
H461c
V. 1 Von Hefele, C.
AUTHOR
conciliengelchichte
TITLE

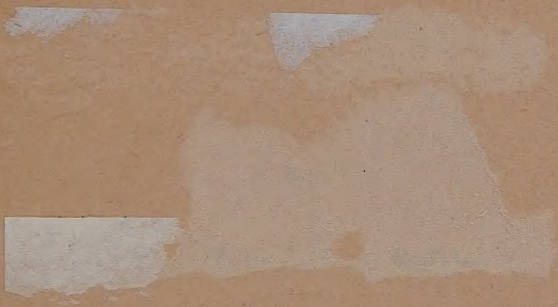
DATE DUE	BORROWER'S NAME

262.09 19812
H461c
V. 1

KENRICK SEMINARY LIBRARY
7800 KENRICK ROAD
ST. LOUIS, MISSOURI 63119

DEMCO

Annals - Col. Wa
262.08-A
1-B



Conciliengeschichte.

Nach den Quellen bearbeitet

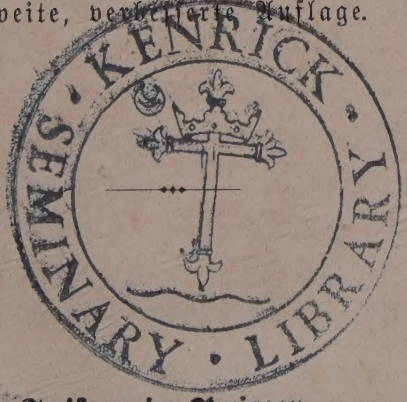
von

Carl Joseph von Hefele,

der Philosophie und Theologie Doctor, Bischof von Rottenburg.

Erster Band.

Zweite, verbesserte Auflage.



262.09
H461c
v.1

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

19812

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

262.08
H 461
19812

Druck der J. P. Himmer'ſchen Buchdruckerei in Augsburg. — 1873.

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Kein Theil des großen kirchenhistorischen Gebietes ist in neuern Zeiten weniger angebaut worden, als die Conciliengeschichte. Ein paar Monographien über einzelne Synoden ausgenommen, ist in unseren Tagen nichts Nennenswerthes in dieser Richtung erschienen. Das war ehemals anders, und wer Einsicht in die Sache hat, wird mit uns wünschen, daß diese auffallende Vernachlässigung eines so höchst bedeutenden Stoffes baldigst endigen möge. Hiezu genügt aber eine bloße Wiederauffrischung älterer fleißig gearbeiteter und ehemals hochgeschätzter Werke, z. B. von Caranza, Cabassutius, Richard u. A. nicht; die neue Zeit macht neue Anforderungen. Zahlreiche Urkunden in Betreff alter Concilien sind unterdessen entdeckt, viele neue Quellen eröffnet, viele Irrthümer beseitigt, viele Vorurtheile besiegt, viele Fortschritte in der Kritik gemacht, viel tiefere Einsichten in den Entwicklungsgang der christlichen Kirche gewonnen worden.

Schon seit einer Reihe von Jahren beschäftige ich mich deßhalb mit Bearbeitung einer umfassenden und durchgängig auf Quellenstudien gegründeten Geschichte der kirchlichen Concilien, und einzelne Abschnitte hievon sind in ihren ersten Entwürfen schon vor mehr als einem Dezennium gefertigt worden. Wiederholte Umarbeitung hat ihnen die gegenwärtige Form gegeben. Andere sind jüngern Datums; aber bei den einen wie den andern darf ich versichern, daß ich bei ihrer Ab-

fassung keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen bin und alle einschlägige Literatur sorgsam zu benützen bestrebt war.

Anfangs wollte ich mich auf die Geschichte der allgemeinen Concilien beschränken, allein bald erkannte ich, wie ungenügend es wäre, nur aphoristische Bilder aus dem reichen Synodalleben der Kirche zu geben; davon gar nicht zu reden, daß bei mehreren Synoden zweifelhaft ist, ob sie den allgemeinen zugezählt werden dürfen, und daß nicht wenige von ihnen, ohne ökumenisch zu sein, gleiche Wichtigkeit wie manche der letztern besitzen. Indem ich daher meinen Plan auf alle wichtigen Synoden auszudehnen hatte, so konnte ich dagegen in der Ausführung den Unterschied eintreten lassen, daß die wichtigsten, besonders die allgemeinen ausführlicher behandelt, ihre Haupturkunden, namentlich Symbola und Canones im Orginaltexte, die griechischen zugleich in deutscher Uebersetzung mitgetheilt und in einem Commentare erläutert wurden, während ich die Verordnungen minder wichtiger Kirchenversammlungen nur in Uebersetzung oder auch nur in einem Auszuge aufnahm. Es war diese Verschiedenheit in der Behandlung zugleich auch eine Forderung der Oekonomie und mußte eintreten, wenn das Werk nicht zu voluminös werden sollte.

Aus dem Gesagten erhellt, daß unser Buch mehr geben will, als vielleicht Einige aus dem Titel erschließen. Es sind darin nicht nur die äußerlich geschichtlichen Momente der einzelnen Synoden geschildert, sondern auch alle Beschlüsse derselben und ihre wichtigsten Aktenstücke mitgetheilt worden. Dabei habe ich nach den zwei verbreitetsten großen Sammlungen der Concilienakten von Hardouin und Mansi zugleich citirt, damit der Besitzer der einen wie der andern die Belegstellen selbst nachzuschlagen vermöge.

Tübingen im Januar 1855.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Es sind jetzt gerade achtzehn Jahre verflossen, seit der erste Band dieser Conciliengeschichte in erster Auflage ans Licht trat. Was seither an neuer einschlägiger Literatur erschienen ist, habe ich, soweit es mir zur Kenntniß gekommen, zu benützen nicht versäumt, aber auch in jenen Partien des Buchs, wo mir solche Hülfe nicht zu Gebote stand, manchfache Verbesserungen oder Berichtigungen, theilweise auch Erweiterungen oder Abkürzungen eintreten lassen. Namentlich haben die Einleitung und die Paragraphen 2. 6. 13. 37. 51. 71. und 81. Veränderungen erfahren und bei dem so wichtigen Concil von Elvira insbesondere hat mir die „Kirchengeschichte Spaniens" von Dr. P. Pius Gams, O. S. B. in München, recht gute Dienste geleistet. Plan, Anlage und Charakter des Ganzen sind übrigens die gleichen geblieben, und ich war im Unterschied von der frühern sozusagen atomistischen Manier in Behandlung der Conciliengeschichte bemüht, jede bedeutendere Synode als Glied der ganzen kirchenhistorischen Entwicklung darzustellen und damit ihr wahres Verständniß zu vermitteln. So ist diese Concilengeschichte vielfach nahezu eine Kirchen- und Dogmengeschichte geworden, was ihr wohl nicht zum Nachtheil gereichen wird. Wie bei der ersten Auflage so habe ich auch jetzt vor Allem darnach getrachtet, ohne vorgefaßte Meinung überall ruhig die Quellen zu befragen, und das darzulegen, was eine gewissenhafte Forschung in denselben an Resultaten ergeben hat. Möge der

Beifall, den die erste Auflage gefunden, auch der zweiten zu Theil werden! Ich gestehe gern, daß eine durchgreifendere Revision wünschenswerth gewesen wäre, aber sie war in meiner gegenwärtigen Lage und bei der Dringlichkeit der Sache nicht möglich.

Eine englische Uebersetzung dieses ersten Bandes bis zum Concil von Nicäa einschließlich, von Herrn William C. Clark, erschien dieser Tage zu Edinburg in zweiter Auflage, ohne daß jedoch die dem Herrn Uebersetzer zugesandten Aushängebogen unserer neuen Auflage dabei benützt worden wären. Daß eine französische Uebersetzung des ganzen Werkes bereits in 6 Oktavbänden bis Ende des 11. Jahrhunderts vorgeschritten sei, haben wir am Schluß der Einleitung bemerkt. Zu Unternehmung einer italienischen Uebersetzung wurde unsere Zustimmung erbeten und gegeben, aber weiter ist uns davon nichts zu Gesicht gekommen.

Rottenburg im Januar 1873.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erstes Buch.

Die vornicänischen Synoden.

Erstes Kapitel.

Die Synoden der zwei ersten christlichen Jahrhunderte.

§ 1. Die Synoden in Angelegenheiten des Montanismus 83
§ 2. Die Synoden über die Paschafeier 86
§ 3. Zweifelhafte Synoden des zweiten Jahrhunderts 103

Zweites Kapitel.

Die Synoden des dritten christlichen Jahrhunderts.

§ 4. Die Synoden der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts . . . 104
§ 5. Die ersten Synoden (zu Carthago und Rom) in der novatianischen Angelegenheit und wegen der lapsi im J. 251 111
§ 6. Synoden wegen der Ketzertaufe im J. 255 u. 256 117
§ 7. Synode zu Narbonne im J. 255—260 133
§ 8. Synoden zu Arsinoe und Rom im J. 255 u. 260 134
§ 9. Drei antiochenische Synoden wegen Paul v. Samosata im J. 264—269 135

Drittes Kapitel.

Die Synoden der beiden ersten Decennien des vierten Jahrhunderts.

§ 10. Angebliche Synode zu Sinuessa im J. 303 143
§ 11. Synode zu Cirta im J. 305 145
§ 12. Synode zu Alexandrien im J. 306 147
§ 13. Synode zu Elvira im J. 306 148
§ 14. Entstehung des donatistischen Schismas und die ersten Synoden wegen desselben im J. 312 u. 313 193
§ 15. Synode zu Arles in Gallien 201
§ 16. Synode zu Ancyra im J. 314 219
§ 17. Synode zu Neocäsarea im J. 314—325 242

Zweites Buch.

Das erste allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325.

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte.

		Seite
§ 18.	Die vor-arianische Logoslehre	252
§ 19.	Arius	260
§ 20.	Die Synode zu Alexandrien im J. 320 und ihre Folgen	268
§ 21.	Arius muß Alexandrien verlassen. Seine Briefe und seine Thalia	273
§ 22.	Synode in Bithynien. Kaiser Constantin nimmt sich der Sache an	278

Zweites Kapitel.

Die Verhandlungen zu Nicäa.

§ 23.	Die Synodalakten	282
§ 24.	Die Berufung durch den Kaiser	288
§ 25.	Die Zahl der Synodalmitglieder	291
§ 26.	Zeit der Synode	295
§ 27.	Die Disputationen	297
§ 28.	Ankunft des Kaisers, feierliche Eröffnung der Synode, Vorsitz bei derselben	300
§ 29.	Gegenseitige Klagen der Bischöfe	302
§ 30.	Die Art der Debatten	303
§ 31.	Paphnutius und Spiridion	305
§ 32.	Debatten mit den Eusebianern. Das ὁμοούσιος	306
§ 33.	Das Symbolum des Eusebius von Cäsarea	309
§ 34.	Das nicänische Symbolum	314
§ 35.	Die Unterschriften	318
§ 36.	Maßregeln des Kaisers gegen die Arianer	319
§ 37.	Die Entscheidung der Paschafrage	320
§ 38.	Die spätern Quartodecimaner	337
§ 39.	Die Audianer	338
§ 40.	Der Beschluß in Betreff des meletianischen Schismas	343
§ 41.	Zahl der nicänischen Canones	356
§ 42.	Inhalt der nicänischen Canones	376
§ 43.	Paphnutius und das projektirte Cölibatsgesetz	431
§ 44.	Schluß; unächte Dokumente	435

Drittes Buch.

Die Zwischenzeit zwischen dem ersten allgemeinen Concil und der Synode von Sardika.

§ 45.	Das erste Lustrum nach der Synode von Nicäa	444
§ 46.	Synode zu Antiochien im J. 330	450
§ 47.	Arius soll in die Kirche wieder aufgenommen, Athanasius gestürzt werden	453
§ 48.	Synode zu Cäsarea im J. 334	459

Seite

§ 49. Synode zu Tyrus im J. 335 461
§ 50. Synode zu Jerusalem im J. 335 470
§ 51. Synode zu Constantinopel im J. 335. Erstes Exil des Athanasius, Absetzung des Marcellus von Ancyra und Tod des Arius . . . 471
§ 52. Constantins Taufe und Tod. Rückkehr des Athanasius aus dem ersten Exil 480
§ 53. Die Arianer erstarken auf's Neue. Synode zu Constantinopel im J. 338 oder 339 488
§ 54. Synode zu Alexandrien im J. 339. Verhandlungen in Rom und Vertreibung des Athanasius 491
§ 55. Römische und ägyptische Synode im J. 341 499
§ 56. Die Synode zu Antiochien in encaeniis im J. 341 und ihre Fortsetzung 502
§ 57. Erledigung des Stuhls von Constantinopel. Athanasius im Abendland. Vorbereitungen zur Synode von Sardika 530

Viertes Buch.

Die Synoden von Sardika und Philippopolis.

§ 58. Abhaltungszeit der Synode von Sardika 533
§ 59. Aufgabe der Synode von Sardika 537
§ 60. Mitglieder und Präsidium der Synode von Sardika . . . 539
§ 61. Die Eusebianer nehmen keinen Antheil an der Synode . . . 546
§ 62. Thätigkeit der Synode von Sardika 551
§ 63. Das angebliche Symbolum von Sardika 554
§ 64. Die sardicensischen Canonen 556
§ 65. Verordnung über die Paschafeier 605
§ 66. Die sardicensischen Urkunden 607
§ 67. Das Conciliabulum der Eusebianer zu Philippopolis . . . 614
§ 68. Ist die Synode von Sardika eine ökumenische? 620

Fünftes Buch.

Die Zwischenzeit zwischen dem Concil von Sardika und der zweiten allgemeinen Synode.

§ 69. Rückkehr des hl. Athanasius aus dem zweiten Exil. Synoden zu Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Die Cölner Synode gegen Euphrates 624
§ 70. Synode zu Carthago 632
§ 71. Photinus und die ersten wegen seiner gehaltenen Synoden . . 634
§ 72. Neue Synode und erste Formel von Sirmium im J. 351 . . 641
§ 73. Tod des Kaisers Constans. Papst Liberius 647
§ 74. Synoden zu Arles im J. 353 und Mailand im J. 355 . . . 652
§ 75. Sturz des Athanasius, Osius und Liberius 659
§ 76. Synode zu Biterrä im J. 356 665
§ 77. Gegensätze unter den Eusebianern; die Anomöer und die Semiarianer 666

Seite
§ 78. Zweite große Synode zu Sirmium und zweite sirmische Formel . 676
§ 79. Synode zu Antiochien im J. 358 677
§ 80. Synode zu Ancyra im J. 358 und die dritte sirmische Synode und Formel 678
§ 81. Papst Liberius und die dritte sirmische Formel 681
§ 82. Doppelsynode zu Seleucia und Rimini im J. 359 697
§ 83. Synode zu Constantinopel im J. 360 722
§ 84. Synoden zu Paris und Antiochien im J. 360 oder 361 . . . 726
§ 85. Synode zu Alexandrien im J. 362 727
§ 86. Die Macedonianer und ihre Synoden 731
§ 87. Synoden zu Alexandrien und Antiochien im J. 363 733
§ 88. Valentinian und Valens. Die Synoden zu Lampsakus, Nikomedien, Smyrna, Tyana, in Carien ꝛc. Temporäre Union der Macedonianer mit den Orthodoxen 734
§ 89. Papst Damasus und seine Synoden. Tod des hl. Athanasius . . 739
§ 90. Synode zu Valence im J. 374, in Illyrien und zu Ancyra im J. 375, zu Ikonium und in Cappadocien 740
§ 91. Die dritte und vierte römische Synode unter Damasus; Synoden zu Antiochien, Mailand und Saragossa 742
§ 92. Kaiser Theodosius 745

Sechstes Buch.

Die Synoden von Laodicea und Gangra.

§ 93. Synode zu Laodicea 746
§ 94. Synode zu Gangra 777

Anhang.

Die sogenannten apostolischen Canones.

Untersuchung über dieselben 792
Text derselben 800

Einleitung.

Zu den bedeutendsten Erscheinungen im kirchlichen Leben gehören die Concilien oder Synoden. Beide synonyme Ausdrücke, concilium und σύνοδος, bezeichnen zunächst jede, auch weltliche Versammlung; in dem engern Sinne einer Kirchenversammlung aber, d. h. einer ordnungsmäßig berufenen Zusammenkunft von Kirchenvorstehern zur Berathung und Entscheidung kirchlicher Angelegenheiten, findet sich concilium zuerst ums J. 200 n. Chr. bei Tertullian,[1]) σύνοδος am frühesten im Anfang des 3. Jahrh. in den apostolischen Canonen,[2]) während um dieselbe Zeit die apostolischen Constitutionen[3]) auch die gewöhnlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen mit σύνοδος bezeichnen.

I. Daß der Ursprung der Concilien von der Apostelsynode zu Jerusalem ums Jahr 52 (Apostelgesch. 15. K.) herzuleiten sei, ist zweifellos; aber darüber sind die Theologen uneinig, ob die Concilien aus göttlicher oder menschlicher Autorität eingesetzt seien. Die richtige Antwort hierauf ist wohl die: sie sind eine apostolische Institution,

1) Tertull. de jejuniis c. 13: Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis *concilia* ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.

2) Canones Apost. n. 38 (alias 36): *Δεύτερον τῷ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων.*

3) Constitut. Apost. lib. V. c. 20: *Πᾶν μέν τοι σάββατον, ἄνευ τῷ ἑνὸς* (des Charsamstags), *καὶ πᾶσαν κυριακὴν, ἐπιτελοῦντες συνόδους, εὐφραίνεσθε:* et quidem omni Sabbato, praeter unum, atque in omni Dominica laetos *conventus* celebrate.

aber die Apostel haben bei ihrer Einführung sicher im Auftrag Christi gehandelt, sonst hätten sie den Beschluß ihrer Synode nicht mit den Worten publiciren können: visum est *Spiritui sancto* et nobis. Sie mußten überzeugt sein, daß der Herr der Kirche den Kirchenversammlungen seinen Geist verheißen und verliehen habe. In dieser Ueberzeugung, daß der h. Geist die Kirchenversammlungen regiere, handelten und sprachen auch die späteren Synoden, und schon Cyprian schrieb (Ep. 54) im Namen des ihn umgebenden Concils im J. 252 an Papst Cornelius: placuit nobis, *sancto Spiritu suggerente* etc. Ebenso drückte sich die Synode von Arles im Jahr 314 aus: placuit ergo, *praesente Spiritu sancto* et angelis ejus (Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 469. Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 262); und es war diese Ueberzeugung so allgemein, daß Kaiser Constantin d. Gr. den Synodalspruch von Arles ein *caeleste* judicium nannte, beifügend: sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse *Dominus* residens judicet (Mansi, l. c. p. 478. Hard. l. c. p. 268 sq.) Denselben Glauben drückte er zwei Decennien später nach Beendigung des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa wiederum öffentlich in den Worten aus: quod trecentis sanctis episcopis (d. h. den Mitgliedern der nicänischen Synode) visum est, non est aliud putandum, quam solius Filii Dei sententia (Mansi, l. c. p. 922. Hard. l. c. p. 447). Uebereinstimmend bezeugen dies auch alle alten Väter, Griechen und Lateiner, Athanasius, wie Augustin und Gregor d. G., und letzterer vergleicht die Autorität der vier ersten allgemeinen Concilien sogar mit dem Ansehen der vier heiligen Evangelien.[1])

Die frühesten bekannten Synoden treffen wir um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts in Kleinasien, und zwar durch das Auftauchen des Montanismus veranlaßt; es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß in der griechischen Kirche auch früher schon solche Versammlungen vorkamen (vielleicht wegen der Gnostiker), indem die Griechen von jeher mehr als die Abendländer zu Synoden geneigt und deren bedürftig waren.

II. In kirchlich-statistischer Hinsicht theilt man die Concilien gewöhnlich in 4, richtiger aber in 8 Klassen, indem es faktisch auch

1) Gregorii M. Epist. lib. I. ep. 25 (früher 24): Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor, Nicaenum scilicet etc. Vgl. Corp. jur. can. 2 Dist. XV.

Kirchenversammlungen der unter Nr. 2, 5, 7 und 8 verzeichneten Arten gegeben hat. Obenan stehen:

1. Die allgemeinen oder ökumenischen Concilien, denen die Bischöfe und sonst Berechtigte (davon später) aller kirchlichen Provinzen der οἰκουμένη [1]) unter dem Vorsitz des Papstes oder seiner Legaten anzuwohnen berufen und verpflichtet sind (den Fall rechtmäßiger Verhinderung ausgenommen), und deren Beschlüsse sodann von der ganzen Kirche anerkannt und Norm für alle Gläubigen werden. Hieraus erhellt von selbst die Möglichkeit, daß ein Concil als allgemeines beabsichtigt und berufen werden kann, aber dennoch den Rang einer ökumenischen Synode nicht erhält, wenn es eine üble Fortsetzung nimmt, seine Aufgabe nicht löst, sich in sich selbst zerspaltet u. dgl., und darum die Anerkennung der ganzen Kirche, namentlich des Papstes nicht erlangt. So war es z. B. bei der sogenannten Räubersynode im J. 449, bei der Synode von Pisa i. J. 1409, von Sinna i. J. 1423 u. s. f., theilweise bei den Concilien von Constanz und Basel.

2. Den zweiten Rang nehmen die lateinischen oder griechisch-morgenländischen Generalsynoden ein, auf denen sich die Bischöfe und sonstigen Berechtigten entweder der ganzen lateinischen oder der ganzen griechisch-morgenländischen Kirche, also je nur die der einen Hälfte der Gesammtkirche einfanden. So war die Synode zu Constantinopel im J. 381 zunächst nur eine griechisch-morgenländische Generalsynode, auf welcher die vier Patriarchen im Osten, von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sammt vielen andern Metropoliten und Bischöfen anwesend waren. Da aber diese Synode später auch die Anerkennung des Abendlandes erlangte, so gewann sie dadurch den Rang einer ökumenischen.

3. Sind aber nur die Bischöfe eines einzigen Patriarchats oder Primatialbezirks (d. i. einer Diöcese im alten Sinne des Wortes), oder eines einzigen Reiches oder einer Nation unter dem Vorsitze des Patriarchen oder Primas oder ersten Metropoliten versammelt, so entsteht ein National- oder Patriarchal- oder Primatial-Concil, welches nicht

---

1) Nicht blos des römischen Reichs, wie Spittler (sämmtl. Werke, Bd. VIII. S. 175) meinte; obgleich in der alten Zeit die Grenzen der Kirche mit denen des römischen Reichs nahezu zusammenfielen.

selten auch universale oder plenarium genannt wurde.[1]) So haben sich z. B. sehr häufig die Bischöfe des gesammten lateinischen Afrikas, Metropoliten und gewöhnliche Bischöfe, unter dem Primas von Carthago zu Synoden dieser Art versammelt; ebenso die Erzbischöfe und Bischöfe von ganz Spanien unter ihrem Primas, dem Erzbischofe von Toledo; noch früher die Metropoliten und Bischöfe von Syrien ꝛc. unter ihrem Obermetropoliten (nachmals Patriarch betitelt), dem Erzbischof von Antiochien.

4. Beträchtlich kleiner ist ein Provinzial-Concilium, das der Metropolit einer Kirchenprovinz mit seinen Suffraganbischöfen und den andern zum Erscheinen berechtigten Geistlichen veranstaltet.

5. Eine Zwischenart zwischen der dritten und vierten Klasse bilden jene in der Geschichte gar nicht seltenen Synoden, zu denen sich die Bischöfe ꝛc. mehrerer benachbarten Kirchenprovinzen vereinigten, um gemeinsame Anliegen zu erörtern. Man kann sie die Concilien mehrerer vereinigter Kirchenprovinzen nennen, und sie stehen niedriger als die National- oder Primatialsynode in so fern, als nicht sämmtliche Provinzen einer Nation oder eines Primatialbezirkes dabei vertreten sind.

6. Unter Diöcesansynoden versteht man jene Kirchenversammlungen, welche der einzelne Bischof mit den Geistlichen seiner Diöcese entweder selbst abhält oder durch seinen Generalvikar abhalten und präsidiren läßt.

7. Eine ganz eigenthümliche in der That abnorme Art von Concilien bildeten die in Constantinopel üblichen σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, indem die dortigen Patriarchen nicht selten die eben zufällig in Privat- oder anderen Angelegenheiten in der Residenzstadt anwesenden (ἐνδημοῦντες) Bischöfe aus den verschiedensten kirchlichen Provinzen und Patriarchaten zur Berathung wichtiger Gegenstände, namentlich zur Entscheidung von Streitigkeiten zwischen Bischöfen selbst, um sich sammelten.[2]) Weiteres darüber werden wir bei Erörterung des 9. und 28. Canons von Chalcedon beizubringen Gelegenheit haben.

8. Endlich kommen in der Geschichte nicht wenige Concilia mixta vor, d. h. solche Versammlungen, auf denen die geistlichen und welt-

1) Vgl. meine Abhandlung in der Tübinger theol. Quartalschrift, Jahrg. 1852 Heft 3, S. 406.

2) Vgl. die Abhandlung Quesnels de vita etc. S. Leonis M. in der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leos. T. II. p. 521 sq.

lichen Proceres eines Reichs zusammenkamen, um über kirchliche und bürgerliche Zustände zu berathen. Wir treffen sie namentlich im Beginne des Mittelalters im Frankenreiche, in Deutschland, England, Spanien und Italien, so z. B. die 4. bis 7. Synode von Toledo, viele Synoden unter Pipin, Carl d. Gr. und seinen Nachfolgern, unter Andern die Synode von Mainz im J. 852 und die vom J. 876 im Palatium apud Ticinum, wo die Wahl Carls d. Dicken auch von den Bischöfen und Optimaten Italiens anerkannt wurde (Mansi, T. XVII. p. 310. Harduin, T. VI. P. I. p. 169). Einige englische Concilia mixta, denen sogar Aebtissinen anwohnten, werden uns später begegnen. Alle solche Versammlungen wurden von dem König oder Kaiser berufen; er führte das Präsidium und legte die Punkte vor, die berathen werden sollten. Die Berathung war entweder gemeinsam, oder es trennte sich der Clerus vom Adel, so daß verschiedene Kammern, eine Adels- und eine Prälatenkammer, entstanden und letztere allein die kirchlichen Angelegenheiten erörterte. Die Beschlüsse wurden oft in der Form von königlichen Dekreten verkündet. (Vergl. Salmon, traité de l'étude des Conciles. Paris 1726. p. 851 sqq.)

III. Der Gründe zur Berufung großer, namentlich allgemeiner Concilien zählt man gewöhnlich sechs: 1. wenn eine gefährliche Häresie oder Spaltung entstanden ist; 2. wenn zwei Päpste einander entgegenstehen und es zweifelhaft ist, welcher der wahre sei; 3. wenn es sich darum handelt, gegen die Feinde des christlichen Namens ein allgemeines großes Unternehmen zu beschließen; 4. wenn der Papst in Verdacht der Häresie oder sonstiger schwerer Vergehen kommt; 5. wenn die Cardinäle die Papstwahl nicht vornehmen können oder wollen, und endlich 6. wenn es sich um Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern handelt. Außerdem können den kleineren Synoden noch viele und vielerlei andere Ursachen zu Grunde liegen, die aber alle in dem einen großen Hauptzweck aller Concilien: „Förderung des Wohles der Kirche durch Gemeinberathung ihrer Hirten" zusammenlaufen. Namentlich wurden in der alten Kirche sehr viele Synoden zu dem Zweck veranstaltet, um die Streitigkeiten der Bischöfe untereinander zu entscheiden und die Anklagen gegen einzelne zu untersuchen.

Fragt es sich weiterhin, wer die Concilien berufe, so unterliegt die Antwort in Betreff der meisten von den acht angeführten Arten gar keiner Controverse. Es ist unzweifelhaft, daß das kirchliche Ober-

haupt der Diöceſe, der Biſchof, die Diöceſanſynode, das kirchliche Oberhaupt der Provinz, der Metropolit, die Provinzialſynode, das kirchliche Oberhaupt einer Nation, eines Patriarchats ꝛc., der Patriarch oder Primas (entweder aus eigenem Antrieb oder auf den Wunſch eines Andern, namentlich des Landesherrn) die National- ꝛc. Synode zu berufen habe. Ebenſo iſt klar, daß wenn mehrere Provinzen zu einer combinirten Synode zuſammentreten, das Convocationsrecht dem angeſehenſten oder älteſten unter den betreffenden Metropoliten zuſteht; bei der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* aber wurde es natürlich immer von dem Biſchof von Conſtantinopel geübt. Folgerecht und nach der Natur der Sache muß auch die Berufung einer allgemeinen Synode vom allgemeinen Oberhaupt der Kirche, dem Papſte ausgehen, und es kann nur der verwandte Fall eintreten, daß ſtatt des oberſten Hirten der weltliche Schutzherr der Kirche, der Kaiſer, mit vorausgehender oder nachfolgender Billigung und Zuſtimmung des Papſtes, eine derartige Synode beruft. Aehnlich verhält es ſich mit den anderen Synoden, namentlich Nationalſynoden. Auch bei ihnen hat mitunter ſtatt des hierarchiſchen Obern der weltliche Schutzherr der Kirche die Berufung vollzogen, und zwar nicht blos in alter Zeit im griechiſch-römiſchen Reich, ſondern auch ſpäter in den germaniſchen und romaniſchen Staaten. So hat z. B. Conſtantin d. Gr. die Synode von Arles im J. 314, und Theodoſius d. Gr. die ſchon erwähnte conſtantinopolitaniſche Synode des Jahres 381 (in Uebereinſtimmung mit den vier öſtlichen Patriarchen) veranſtaltet; der Frankenkönig Childebert im J. 549 eine Nationalſynode zu Orleans (Mansi, T. IX. p. 127. Hard. T. II. p. 1443), Carl d. Gr. im J. 794 die große Synode von Frankfurt berufen (Mansi, T. XIII. p. 884. Hard. T. IV. p. 882). Ja ſelbſt der arianiſche König Theodorich d. Gr. hat im Anfange des 6. Jahrh. die Abhaltung mehrerer orthodoxen Synoden in Rom angeordnet. Weitere Beiſpiele finden ſich bei Hard. T. XI. p. 1078 sq. verzeichnet.

Bei jenen Synoden, welche die römiſchen Kaiſer beriefen, übernahmen dieſe auch manchfache Ausgaben, namentlich die Reiſekoſten der zahlreichen Biſchöfe, denen ſie Pferde und Wagen auf öffentliche Koſten zur Verfügung ſtellten, ſo z. B. Conſtantin d. Gr. bei Berufung der Synoden von Arles und Nicäa. Sie ſorgten auch während der Dauer dieſer Verſammlungen für den Unterhalt der Biſchöfe (Euseb., hist. eccl. X, 5. und de vita Const. lib. IV. 6 und 9). Bei ſpäteren Con-

cilien (z. B. der Florentiner und Trienter Synode) haben auch die Päpste, die christlichen Fürsten und die Städte, worin die Synoden statthatten, manche Ausgaben bestritten, oder es wurden die Bischöfe, welche von ihren Collegen gewählt wurden, um die Provinz auf einem Concil zu repräsentiren, von dieser (der Provinz) für ihre Auslagen entschädigt (Mansi, T. XXIX. p. 77).

Daß der Grundsatz, die Berufung der Synoden stehe den hierarchischen Obern und die Berufung allgemeiner Synoden insbesondere dem Papste zu, schon in der alten Kirche förmlich ausgesprochen worden sei, suchte Bellarmin in seinen Disputationen (T. I. lib. I. c. 12) nachzuweisen; aber einige seiner Beweisstellen sind pseudoisidorisch und darum ohne Bedeutung, und wieder andere unrichtig ausgelegt. So beruft er sich z. B. hauptsächlich auf die Legaten Leo's I., die auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon im J. 451 jenen Satz ausgesprochen und die Absetzung des Patriarchen Dioscur von Alexandrien gerade deßhalb verlangt hätten, weil er ohne Zustimmung Roms eine allgemeine Synode zu berufen gewagt habe. Ihre Worte lauten: *σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τῆ ἀποστολικῆ θρόνῳ* (Harduin, T. II. p. 68. Mansi, T. VI. p. 581). In ihrer nächsten Bedeutung geben diese Worte allerdings den angeführten Sinn, und werden darum auch gewöhnlich so gedeutet. Da jedoch Papst Leo d. Gr. die Berufung der Räubersynode, denn von dieser ist hier die Rede, durch Absendung von Legaten anerkannt und bestätigt, also ihre Abhaltung gebilligt hatte, so sind wir genöthigt, den dem Dioscur zu Chalcedon gemachten Vorwurf dahin zu verstehen, er habe jene Synode mit Zurückdrängung der päpstlichen Legaten selbst geleitet und präsidirt, und es ist dieß eine Auffassung, welche sich schon bei den Ballerini (S. Leonis Opp. T. II. p. 460. Not. 15) und in der Arendt'schen Monographie über Papst Leo d. Gr. (S. 270) findet. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß die Allgemeinheit des Ausdrucks, den die päpstlichen Legaten zu Chalcedon wählten, sicherlich auch die andere Seite des päpstlichen Rechtes, die Berufung allgemeiner Synoden, dem Papste zuschreiben wollte.

Bellarmin beruft sich weiter auf das 7te allgemeine Concil, welches in seiner 6ten Sitzung die bilderfeindliche Synode vom J. 754 namentlich deßhalb verworfen und nicht als allgemein anerkannt habe, weil ihre Berufung nicht auch vom Papste ausgegangen sei. In der That

aber sagt das 7te Concil nur Aehnliches, nämlich: „jene Synode habe den römischen Papst nicht zum Mitwirkenden gehabt" (οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν τῶν Ῥωμαίων πάπαν bei Mansi, T. XIII. p. 208. Harduin, T. IV. p. 327); von einer Theilnahme oder Nichttheilnahme des Papstes an der Berufung in specie ist nicht die Rede.

Dagegen ist richtig, daß nach der Erzählung des Sokrates (hist. eccl. II. 17) schon Papst Julius I. um's Jahr 341 den Satz aussprach, es sei kirchlicher Canon, μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας, und es kann, unparteiisch betrachtet, kaum einem Zweifel unterliegen, daß unter dem κανονίζειν das „Aufstellen allgemeiner Verordnungen durch und auf Synoden" gemeint sei. — Die Hauptsache ist übrigens hier die Entscheidung der Frage, wer faktisch die allgemeinen Synoden berufen oder bei ihrer Berufung mitgewirkt habe? Die Antwort darauf lautet: die acht ersten allgemeinen Synoden sind von den Kaisern, alle späteren dagegen von den Päpsten angesagt und ausgeschrieben worden; aber auch bei jenen ersten zeigt sich eine gewisse Betheiligung der Päpste an ihrer Convokation, die in den einzelnen Fällen bald mehr bald minder deutlich hervortritt.

1. Daß die Berufungsschreiben zur ersten allgemeinen Synode von Kaiser Constantin d. Gr. ausgingen, ist nicht zu bestreiten (Euseb. vita Const. III. 6); da jedoch keines dieser Schreiben auf uns gekommen, so können wir auch nicht wissen, ob sie einer vorausgegangenen Rücksprache mit dem Papste gedachten oder nicht. Dagegen ist unläugbar, daß die 6te allgemeine Synode im J. 680 ausdrücklich behauptete: die Synode von Nicäa sei von dem Kaiser und dem Papste Silvester berufen worden (Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἁοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον) (Mansi, T. XI. p. 661. Harduin, T. III. p. 1471). Dasselbe sagt der angeblich von P. Damasus verfaßte alte liber pontificalis,[1]) und wenn man auch auf letztere Quelle weniger Gewicht legen wollte, so ist dagegen die andere um so kräftiger. Wäre die 6te allgemeine Synode im Abendlande oder gar in Rom selbst gehalten worden, so könnte ihre Angabe vielleicht als parteiisch erscheinen; da sie aber zu Constantinopel statthatte und zu einer Zeit, wo die dortigen

1) Vergl. darüber Tübinger Quartalschrift 1845, S. 320 ff.

Bischöfe bereits als Rivalen des römischen auftraten, und da zudem die Griechen die weitaus größere Mehrzahl auf dieser Synode bildeten, so ist ihr Zeugniß für Rom gewiß von großer Bedeutung. Dazu kommt, daß schon Rufin in seiner Forsetzung der Euseb'schen Kirchengeschichte (lib. I. c. 1) sagt, der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode von Nicäa berufen; hat er aber mehrere Bischöfe über diese Sache berathen, so gewiß auch den ersten von allen, den Bischof von Rom.

2. In Betreff der 2ten allgemeinen Synode wird gewöhnlich behauptet (auch von mir im Aschbach'schen Kirchenlexikon Bd. II. S. 161), daß deren Bischöfe von sich selbst gesagt hätten, sie seien gemäß eines Schreibens des Papstes Damasus an den Kaiser Theodosius d. Gr. in Constantinopel zusammengetreten (Theodoret. hist. eccl. V. 9). Allein die Urkunde, die hier als Zeuge benützt wird, rührt nicht von der Synode des Jahres 381 (der 2ten allgemeinen), sondern wie wir in der Geschichte dieses Concils später zeigen werden, von der Synode des Jahres 382 her,[1]) und letztere ist allerdings auf Veranlassung und auf den Wunsch des Papstes Damasus und der abendländischen Synode zu Aquileja berufen worden, ohne jedoch eine ökumenische zu sein. Wenn sich aber Baronius (ad. ann. 381 n. 19 und 20) für den Antheil des Papstes Damasus an Berufung der 2ten allgemeinen Synode auf die 6te ökumenische beruft, so ist auch dies ohne Erfolg. Letztere sagt: „als Macedonius die Irrlehre wegen des hl. Geistes verbreitete, leisteten ihm Theodosius und Damasus sogleich Widerstand, und Gregor von Nazianz und Nektarius (Gregors Nachfolger auf dem Stuhle von Constantinopel) versammelten jetzt eine Synode in dieser königlichen Stadt" (Mansi, T. XI. p. 551. Harduin, T. III. p. 1419). Diese Stelle ist offenbar zu vag und unpräcis, um daraus zu erschließen, daß P. Damasus bei Berufung jener Synode mitgewirkt habe, ja die Worte: „Gregor von Nazianz und Nektarius versammelten eine Synode," schließen die Mitwirkung des Damasus eher aus als ein. Uebrigens darf nicht vergessen werden, daß die fragliche Synode des Jahres 381, wie wir schon sagten, ursprünglich gar nicht als allgemeine beabsichtigt war, und erst später durch ihre Annahme auch von Seite des Abendlandes den Rang einer ökumenischen erhielt.

1) Vergl. die Noten des Valesius zu Theodoret. hist. eccl. V. 9.

Sie war als Generalconcil der griechisch-morgenländischen Kirche berufen, und wenn darum der Papst bei ihrer Convokation nicht betheiligt war, so ergibt sich daraus keine Folge zu Ungunsten seines Verhältnisses bei Berufung allgemeiner Synoden.

3. Das 3te allgemeine Concil zu Ephesus im J. 431 wurde, wie die Akten beweisen (Mansi, T. IV. p. 1111. Harduin, T. I. p. 1343), von Kaiser Theodosius II. in Verbindung mit seinem abendländischen Collegen Valentinian III. berufen; daß aber der Papst Cölestin I. zustimmte, erhellt aus seinem Schreiben an Theodosius vom 15. Mai 431, worin er sagt, daß er zwar nicht persönlich auf der Synode erscheinen könne, aber seine Stellvertreter schicken werde (Mansi, l. c. p. 1291. Harduin, l. c. p. 1473). Noch deutlicher spricht sein Schreiben an die Synode von Ephesus selbst, vom 8. Mai 431, worin er den versammelten Bischöfen ihre Pflicht, den orthodoxen Glauben zu bewahren, vorhält, die Erwartung ausspricht, daß sie seiner bereits gefällten Sentenz über Nestorius beitreten werden, und zugleich sagt, er habe seine Legaten geschickt, damit sie diese Sentenz zu Ephesus in Vollzug setzten (Mansi, l. c. p. 1238. Harduin, l. c. p. 1467). Daß hierin nicht blos Zustimmung zur Berufung der Synode, sondern auch eine Weisung für dieselbe und ein Auftrag an sie liege haben die Synodalmitglieder selbst eingesehen und anerkannt, indem sie in ihrem feierlichsten Aktenstücke, der Verdammungsurkunde über Nestorius, sagen: „gedrängt durch die Canones und gemäß dem Briefe unseres heiligsten Vaters und Mitdieners Cölestin, des römischen Bischofs, sind wir zu diesem traurigen Urtheilsspruche über Nestorius gekommen" (Mansi, l. c. p. 1226. Harduin, l. c. p. 1431). Das Gleiche drückten sie aus, wenn sie sagten: „Das Schreiben des apostolischen Stuhls (an Cyrill, das der Synode von Ephesus mitgetheilt wurde), habe schon Urtheil und Regel (*ψῆφον καὶ τύπον*) über die nestorianische Frage enthalten, und sie, die versammelten Bischöfe, hätten darnach sich richtend diesen Typus vollzogen" (Mansi l. c. p. 1288 sq. Hard. l. c. p. 1472). Darin liegt offenbar das Anerkenntniß, der Papst habe nicht blos wie andere Bischöfe der Berufung durch den Kaiser sozusagen passiv beigestimmt, sondern aktiv der Synode Anweisung und Norm für ihre Thätigkeit gegeben, also zwar nicht im buchstäblichen, aber in einem höheren, realeren Sinne sie zu ihren Geschäften — berufen.

4. Wie die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon im J. 451 zu Stande gekommen sei, erfahren wir aus mehreren Schreiben des Papstes Leo I. und der Kaiser Theodosius II. und Marcianus. Gleich nach Beendigung der unseligen Räubersynode verlangte Papst Leo von dem Kaiser Theodosius II. (13. Okt. 449) die Veranstaltung eines größeren aus den Bischöfen aller Weltgegenden zusammengesetzten Concils, welches am besten in Italien stattfinden werde (Leonis Ep. 44 in der Ballerini'schen Ausgabe T. I. p. 980 sqq.). Diese Bitte wiederholte er am Christfest desselben Jahres (Ep. 54), und bestimmte den abendländischen Kaiser Valentinian III. sammt seiner Gemahlin und Mutter, daß auch sie sein Gesuch beim byzantinischen Hofe unterstützten (Epp. 55 bis 58). Wiederum erneuerte Papst Leo seine Bitte am 16. Juli 450, sprach jedoch zugleich die Ansicht aus, daß das Concil alsdann nicht nöthig wäre, wenn alle Bischöfe auch ohne ein solches orthodoxe Glaubensbekenntnisse ablegen würden (Ep. 69). Um diese Zeit starb Theodosius II. und es folgte ihm seine Schwester die h. Pulcheria sammt ihrem Gemahl Marcian. Beide erklärten dem Papst sogleich ihre Geneigtheit, die verlangte Synode zu berufen, und Marcian insbesondere bat den Papst, er möge sich schriftlich darüber aussprechen, ob er persönlich oder durch Legaten anwohnen wolle, damit die nöthigen Einladungen an die morgenländischen Bischöfe ergehen könnten (Epp. 73 und 76 unter denen des P. Leo I.). Aber P. Leo wünschte jetzt wenigstens eine Verschiebung der Synode, ja er erkannte sie überhaupt nicht mehr für nöthig — ein Umschwung in seinen Ansichten, der vielfach zu seinen Ungunsten gedeutet, von uns aber in der Conciliengeschichte am gehörigen Platze seine ausführliche Erörterung und gute Begründung erhalten soll (s. Conciliengesch. 1. Aufl. Bd. II. S. 383 ff.). Für jetzt können wir nur anführen, daß, was Leo in seinem 69ten Briefe bei Lebzeiten Theodosii II. über mögliche Entbehrlichkeit der Synode gesagt, jetzt unter Marcian und Pulcheria wirklich eingetreten war, indem fast sämmtliche Bischöfe, welche an der Räubersynode Theil genommen, ihre Verirrung bereuten und im Verein mit ihren orthodoxen Collegen die epistola dogmatica Leos an Flavian, also ein orthodoxes Glaubensbekenntniß sensu eminenti unterzeichneten. Außerdem hatten die Einfälle der Hunnen im Abendland gerade damals den lateinischen Bischöfen unmöglich gemacht, in großer Zahl ihre Heimath zu verlassen und nach dem entlegenen Chalcedon zu reisen,

und doch mußte Leo schon im Interesse der Orthodoxie wünschen, daß viele Lateiner auf der Synode anwesend seien. Dazu kamen noch einige weitere Motive, namentlich die, wie der Erfolg zeigte, gar wohl begründete Befürchtung, man möchte diese Synode benützen, um die hierarchische Stellung des Bischofs von Constantinopel zu verrücken u. dgl. Weil aber Kaiser Marcian die Synode bereits ausgeschrieben hatte, gab auch Papst Leo seine Zustimmung zu ihrer Berufung, bestellte Legaten und schrieb selbst der Synode, ihr ihre Aufgabe und Geschäfte bezeichnend (Epp. 89—95). So konnte er in seinem spätern Briefe (Ep. 114) an die zu Chalcedon anwesend gewesenen Bischöfe mit Recht sagen: das Concil sei ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis versammelt worden; wie anderseits auch der Kaiser früher schon an ihn schrieb: die Synode soll te auctore gehalten werden (Ep. 73). Des Papstes Antheil an Berufung des Concils von Chalcedon war auch so sehr allgemein anerkannt, daß bald darauf die Bischöfe von Mösien in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Leo sagten: „zu Chalcedon seien viele Bischöfe per jussionem Leonis romani pontificis, qui vere caput episcoporum, zusammengekommen" (Mansi, T. VII. p. 546. Harduin, T. II. p. 710).

5. Daß die fünfte allgemeine Synode im J. 553 wie die vier vorausgegangenen vom Kaiser berufen worden sei (von Justinian I.), unterliegt keinem Zweifel, aber ebenso gewiß ist, daß solches nicht ohne Rücksprache mit dem Papste geschah. Vigilius sagt selbst, daß er mit dem Kaiser Justinian in Anwesenheit des Erzbischofs Mennas von Constantinopel und anderer geistlicher und weltlicher Herrn dahin überein gekommen sei, daß eine große Synode veranstaltet werde und bis zu deren Entscheid die Streitfrage über die drei Kapitel ruhen solle[1]). Sein Verlangen nach einer solchen Synode sprach Vigilius auch in einem zweiten Briefe ad universam ecclesiam aus (Mansi, T. IX. p. 50. Harduin, T. III. p. 3), während er dagegen die Absicht des Kaisers, die dogmatische Streitfrage durch eine Cabinetsordre zu lösen, höchlich mißbilligte und deßhalb sogar fliehen mußte. Als sie sich wieder versöhnt hatten, sprach Vigilius abermals und wiederholt

1) S. Fragm. damnationis Theodori (Ascidae) bei Mansi, T. IX. p. 59. Harduin. T. III. p. 8.

seine Geneigtheit zur Abhaltung einer entscheidenden Synode aus (Mansi, T. IX. p. 64 sq. Harduin, T. III. p. 12 E und p. 13 B); und die Abgeordneten des 5ten Concils selbst wiesen ihn nachmals darauf hin, er habe ja seine Anwesenheit bei der Synode versprochen (Mansi, l. c. p. 195. Harduin, l. c. p. 65 B). Allerdings, aber Vigilius hatte auch einen Aufschub ihrer Eröffnung verlangt, namentlich um die Ankunft mehrerer lateinischen Bischöfe abzuwarten, deßhalb nahm er an den Sitzungen der Synode trotz wiederholter höchst ehrenvoller Einladung keinen Antheil. Die Spannung steigerte sich noch mehr, als Vigilius am 14. Mai 553 sein Constitutum erließ des Inhalts, daß er in die Anathematisirung Theodors von Mopsvestia und Theodorets nicht einstimmen könne. Auf den Antrag des Kaisers beschloß jetzt die Synode in ihrer 7ten Sitzung am 26. Mai 553, daß der Name des Vigilius aus den Diptychen ausgestrichen werde, was denn auch geschah, so daß jetzt Papst und Synode im offensten Widerspruche standen. In seinem Dekrete an Eutychius von Constantinopel aber (vom 8. Dez. 553) und in seinem zweiten Constitutum vom 23. Februar 554 approbirte Vigilius die Beschlüsse der 5ten Synode und erklärte die Bischöfe, welche sie gefaßt hatten, d. h. die Synodalmitglieder, als seine Brüder und Mitpriester.[1])

6. Bei der sechsten allgemeinen Synode im J. 680 verhielt es sich ganz ähnlich wie bei der dritten. Der Kaiser (Constantin Pogonatus) berief sie (Mansi, T. XI., p. 209. Hard. III. p. 1055) und ersuchte den Papst, Legaten dazu abzusenden (Mansi, l. c. p. 195 sq. und p. 713. Hard. III. p. 1043 sq. 1459). Papst Agatho aber that nicht blos dieses, was eine Zustimmung zur kaiserlichen Berufung der Synode einschließt, sondern er sandte dem Kaiser und damit dem Concil auch eine ausführliche Darlegung des orthodoxen Glaubens. Und die Synode anerkannte dieß ebenso wie die ephesinische, indem sie in ihrem Schreiben an Agatho sagt: „durch jenen Brief von dir haben wir die Häresie überwunden... und die Sünder vertilgt *ex sententia* per sacras vestras litteras de iis prius lata“ (Mansi, l. c. p. 683. Hard. III. p. 1438).

---

1) Am Schlusse dieses Constitutum bei Mansi, T. IX. p. 457 — 488, Harduin, T. III. p. 218—244. und in dem Dekrete Mansi, l. c. p. 414 sqq. u. Hard., l. c. p. 213—218.

7. Die siebente allgemeine Synode, die zweite zu Nicäa im J. 787, wurde durch den Patriarchen Tarasius von Constantinopel, welcher die Bilderverehrung und die Verbindung mit Rom wieder herzustellen suchte, bei der Kaiserin Irene in Anregung gebraucht. Sie ging sammt ihrem Sohne Kaiser Constantin darauf ein, bevor aber das kaiserliche Berufungsschreiben erlassen wurde, schickten die beiden Herrscher im August 785 einen Gesandten an Papst Hadrian I. mit einem Schreiben, worin sie ihn baten, der beabsichtigten allgemeinen Synode persönlich oder wenigstens durch Stellvertreter anzuwohnen (Mansi, T. XII. p. 985. Hard. T. IV. p. 21 sqq.). Im Oktober desselben Jahres antwortete Hadrian I. sowohl den beiden Herrschern als dem Patriarchen Tarasius, und versprach zu der Synode seine Legaten zu senden, was er auch nachmals that und damit seine Zustimmung zu ihrer Berufung faktisch erklärte. In seinem Schreiben an Carl d. Gr. sagt er sogar: et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt (Mansi, T. XIII. p. 808. Hard. T. IV. p. 818 E), schreibt sich also damit einen noch näheren Antheil an dem Zustandekommen dieser Synode zu.

8. Die letzte Synode, welche durch einen Kaiser berufen wurde, war die achte ökumenische zu Constantinopel im J. 869. Kaiser Basilius Macedo hatte seinen früheren Mitregenten Michael III. oder den Trunkenen vom Throne, dessen Creatur, den schismatischen Photius, vom Patriarchenstuhle gestürzt, den unrechtmäßig abgesetzten Ignatius wieder eingeführt und damit die Verbindung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche wieder hergestellt. Weil aber Photius noch immer Anhang hatte, hielt es der Kaiser für nöthig, durch ein neues allgemeines Concil die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, und schickte darum eine Gesandtschaft an Papst Nikolaus I., damit dieser zu der beabsichtigten Synode seine Stellvertreter sende. Unterdessen war jedoch Nikolaus gestorben und sein Nachfolger Hadrian II. nahm nicht nur die kaiserliche Botschaft in Empfang, sondern sandte auch wirklich die gewünschten Legaten und gab damit der Berufung dieser Synode seine Beistimmung (Mansi, T. XVI. p. 20 sq. Hard. T. V. p. 765 und 766).

Alle folgenden allgemeinen Concilien, sämmtlich im Abendlande gehalten, wurden direkte von den Päpsten berufen, von der ersten allgemeinen Lateransynode an (der 9ten allgemeinen) bis zum jüngsten

vatikanischen Concil im J. 1869 f.,[1]) während kleinere Synoden noch immer mitunter auch von Königen und Kaisern angeordnet wurden (Hard. XI. p. 1078 sq.), und Papst Leo X. hat in der 11ten Sitzung der fünften Lateransynode den Satz, daß der Papst allgemeine Synoden zu berufen, zu verlegen und aufzulösen berechtiget sei, mit polemischer Rücksicht auf die sog. Constanzer Grundsätze mit größter Entschiedenheit ausgesprochen (Hard. T. IX. p. 1828 sq., Mansi's Sammlung erstreckt sich nicht so weit).

IV. Bei der weitern Frage, wer *Mitglied* einer Synode sein könne, müssen wir vor Allem die Diöcesansynoden von sämmtlichen andern unterscheiden. Während nämlich α) bei letztern entweder die einzigen oder doch die hauptsächlichsten Mitglieder nur *Bischöfe* sind, besteht die Diöcesansynode (den Diöcesanbischof ausgenommen) aus lauter *andern* Geistlichen, und β) während die eigentlichen Mitglieder der übrigen Synoden ein votum decisivum haben, steht denen der Diöcesansynode nur ein consultativum zu. Hier entscheidet der Bischof *allein*, die Andern sind nur seine Berather, und der Beschluß wird nur auf *seinen* Namen abgefaßt. Die Mitglieder der Diöcesansynode aber theilen sich in solche: a) welche vom Bischofe berufen werden *müssen* und zu erscheinen *verpflichtet* sind. Hieher gehören die Dekane, Archipresbyteri, Vicarii foranei, der Generalvikar, und der Curatclerus (resp. Deputirte desselben); nach späterem Rechte auch die Canonici der Kathedrale und der Collegiatkirchen, sammt den Pröpsten der letztern, und die abbates seculares.[2])

b) Solche, die der Bischof berufen *kann*, aber nicht *muß*, und die auf seinen Ruf zu erscheinen verpflichtet sind; z. B. die Dompräbendare, die nicht Canonici sind.

---

1) Vgl. die Abhandlung de jure Rom. Pontificis, Concilia oecumenica convocandi iisque praesidendi, in *Moy's* Archiv für Kirchenrecht, 1857. Bd. II S. 555 ff. u. 675 ff.

2) Schwierig ist die Frage in Betreff der Regulargeistlichkeit. Hier sind vor Allem die Exemten und Nichtexemten zu unterscheiden. Die letztern, Aebte und Mönche, müssen erscheinen. Die exemten Klöster dagegen theilen sich wieder in zwei Klassen: solche, welche in Verbindung mit andern Klöstern ihrer Art unter einem General-Kapitel stehen, und solche, welche frei, keiner derartigen höhern Ordensobrigkeit unterworfen sind. Letztere müssen erscheinen; erstere dagegen im Allgemeinen nicht. Doch sind auch sie zu erscheinen verpflichtet, wenn sie zugleich Pfarrkirchen oder andere Seelsorgkirchen haben. So verordnet es die Synode von Trient Sess. XXIV. c. 2. de Reform.

c) Endlich Solche, die im Allgemeinen zum Erscheinen nicht verpflichtet sind, wie die Clerici simplices. Nur wenn die Synode den speciellen Zweck hat, eine Sittenverbesserung unter dem Clerus herbeizuführen, oder demselben die Beschlüsse einer Provinzialsynode mitzutheilen, müssen auch sie auf ergangene Berufung erscheinen.[1])

Ueber die Mitglieder bei den übrigen Arten von Synoden gibt uns die alte Kirchengeschichte folgende Aufschlüsse.

1. Die ältesten Synoden waren die kleinasiatischen, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aus Veranlassung des Montanismus zusammentraten. Wer dabei anwesend gewesen, sagt Eusebius (hist. eccl. V. 16) nicht, der libellus synodicus dagegen berichtet, daß die eine dieser Synoden zu Hierapolis von Bischof Apollinaris mit 26 andern Bischöfen, die zweite zu Anchialus von Bischof Sotas und 12 andern Bischöfen abgehalten worden sei.

2. Die zweitältesten Synoden waren die über die Osterfeier, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. In Betreff ihrer sagt Polykrates von Ephesus, daß Papst Viktor ihn aufgefordert habe, die ihm unterstellten Bischöfe zu einer Versammlung zu berufen; er habe dieß gethan, und es seien viele Bischöfe mit ihm zu einer Synode zusammengetreten (bei Euseb. hist. eccl. V. 24.) Wiederholt ist auch im vorausgegangenen Kapitel bei Eusebius (l. c.), sowie sonst noch im 24ten nur von Bischöfen als Mitgliedern der fraglichen Synoden die Rede. Ebenso gibt der libellus synodicus auch bei jedem einzelnen Concil dieser Zeit die Zahl der anwesend gewesenen Bischöfe an, ohne anderer Mitglieder im Geringsten zu gedenken.

3. Die wegen Abhaltung einer allgemeinen Synode erlassenen Berufungsschreiben wurden an die Metropoliten und außerdem noch an einzelne besonders angesehene Bischöfe gerichtet, und erstere beauftragt, ihren Suffraganen davon Nachricht zu geben. So geschah es z. B. bei Berufung der dritten allgemeinen Synode, wozu auch Augustin, der jedoch eben damals gestorben war, eine Einladung erhielt (Mansi, T. IV. p. 1207. Hard. T. I. p. 1419.) Die Aufforderung, bei der Synode zu erscheinen, war bald an sämmtliche Bischöfe gerichtet, bald aber nur verlangt, daß die Metropoliten persönlich erscheinen und aus der Zahl ihrer Suffragane blos die tüchtigsten mitbringen

1) Vgl. Lucius Ferraris, Biblioth. canonica s. v. Concilium, Artic. III.

sollten. Letzteres war z. B. bei Berufung des 3ten und 4ten allgem. Concils der Fall (Mansi, T. IV. p. 1114. T. VI. p. 551. Hard. T. I. p. 1343. T. II. p. 45); nach Nicäa dagegen scheinen die Bischöfe ohne Unterschied eingeladen worden zu sein. Mitunter wurde denen, welche gar nicht oder zu spät ankommen würden, mit Strafen gedroht, und zwar von Seite der Kaiser sowohl (z. B. Theodosius II.), als durch ältere wie spätere kirchliche Canones (Hard. T. I. p. 1346. p. 988 B. p. 1622. T. II. p. 774. p. 1048 und 1174. T. III. p. 1029. T. VII. p. 1812. T. VIII. p. 960.

4. Den eigentlichen Bischöfen völlig gleich scheinen in alter Zeit die Landbischöfe (χωρεπίσκοποι) in Betreff der Synoden erachtet worden zu sein. Wir treffen solche auf den Concilien zu Neocäsarea im J. 314, zu Nicäa (325) und zu Ephesus im J. 431 (Mansi, T. II. p. 548. 693 seq. T. IV. p. 1218. Hard. T. I. p. 285. 314—320. und p. 1426.) Dagegen unter den 600 Bischöfen des vierten allgem. Concils zu Chalcedon im J. 451 findet sich kein Chorepiscopus mehr, denn diese Würde war abgeschafft worden; wohl aber begegnen uns im Mittelalter wieder Chorepiscopi neuerer Art auf abendländischen, namentlich fränkischen Synoden, so zu Langres im J. 830, zu Mainz im J. 847, zu Pontion im J. 876, zu Lyon im J. 886, zu Douzy im J. 871. Eine gewisse Aehnlichkeit mit denselben haben die Bischöfe ohne Bisthümer, und auch solche treffen wir auf Synoden, so im J. 585 zu Maçon in Frankreich (Mansi, T. IX. p. 959. Hard. T. III. p. 466.) Es waren dieß drei Bischöfe sine sede, der erste war von den Gothen von seinem Sitze Agde verjagt, die beiden anderen waren abgesetzte französische Bischöfe. Ob aber die Titularbischöfe auf den Synoden stimmberechtigt seien, ist eine Streitfrage, die man meist dahin entscheidet: es sei nicht nothwendig, daß man sie berufe, aber wenn berufen, so seien sie auch stimmberechtigt.[1]) Ferraris dagegen sagt darüber: Eodem suffragii decisivi jure gaudent etiam episcopi titulares, et ideo etiam ipsi sunt de jure vocandi ad generalia Concilia. Licet enim a tyrannis infidelibus sint occupatae ecclesiae, ad quorum titulum sunt ordinati et consecrati episcopi, et consequenter in actu secundo careant

1) Walter, Kirchenr. § 157. S. 294. 11. Aufl.

jurisdictione, ex quo non habeant territorium actuale ... retinent tamen jurisdictionem in actu primo quoad suas titulares ecclesias, quae potest dari, quod liberentur a tyranni de infidelium, et sic etiam in actu secundo habeant territorium, in suo subditis, sicut omnes alii episcopi, jus dicere possint. Bibliotheca canonica etc. sub v. Concilium, art. I. n. 29. Zum jüngsten vatikanischen Concil waren alle Titularbischöfe (i. p. infid.) berufen worden, und davon 117 anwesend mit vollem Stimmrecht.

5. Eine Abweichung von dieser ältesten Praxis, daß nur Bischöfe Synodalmitglieder waren, finden wir um die Mitte des dritten Jahrhunderts, zunächst in Afrika, indem Cyprian bei jenen Synoden, die er wegen Wiederaufnahme der lapsi hielt, außer den Bischöfen seiner Provinz auch seine Cleriker, sowie die Confessores und Laicos stantes, d. h. solche Laien, welche keiner Kirchenbuße unterlagen, zuzog (Cypriani ep. 11. p. 22. ep. 13. p. 23. ep. 66. p. 114 und ep. 71. p. 126 ed. Baluz.). Ebenso waren bei der cyprianischen Synode in Betreff der Ketzertaufe am 1. Sept. (wahrscheinlich des J. 256) außer 87 Bischöfen auch sehr viele Priester und Diakonen und maxima pars plebis gegenwärtig (Cypriani Opp. p. 329. ed. Baluz.), und auch die römischen Cleriker sprechen in ihrem Schreiben an Cyprian (unter seinen Briefen Nr. 31. p. 43) davon, daß sich die Bischöfe auf Synoden gemeinsam mit den Priestern, Diakonen, Confessoren und Laicis stantibus berathen sollen. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß Cyprian doch einen Unterschied in der Mitgliedschaft der Bischöfe und der Andern statuirt. Nach ep. 13. p. 23 und nach p. 329 kommen die Bischöfe mit dem Clerus zusammen, und die Laien sind nur anwesend (praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe); nach ep. 66 sind die Priester ꝛc. die Beisitzer der Bischöfe (compresbyteri, qui nobis assidebant); wieder an andern Stellen spricht Cyrian nur von den Bischöfen als Synodalmitgliedern (Ep. 71. p. 127 und ep. 73. p. 129. 130), und aus allen citirten Stellen, namentlich ep. 11. p. 22. ep. 13. p. 23 und ep. 31. p. 43 geht hervor, daß die Bischöfe den Rath und die Meinung sowohl der Laien als der Cleriker auf diesen Synoden entgegengenommen haben. Daß aber die Priester oder gar die Laien auch ein votum decisivum gehabt hätten, ist nirgends im Geringsten gesagt, ja vielmehr ist das

Gegentheil dadurch angedeutet, daß in den Akten der angeführten cyprianischen Synode vom 1. Sept. 256 blos Bischöfe als Votanten erscheinen.[1])

6. Daß sich im J. 264 oder 265 zu Antiochien sehr viele Bischöfe Asiens zu einer Synode wegen Paul von Samosata versammelten, erzählt Eusebius (hist. eccl. VII. 28), mit dem Beifügen, sie seien mit ihren Presbytern und Diakonen gekommen. Im folgenden Kapitel referirt dann Eusebius über die antiochenische Synode des Jahres 269 und gedenkt besonders des antiochenischen Priesters Malchion, welcher auf der Synode anwesend gewesen sei und durch seine dialektische Gewandtheit den Paul von Samosata, der seine Irrlehren verstecken wollte, zu deutlicher Erklärung gezwungen habe. Endlich hat Eusebius im 30. Kapitel das Circularschreiben mitgetheilt, welches diese Synode nach ausgesprochener Absetzung des Paulus an die übrige Christenheit richtete, und es ist dieses nicht bloß im Namen der Bischöfe, sondern auch der übrigen anwesenden Geistlichen erlassen, und unter diesen in der Aufschrift Malchion genannt, während die Namen vieler Bischöfe (nach Athanasius waren 70 anwesend gewesen) fehlen. Wir erblicken somit hier Priester und Diakonen als Mitglieder mehrerer Synoden, ohne aus den Quellenangaben ersehen zu können, wie weit ihre Berechtigung gegangen und ob sie mehr als eine blos berathende Stimme gehabt hätten. Die Analogie spricht blos für die letztere.

7. Eine ähnliche Rolle wie Malchion hatte Origenes auf den zwei arabischen Synoden wegen Beryll und der Hypnopsychiten inne; die Bischöfe beriefen ihn, um seine Gelehrsamkeit und Gewandtheit der Kirche nutzbar zu machen, sie selbst aber waren es, welche die Synoden abhielten.

8. Auch bei vielen Synoden der folgenden Jahrhunderte waren außer den Bischöfen ebenfalls Priester und Diakonen gegenwärtig, so z. B. zu Elvira (Mansi, T. II. p. 5. Hard. T. I. p. 250), Arles (Mansi, l. c. p. 476 sq. Hard. l. c. p. 266), Carthago im J. 397 (Mansi, T. III. p. 880. Hard. l. c. p. 961), Toledo im J. 400 (Mansi, l. c. p. 998. Hard. l. c. p. 989) ꝛc. Die Bischöfe und Priester saßen, die Diakonen aber mußten stehen. Die Beschlüsse der alten Synoden wurden meist nur von den Bischöfen allein unterzeichnet, so die der Concilien zu Ancyra, Neocäsarea (die auf uns gekommenen

1) Cyprian. Opp. ed. Baluze. p. 330—338.

Unterschriften derselben sind jedoch sehr zweifelhaft), der ersten und zweiten ökumenischen zu Nicäa und Constantinopel, der antiochenischen im J. 341, der sardicensischen ꝛc.; mitunter unterschrieben aber auch die Priester und Diakonen und zwar entweder je unmittelbar hinter der Unterschrift des eigenen Bischofs (so zu Arles bei Mansi, T. II. p. 476 sq. Hard. T. I. p. 266 sq.), oder erst hinter den Namen sämmtlicher Bischöfe (Mansi, l. c. p. 5. Hard. T. I. p. 250). Diese Mitunterzeichnung der Priester und Diakonen war jedoch weitaus der seltenere Fall und hatte nicht immer statt, namentlich nicht im vierten und fünften Jahrhundert, indem selbst bei solchen Synoden, wo erwiesener Maßen auch Priester und Diakonen anwesend waren, doch nur die Bischöfe unterzeichneten, so zu Nicäa, zu Carthago im J. 397 und 401 (Mansi, T. III. p. 892 und 971. Hard. T. I. p. 971 und 988), zu Toledo im J. 400 (Mansi, l. c. p. 1002. Hard. l. c. p. 992) und auf den allgemeinen Synoden zu Ephesus und Chalcedon (Mansi, T. IV. p. 1211 sq. T. VII. p. 135 sqq. Hard. I. p. 1423 sqq. T. II. p. 466 sqq.). Später treffen wir wieder bei einzelnen Synoden Unterschriften von Priestern und Diakonen, so zu Langres im J. 830 (Mansi, T. XIV. p. 629 sq. Hard. T. IV. p. 1365 sq.). Welcher Unterschied aber zwischen ihrer Berechtigung und der der Bischöfe gemacht wurde, erhellt aus den Unterschriften der constantinopolit. Synode unter Flavian im J. 448, indem die dort beschlossene Absetzung des Eutyches zuerst von den Bischöfen mit der Formel ὁρίσας ὑπέγραψα = definiens subscripsi, und später noch von 23 Archimandriten (Aebten) blos mit dem Beisatze ὑπέργραψα ohne ὁρίσας unterzeichnet wurde (Mansi, T. VI. p. 752. Hard. T. II. p. 167 sqq.). Bei der Räubersynode dagegen treffen wir neben anderen Anomalien auch die, daß der Archimandrit Barsumas aus Syrien als vollberechtigtes Mitglied definiens = ὁρίσας unterzeichnet (Mansi, T. VI. p. 934. Hard. T. II. p. 272), und zwar weil ihn Kaiser Theodosius II. ausdrücklich berufen hatte.

9. Die alten Concilienakten zeigen in hundert Beispielen, daß Priester und Diakonen, wenn sie Stellvertreter ihrer Bischöfe waren, gleich diesen ein Votum decisivum besaßen, und die Synodalakten mit der Formel ὁρίσας unterzeichneten (z. B. bei Mansi, T. III. p. 568 sqq. T. VI. p. 935. Hard. T. I. p. 815 sqq. T. II. p. 272.) Dasselbe sagen auch viel später noch die Synoden von Rouen im J. 1581 und

Bordeaux im J. 1583, letztere mit der Einschränkung, daß nur Priester als Stellvertreter von den Bischöfen gesandt werden dürfen (Hard. T. X. p. 1264 und 1379). Beim Tridentinum aber wurden die Procuratores absentium nur in sehr beschränkter Weise, beim jüngsten vatikanischen Concil dagegen gar nicht zugelassen, auch nicht ad videndum et audiendum. Sie hatten keinen Zutritt in die Concilsaula. Beim Tridentinum aber verhielt es sich also: Da Papst Paul III. sah, daß sehr viele Bischöfe ohne Grund wegblieben und Procuratoren schickten, verordnete er, daß dieselbe nur ad excusandum zuzulassen seien. Falls sie aber Prälaten mit eigenem Stimmrecht wären, dürften sie wohl ihre, aber nicht zugleich eine fremde Stimme führen (X. Kal. Maji 1545.) Auf die Vorstellung der deutschen Bischöfe, daß sie wegen der lutherischen Häresie ihre Diöcesen nicht verlassen könnten, gestatte Paul III. vom 5. Dezbr. 1545 für sie ausnahmsweise die Zulassung von Procuratoren mit Stimmrecht. Diese Vergünstigung nahm jedoch Pius IV. wieder zurück am 26. August 1562, und verordnete ganz allgemein, daß in den General-Congregationen die Procuratoren, auch wenn sie nicht Prälaten seien, zugelassen werden, aber hinter allen andern Mitgliedern sitzen müßten und nicht sprechen dürften, außer auf Befragen. Bei den Congregationen der Theologen aber sollten sie wie alle Andern ein Votum consultativum haben. — So berichtet der Generalsekretär des Trienter Concils, Bischof Masarelli in seiner Einleitung zu den noch ungedruckten Trienter Protokollen. Auch Pallavicino erzählt das Gleiche.

10. Andere Cleriker, namentlich Diakonen, wurden auf den Synoden als Sekretäre, Notare u. dgl. verwendet (z. B. zu Ephesus und zu Chalcedon, bei Mansi, T. IV. p. 1130 sqq. T. VI. p. 583 oben und 586 unten. Hard. T. I. p. 1355 sqq. und T. II. p. 67. 70 71 sqq.); und sie hatten, namentlich ihr Chef, der Primicerius Notariorum, oft nicht unbedeutenden Einfluß, wenn ihnen gleich kein Votum zustand. Die Einen dieser Notare waren officiell und dienten der Synode selbst; es konnte aber auch jeder einzelne Bischof seinen eigenen Notar oder Sekretär mitbringen, und durch ihn Notate und Protokolle über die Sitzungen machen lassen, und nur auf der Räubersynode duldete der gewaltthätige Dioscur keine andere als seine Notare, und die einiger Freunde (Mansi, T. VI. p. 623. Hard. T. II. p. 93). Nach der Natur der Sache steht wohl nichts im Wege, auch Laien zu solchen

Kanzleigeschäften zu verwenden, und von Aeneas Sylvius wissen wir bestimmt, daß er schon als Laie der Synode von Basel solche Dienste geleistet habe. Zudem ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die Secretarii divini consistorii, die bei alten Synoden vorkamen, z. B. zu Chalcedon, Sekretäre des kaiserlichen Staatsraths, also wohl Laien waren.[1])

11. Zur Berathung wurden fortwährend bei den Concilien, sowohl den allgemeinen als den kleineren, außer den Bischöfen auch andere Geistliche, namentlich Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes,[2]) auch Deputirte der Kapitel und Klostervorsteher beigezogen, ja den Bischöfen sogar befohlen, solche Gehülfen und Rathgeber mit zur Synode zu bringen. So von dem spanischen Concil zu Tarragona im J. 516, c. 13. (Mansi, T. VIII. p. 543. Hard. T. II. p. 1043.) Dabei galt ganz unzweifelhaft der Grundsatz, daß nur den Bischöfen, als denen, die der h. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, eine entscheidende, allen Andern nur eine berathende Stimme zustehe, wie dieß die Synoden von Rouen im J. 1581 und Bordeaux vom J. 1583 und 1624 ausdrücklich theils ganz allgemein (Hard. T. XI. p. 132), theils in specie in Betreff der Deputirten der Kapitel, der Titular- und Commendaturäbte erklärten (Hard. T. X. p. 1264 und 1379). Uebrigens war man in Betreff der Aebte zweifelhaft, ob sie den Bischöfen gleichzustellen seien oder nicht, und in verschiedenen Gegenden und Zeiten herrschte verschiedene Praxis. Daß in der alten Kirche den Archimandriten, auch wenn sie Priester waren, kein Stimmrecht zustand, haben wir oben gesehen. Dagegen sagt eine Londoner Synode unter dem berühmten Erzb. Dunstan von Canterbury im J. 1075: „außer den Bischöfen und Aebten darf in den Concilien Niemand das Wort ergreifen ohne Erlaubniß des Erzbischofs" (Mansi, T. XX. p. 452. Hard. T. VI. P. I. p. 1556). Hier werden offenbar die Aebte den Bischöfen als Synodalmitglieder gleichgestellt, und sie haben auch die Akten dieser Synode gleich den Bischöfen unterzeichnet. Ebenso unterschrieben Aebte auch auf andern Synoden, z. B. auf der 8. Synode zu Toledo im J. 653 (Mansi, T. X. p. 1222. Hard. T. III.

1) Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. Bd. I. S. 149.

2) So wurde Thomas von Aquin von Papst Gregor X. zur 14ten allg. Synode berufen.

p. 967); zu Pontion in Frankreich im J. 876: zu Pavia, Cabillon und anderwärts (Mansi, T. XVII. p. 314. 275. 318. 330. Hard. T. VI. P. I. p. 138. 169. 174. 180); während wieder bei manchen gleichzeitigen sowohl als frühern und spätern Concilien nur Bischöfe oder Stellvertreter von Bischöfen unterzeichneten. So zu Epaon im J. 517, zu Lyon im J. 517, zu Ilerda und Valencia in Spanien im J. 524, zu Arles 524, Carthago im J. 525, Orange im J. 529, Toledo im J. 531, Orleans im J. 533, ferner zu Cabillon im J. 875, zu Bellovacum (Beauvais) im J. 875, zu Ravenna im J. 877, zu Tribur im J. 895. Ungefähr den Aebten gleich scheinen die Archidiaconen erachtet worden zu sein, indem sie nicht blos häufig als Stellvertreter ihrer Bischöfe auf den Synoden erscheinen, sondern manchmal, selbst wenn ihr Bischof persönlich anwesend war, doch auch eigens unterschrieben. So auf der genannten Synode zu London (Mansi, T. XX. p. 452. Hard. T. VI. P. I. p. 1557. vgl. ibid. p. 138.) Am Ende des Mittelalters war es allgemeine Ansicht, daß auch die Aebte und ebenso die Cardinalpriester und Cardinaldiakonen eine entscheidende Stimme auf den Synoden hätten, wie dieß der Geschichtschreiber der Basler Synode, Augustinus Patricius (ein Piccolomini aus dem 15ten Jahrh.) in Betreff der Aebte ausdrücklich ausspricht (Hard. T. IX. p. 1196). Er fügt bei, daß nur das Basler Concil sich die Anomalie erlaubt und auch andern Geistlichen volles Stimmrecht eingeräumt habe. Wir können beifügen, daß nach der Behauptung des berühmten Cardinals d'Ailly schon auf der Synode zu Pisa im J. 1409 die Doktoren der Theologie und des canonischen Rechts ein votum decisivum gehabt haben, und daß das Constanzer Concil durch seine Eintheilung in Nationen das Stimmrecht noch weiter ausdehnte. Es waren dieß jedoch Anomalien, und es trat nach Verlauf jener stürmischen Zeit der kirchenrechtliche Satz wieder in Geltung, daß nur die Bischöfe, Cardinäle und Aebte eine entscheidende Stimme haben sollten. Den Aebten gleichgestellt wurden dann natürlich auch die Generale jener weitverbreiteten Orden, welche solche Centralobern hatten (so zu Trient), in Betreff der Aebte aber unterschied man zwischen denen, welche wirkliche Jurisdiction besitzen, und den bloßen Titular- und Commendaturäbten. Den beiden letztern wurden nur vota consultativa zuerkannt, z. B. auf der Synode zu Rouen im J. 1581 und Bordeaux im J. 1583 (Hard. T. X. p. 1264 und 1379); ja erstere wollte sogar die Aebte

überhaupt nicht recht anerkennen, und eine spätere Synode zu Bordeaux im J. 1624 hat geradezu ausgesprochen, es sei eine erronea opinio, zu behaupten, praeter episcopos quosdam alios habere vocem decisivam in concilio provinciali (Hard. T. XI. p. 132.) Bezüglich dessen, was gegenwärtig Rechtens ist, sagt Ferraris (Bibliotheca canonica l. c. n. 30): Ex privilegio et consuetudine vocandi sunt ad Concilia generalia cum suffragio decisivo Cardinales etiam non episcopi, Abbates et Ordinum regularium generales. Zum jüngsten vatikanischen Concil waren außer den Cardinälen und Bischöfen auch die Abbates nullius, die infulirten Generaläbte ganzer Orden oder Congregationen (z. B. der Abt von Einsiedeln als Präses der helvetischen Benediktiner-Congregation), und die nichtinfulirten Generale und Generalvikare der regulirten Cleriker und Mönchsorden berufen und nahezu 50 auch anwesend gewesen. — Auch ein paar jüngst vom Papst confirmirte Bischöfe wohnten schon vor ihrer Consecration den Sitzungen bei, z. B. Freppel von Angers. Dagegen wurden nicht wie zu Trient berathende Theologen und Canonisten zum Concil beigezogen, auch die Vota der vor Eröffnung des Concils versammelten Consultoren zu demselben in keiner Beziehung gesetzt. In Trient aber waren nicht blos aus der Zahl der Prälaten selbst zwei Congregationen: Praelatorum *theologorum* und *canonistarum* bestellt, sondern auch die theologi minores (Nichtprälaten) zu vielfacher Thätigkeit beigezogen. Sie hatten namentlich die Vorberathung und Vorbereitung in dogmatischen Fragen. Der Generalsecretär des Tridentiniums, Bischof Masarelli, sagt darüber (a. a. O.): Mos fuit in sacro Concilio Trid. tam sub Paulo III. quam Julio III. et Pio IV. P. M. perpetuo observatus, ut cum de dogmatibus fidei agendum esset, primum articuli inter catholicos et haereticos controversi ex eorum libris colligerentur: qui antequam patribus proponerentur, exhibebantur disputandi ac discutiendi theologis minoribus... His igitur theologis per aliquot dies ante articuli, super quibus sententias dicturi erant, exhibebantur unacum quibusdam interrogatoriis, ad quae pro faciliori et aptiori ipsius dogmatis examinatione respondere tenerentur etc. Die Verhandlungen und Disputationen dieser Theologen waren öffentlich und es konnte dabei anwohnen, wer wollte. — In Betreff der Provinzialsynoden, wer dabei zu berufen sei und Stimmrecht habe, vgl. Ferraris, Bibl. can. s. v. *Concilium* Art. II. und die Abhandlung

De conciliorum provincialium convocatione in Moy, Archiv. für K.-R. Bd. III. Hft. 5. S. 331.

12. Schon oben sahen wir, daß zu Cyprians Zeit sowohl in Afrika als Italien auch Laien bei Synoden anwesend sein durften. Dieß dauerte auch später noch fort. So verordnete z. B. die spanische Synode zu Tarrogona im J. 516, daß die Bischöfe außer den Geistlichen auch gläubige Söhne aus dem Laienstande auf die Synoden mitbringen sollten (Mansi, T. VIII. p. 543. Hard. T. II. p. 1043). Der Erzbischof Viventiolus von Lyon aber sagt in seinem Schreiben, worin er eine Synode nach Epaon im J. 517 berief: laicos permittimus interesse, ut quae a solis Pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere. Außerdem sollten die Laien auch ihre Klagen gegen die Aufführung der Geistlichen hier vorbringen dürfen, indem sie das Recht hätten, gutgesittete Priester zu wünschen (Mansi, T. VIII. p. 556. Hard. T. II. p. 1046). Weiterhin spricht die vierte toledanische Synode vom J. 633 Can. 4. ausdrücklich davon, daß auch Laien zu den Concilien eingeladen werden dürften (Mansi, T. X. p. 617. Hard. T. III. p. 580), und ebenso treffen wir angesehene Laien auf der 8ten Synode zu Toledo im J. 653 (Mansi, T. X. p. 1223. Hard. T. III. p. 968) und auf der zweiten zu Orange im J. 529 (Mansi, T. VIII. p. 719. Hard T. II. p. 1102). Ja auf englischen Synoden finden wir sogar Aebtissinnen, wie bei der Collatio Pharensis oder Synode von Whitby im J. 664, wo es sich um die Osterfeier, Tonsur u. A. handelte, die Aebtissin Hilda, und auf der etwas spätern Synode am Nithflusse in Northumberland die Aebtissin Aelfleda, die Nachfolgerin der Hilda (Mansi, T. XI. p. 68 T. XII. p. 170 E. Hard. T. III. p. 993 und 1826 E. Vgl. Schrödl, das erste Jahrhundert der engl. Kirche, S. 120 und 271 und Salmon, traité de l'étude des Conciles etc. Paris 1726. p. 844). Diese Anwesenheit von Aebtissinnen (aus königlichem Geschlechte) ist allerdings ein unicum, selbst wenn diese Versammlungen nichts anderes als Concilia mixta waren, wofür sie Salmon l. c. erklärt; daß aber angesehene und wohlunterrichtete Laien bei Provinzialsynoden ohne Anstand zugezogen werden können, hat die congregatio interpret. concil. durch Dekret vom 22. April 1598 ausdrücklich ausgesprochen, und ebenso weist das Caeremoniale episcoporum hierauf hin, wenn es von den Sitzen spricht, welche man bei Provinzialsynoden

auch für die anwesenden Laien bereiten solle (Benedict. XIV. de synodo dioec. lib. III. c. 9. n. 7). Pignatelli ermahnt die Bischöfe, mit solchen Einladungen von Laien vorsichtig zu sein (ibid.), aber noch im J. 1736 wohnten sehr viele weltliche Magnaten dem großen maronitischen Concil bei, welches Joseph Simon Assemani als päpstlicher Legat abhielt (Benedict. l. c. n. 5). Bei manchen Synoden unterschrieben die anwesenden Laien, bei andern und zwar weitaus den meisten enthielten sie sich der Unterschrift. Insbesondere unterzeichneten sie bei der angeführten maronitischen Synode und bei der zweiten zu Orange, sowie der 8ten v. Toledo (ll. cc.). Daß diese Laien nur als Zeugen und Rathgeber, oder auch als Kläger zugelassen waren, erhellt aus der oben angeführten Stelle, die Synode von Epaon betreffend. Auffallend dabei ist nur, daß die zu Orange anwesenden Laien mit der Formel consentiens subscripsi gerade wie damals die Bischöfe unterzeichneten, während sich letztere sonst der Worte definiens subscripsi, Priester, Diakonen und Laien aber meist blos des einfachen subscripsi bedienten. — Anders war natürlich die Stellung der Laien auf den conciliis mixtis, deren Charakter es mit sich brachte, daß neben den Prälaten auch die weltlichen Großen des Reichs als vollberechtigte Mitglieder erschienen. S. oben S. 5.

13. Uebrigens ist bei der großen Anzahl von Mitgliedern der meisten Synoden und bei der großen Verschiedenheit der Bildung, der Richtung, des Charakters und der Interessen selbst unter den Bischöfen nicht zu wundern, wenn die Debatten oft hitzig und leidenschaftlich wurden und manches Menschliche sich einschlich, so daß Gregor von Nazianz, als er auf der 2ten allgemeinen Synode viel Unangenehmes erfahren hatte, sich zu bittern Klagen über die Synoden hinreißen ließ. „Ich fliehe, sagt er, jede Versammlung von Bischöfen, weil ich noch nie gesehen habe, daß eine Synode ein gutes Ende genommen oder die Uebelstände aufgehoben statt vermehrt hätte; denn es regieren daselbst... unbeschreibliche Streit- und Herrschsucht." [1]) Es war dieß die Sprache eines gereizten und verletzten Gemüthes; und wenn man ruhig und billig urtheilen will, wird man einstimmen in die Worte eines der bedeutendsten neueren protestantischen Kirchenhistoriker: „Bei all diesen Ausbrüchen der menschlichen Leidenschaft (wie sie auf Concilien

1) Greg. Naz. ad Procopium, ep. 111. (früher 55), vgl. meine Abhdln. über Gregor v. Naz. im Freiburger Kirchenlex. Bd. IV. S. 741.

vorkamen) dürfen wir nicht übersehen, daß der Herr die Ruder des Schiffs der Kirche führte und durch alle wilden Wogen und Stürme hindurch rettete. Der Geist der Wahrheit, der nie von ihr weichen soll, siegte immer zuletzt über den Irrthum und verherrlichte sich auch durch schwache Werkzeuge."[2])

14. Unter den Laien, die wir auf Synoden treffen, ragen besonders die Kaiser und Könige hervor. Seit die römischen Kaiser das Christenthum angenommen, wohnten sie den großen, namentlich allgemeinen Synoden theils persönlich, theils durch Stellvertreter und Commissäre bei. So war bei dem ersten allg. Concil Constantin d. Gr. persönlich anwesend (Euseb. Vita Const. III. 10.), zu dem dritten schickte Theodosius II., zum vierten Kaiser Marcian seine Stellvertreter und überdieß fand sich letzterer bei der sechsten Sitzung des Concils von Chalcedon sammt seiner Gemahlin Pulcheria persönlich ein (Mansi, T. IV. p. 1119. T. VI. p. 563. T. VII. p. 129. Hard. T. I. p. 1346. T. II. p. 53 und 463). Ebenso wohnte Kaiser Constantin Pogonatus dem sechsten allgemeinen Concil bei (Mansi, T. XI. p. 210. Hard. T. III. p. 1055), zu dem siebenten schickten wieder Irene und ihr Sohn Constantin Porphyrogenitus nur Stellvertreter, während bei dem achten Kaiser Basilius Macedo theils persönlich, theils durch Stellvertreter betheiligt war (Mansi, T. XII. p. 1000. T. XIII. p. 502. 728. T. XVI. p. 18. 81. 157. Hard., T. IV. p. 34. 534. 745 und T. V. p. 764. 823 und 896). Nur bei der zweiten und fünften allg. Synode treffen wir weder die Kaiser selbst noch ihre Stellvertreter, wohl aber waren damals die Kaiser (Theodosius d. Gr. und Justinian) in der Synodal-Stadt, Constantinopel, anwesend und in stetem Verkehre mit der Synode.

Wie wir sehen, waren dieß lauter allgemeine Synoden in Glaubensangelegenheiten, bei welchen sich auch die Kaiser einfanden. Papst Nikolaus I. beruft sich in seinem Schreiben an Kaiser Michael vom J. 865 (bei Mansi, T. XV. p. 200. Hard. T. V. p. 158 und im Corp. jur. can. c. 4. dist. 96) ausdrücklich auf diese Thatsache, und folgert daraus, daß alle andern Synoden ohne Gegenwart des Kaisers oder seiner Stellvertreter statt haben sollten. In Uebereinstimmung mit ihm erklärte wenige Jahre später die achte allg. Synode (Regula 17 und Can. 12), es sei falsch zu behaupten, daß

2) Dr. Schaff in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. VIII. Hft. 2. S. 346.

ohne Anwesenheit des Kaisers keine Synode gehalten werden dürfe, vielmehr sei faktisch, daß die Kaiser nur den allg. Concilien angewohnt hätten, und endlich wäre es auch gar nicht recht, wenn weltliche Fürsten Zuschauer bei Aburtheilung von Geistlichen (auf Provinzialsynoden 2c.) sein wollten (Mansi, T. XVI. p. 171. 406. Hard T. V. p. 907 und 1103). Man hätte beifügen können, daß es schon die Bischöfe des vierten Jahrhunderts heftig tadelten, als Constantin d. Gr. der Synode von Tyrus im J. 335 einen kaiserl. Commissär beigab (Athanas. Apolog. contra Arian. n. 8). Im Abendlande dagegen wohnten die Könige auch den Nationalsynoden an, so der spanisch-westgothische König Sisenand dem 4ten Concil von Toledo im J. 633 und König Chintilan dem fünften toledanischen im J. 638 (Mansi, T. X. p. 615. 653. Hard. T. III. p. 578. 597), Carl d. Gr. dem Concil von Frankfurt im J. 794 (Mansi, T. XIII. p. 884. Hard. T. IV. p. 882), zwei angelsächsische Könige der schon erwähnten collatio Pharensis im J. 664. Fürstliche Commissäre aber treffen wir z. B. auf der achten und neunten Synode von Toledo im J. 653 und 655. In späteren Zeiten jedoch gewann der Grundsatz, daß die Fürsten nur den allg. Synoden persönlich oder durch Stellvertreter anwohnen dürften, immer mehr Geltung. So treffen wir den König Philipp d. Schönen von Frankreich auf der 15ten allg. Synode zu Vienne im J. 1311, den Kaiser Sigismund auf den Concilien von Constanz und Basel und die Stellvertreter (Oratores) vieler Fürsten auf diesen so wie auf der Trienter Synode. Dagegen haben Pius IV. und V. verboten, daß der Provinzialsynode zu Toledo ein königlicher Commissär anwohnen dürfe. Ihr Verbot kam zu spät. Als aber im J. 1582 eine toledanische Provinzialsynode wieder in Anwesenheit eines königl. Commissärs abgehalten worden war, hat Rom (die congregatio concilii) die Bestätigung der Beschlüsse derselben auf so lange verweigert, bis man den Namen des königl. Commissärs aus den Akten tilge. Der Erzbischof von Toledo, Cardinal Quiroga, wollte dagegen geltend machen, daß solche Commissäre auch auf alten spanischen Synoden anwesend gewesen seien, aber Rom beharrte bei dem Satze, außer den allg. Concilien, ubi agitur de fide, reformatione et pace, dürfen keine landesherrlichen Commissäre anwesend sein (Benedict. XIV. de synodo dioeces. lib. III. c. 9. n. 6). Daß auf den spätern allg. Synoden diese Anwesenheit der Fürsten oder ihrer Stellvertreter

keine andere Bedeutung hatte, als die Synode zu beschützen, ihr Ansehen zu erhöhen und ihr die besondern Wünsche der einzelnen christlichen Staaten und Länder nahe zu legen, unterliegt keinem Zweifel. Schon der berühmte Cardinal d'Ailly sprach dieß deutlich aus (bei Benedict. XIV. l. c. n. 1), und es hat auch faktisch kein Fürst oder fürstlicher Orator ein Stimmrecht (wenn er nicht etwa Bischof ist). Aber in Betreff der ältesten allg. Synoden wird nichts Geringeres behauptet, als daß die Kaiser die Präsidenten gewesen seien, und es führt uns dieß auf die weitere Hauptfrage nach dem Vorsitze bei den Synoden.

V. Wie bei einer Diöcesansynode dem Bischof, bei einer Provinzialsynode dem Metropoliten (sede metrop. vacante dem ältesten Suffraganbischof), bei einem Nationalconcil dem Primas oder Patriarchen, so gebührt nach der Natur der Sache der **Vorsitz** bei einem allgemeinen Concil dem allgemeinen Kirchenoberhaupte, dem Papste, und es ist dieß so sehr an sich klar, daß auch die Vertreter des Episcopalsystems, welche dem Papste nur einen primatus honoris zuschreiben, doch sein Recht, allgemeinen Synoden zu präsidiren, nicht bestreiten. Es kann aber der Papst dies Präsidium in eigener Person führen oder sich durch Legaten vertreten lassen, was auch sehr häufig geschah. Gegen dieses Papalrecht des Vorsitzes auf allgemeinen Synoden haben die Reformatoren die Einwendung vorgebracht, die Kirchengeschichte zeige deutlich, daß mehreren der acht ersten Concilien die Kaiser präsidirt hätten. Es konnte ihnen in der That auch nicht schwer werden, Belege für ihre Behauptung beizubringen, zumal Papst Stephan V. selbst schreibt, auf der ersten Synode von Nicäa habe Kaiser Constantin präsidirt (Mansi, T. XVI. p. 423. Hard. T. V. p. 1119 oben), und die alten Concilienakten auch sonst öfter von einem Vorsitz des Kaisers oder seiner Stellvertreter sprechen. Aber alle scheinbar noch so gefährlichen Einwendungen gegen unsere These verlieren ihre Kraft, sobald man nur den Thatbestand bei den alten Concilien genauer in's Auge faßt und gebührend zu unterscheiden beliebt.

Beginnen wir mit der 8ten allgemeinen Synode, als der letzten von denjenigen, die hier in Frage kommen (die letzte morgenländische), um von da bis zum 1sten allgemeinen Concilium aufzusteigen.

1. Papst Hadrian II. schickte seine Legaten zur 8ten allgemeinen Synode mit der ausdrücklichen schriftlichen Erklärung an den Kaiser

Basilius, daß dieselben den Vorsitz zu führen hätten (Mansi, T. XVI. p. 22 C. u. 314 B. Hard. T. V. p. 768 E. u. 1030). Die Legaten Bischof Donatus von Ostia, Bischof Stephan von Nepesina und Diakon Marinus von Rom lasen dies Schreiben der Synode vor, nicht die geringste Einwendung wurde gemacht, im Gegentheil faktisch in den Protokollen ihre Namen überall vorangestellt, von ihnen auch die Dauer der einzelnen Sitzungen bestimmt, die Erlaubniß zu Vorträgen und zur Vorlesung von Aktenstücken, die Einführung weiterer Personen genehmigt, die Fragen gestellt u. dgl. (Mansi, T. XVI. 37. 38. 41 sqq. Hard. l. c. p. 782. 783. 785. 786 sqq.). Kurz sie erscheinen in den ersten 5 Sitzungen ganz unstreitig als die Präsidenten der Synode. Bei der 6ten und den folgenden Sitzungen aber fand sich auch der Kaiser Basilius mit seinen Söhnen Constantin und Leo ein, und erhielt, wie die Akten sagen, den Vorsitz (Mansi, T. XVI. p. 81. 96. 151. 398. Hard. T. V. p. 823. 838. 896 u. 1098). Allein dieselben Aktenstellen unterscheiden sogleich den Kaiser und seine Söhne wieder sehr genau von der Synode, indem sie nach Nennung der Erstern also fortfahren: conveniente sancta ac universali synodo. Sie rechnen somit den Kaiser ꝛc. nicht zur Synode selbst, unter den Mitgliedern der Synode aber führen sie beharrlich die päpstlichen Legaten zuerst auf. Diese sind es, welche auch bei diesen spätern Sitzungen die Gegenstände, die vorkommen sollen, bestimmen (Mansi, l. c. 159 unten, Hard. l. c. p. 898), auch die Akten zuerst unterzeichnen, und zwar ausdrücklich als praesidentes der Synode, während der Kaiser, zum deutlichen Zeichen daß er sich nicht als den eigentlichen Präsidenten betrachtete, erst hinter allen Bischöfen unterschreiben wollte. Die päpstlichen Legaten baten ihn, seinen und seiner Söhne Namen obenan zu stellen, allein er wies dies entschieden zurück, und ließ sich endlich nur bestimmen, hinter den Abgeordneten des Papstes und der orientalischen Patriarchen und vor den übrigen Bischöfen zu unterzeichnen (Mansi, l. c. p. 188 bis 190 u. 408 sqq. Hard. l. c. p. 921 bis 923 u. p. 1106). Hiemit stimmt zusammen, daß Papst Hadrian II. in seinem Schreiben an den Kaiser diesen darüber belobt, daß er nicht als judex, sondern nur als Zeuge und Beschützer (conscius und obsecundator) bei dieser Synode anwesend gewesen sei (Mansi, T. XVI. p. 206 B. Hard, T. V. p. 939 A.). Noch weniger als die Kaiser selbst, führten die kaiserlichen Commissäre, die der Synode anwohnten, einen Vorsitz, indem sie

in allen Sitzungsprotokollen erst hinter den Stellvertretern der Patriarchen, aber vor den übrigen Bischöfen aufgeführt werden (Mansi, T. XVI. p. 18. 37. 44 sqq. Harduin, l. c. p. 764. 782. 788 sq.), und schließlich die Akten gar nicht unterzeichneten. Dagegen kann man sagen, daß die Patriarchen des Morgenlandes, Ignatius von Constantinopel und die Stellvertreter der andern orientalischen Patriarchen gewissermaßen an dem Präsidium participirt hätten, indem sie immer mit den römischen Legaten gemeinsam genannt, und von den andern Metropoliten und Bischöfen genau unterschieden werden. Sie bilden mit den römischen Legaten so zu sagen das Direktorialbüreau, bestimmen in Gemeinschaft mit diesen die Geschäftsordnung (Mansi, l. c. 159 E. u. 178 E. Hard., l. c. p. 898 D. und p. 912 C), verordnen gemeinsam mit jenen, wer eintreten solle (Mansi, l. c. p. 18 C. Hard., l. c. p. 764 E), unterschreiben, wie die Legaten, vor dem Kaiser, und werden in den Protokollen und einzelnen Sitzungen stets vor den kaiserlichen Commissären aufgeführt. Allein alles dies zugegeben, nehmen doch die päpstlichen Legaten unverkennbar den ersten Platz ein, indem sie immer zuerst genannt werden, auch zuerst unterschreiben, und was wohl zu beachten, bei der Schlußunterzeichnung die Formel huic sanctae et universali synodo praesidens gebrauchen, während Ignatius von Constantinopel und die Stellvertreter der andern Patriarchen sich kein Präsidium zuschreiben, sondern nur mit den Worten: sanctam hanc et universalem synodum suscipiens, et omnibus quae ab ea judicata et scripta sunt concordans, et definiens subscripsi. Wie sich hier zwischen ihnen und den päpstlichen Legaten ein merklicher Unterschied zeigt, so finden wir aber auch anderseits eine beachtenswerthe Differenz zwischen ihrer Unterschrift und der der andern Bischöfe. Letztere haben nämlich sämmtlich wie der Kaiser nur mit den Worten suscipiens (synodum) subscripsi unterzeichnet, ohne Beifügung des sonst üblichen definiens, womit gewöhnlich das votum decisivum angezeigt wurde (Mansi, T. XVI. p. 189 sq. Hard., T. V. p. 923).

2. Bei allen Sitzungen der 7ten allgemeinen Synode werden unter den Anwesenden zuerst die päpstlichen Legaten, der Archipresbyter Petrus und der Abt Petrus, hinter ihnen der Erzbischof Tarasius von Constantinopel und die Stellvertreter der andern Patriarchen, darauf die übrigen Bischöfe und zuletzt die kaiserlichen Commissäre aufgeführt

(Mansi, T. XII. p. 992 sqq. Hard., T. IV. p. 28 sqq.). In derselben Reihe wurden auch die Beschlüsse unterschrieben, nur nahmen die kaiserlichen Commissäre an der Unterzeichnung keinen Antheil (Mansi, T. XIII. p. 379 sq. u. 736 sq. Hard., l. c. p. 455 sqq. u. p. 748). Der 8ten und letzten Sitzung aber, welche zu Constantinopel in dem Palaste Magnaura abgehalten wurde, wohnten die Kaiserin Irene und ihr Sohn als Ehrenpräsidenten bei und unterzeichneten hier die Beschlüsse der sieben ersten Sitzungen, welche bereits schon von den Bischöfen unterschrieben waren (Mansi, T. XIII. p. 414. 415 D.E. Hard., T. IV. p. 483. 486). Nach einer lateinischen Version der Akten dieser Synode hätten auch diesmal nur die päpstlichen Legaten, der Bischof von Constantinopel und die Stellvertreter der andern morgenländischen Patriarchen sich des Beisatzes definiens bei ihrer Unterschrift bedient, ebenso wie auf der 8ten Synode (Mansi, l. c. p. 730 sq. Hard., l. c. p. 748 sq.); die griechischen Akten dagegen fügen hier auch bei den gewöhnlichen Bischöfen das ὁρίσας bei (Mansi, l. c. p. 379 sqq. Hard., l. c. p. 457 sqq.). Uebrigens dürfen wir nicht verschweigen, daß trotz des Präsidiums der päpstlichen Legaten der Erzbischof Tarasius von Constantinopel eigentlich die Geschäftsführung auf dieser Synode besorgt habe.

3. Bei der 6ten allgemeinen Synode war wieder der Kaiser (Constantin Pogonatus) persönlich sammt mehreren hohen Staatsbeamten gegenwärtig. Die Sitzungsprotokolle nennen ihn als Präsidenten, und führen unmittelbar hinter ihm seine Beamten auf. Dann aber gehen sie zur Aufzählung der eigentlichen Synodalmitglieder mit der Formel über: „συνελθόσης δὲ καὶ ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου κτλ.“ unterscheiden dadurch wieder (wie oben) den Kaiser und seine Beamten von der Synode und führen dann als die ersten Mitglieder dieser selbst die päpstlichen Legaten, die Priester Theodor und Georg und den Diakon Johannes auf (Mansi, T. XI. p. 210. 218. 222. 230. Hard., T. III. p. 1055. 1061. 1065. 1072). Ebenso unterschrieben diese Legaten die Concilienakten zuerst, der Kaiser aber unterzeichnete am Schlusse, hinter allen Bischöfen, und zwar, wie ausdrücklich gesagt wird, um der von der Synode gegebenen Erklärung mehr Kraft zu geben, und sie zu bestätigen, mit der Formel legimus et consensimus (Mansi, T. XI. p. 639. 655. 682. Hard., III. p. 1402. 1414.

1435). Er unterschied sich also auch hiedurch wieder von der eigentlichen Synode, wobei jedoch nicht geläugnet werden will, daß der Kaiser und seine Bevollmächtigten mehrfach auch den Geschäftsgang der Synode leiteten (Mansi, l. c. p. 214 sq. 219 sqq. 226 sq. 231. 518 C.D. 523. 543. 547. 550 B. Hard., l. c. p. 1059. 1063. 1066. 1070. 1303 A. 1307. 1326. 1327).

4. Daß bei der 5ten allgemeinen Synode weder der Kaiser (Justinian), noch auch der Papst oder ein Legat des letztern anwesend gewesen sei, wurde bereits oben (S. 13 u. 27) angeführt, und es präsidirte deßhalb der Erzbischof Eutychius von Constantinopel (Mansi, T. IX. p. 387. Hard., T. III. p. 202).

5. Von großer Wichtigkeit ist für die vorliegende Frage das 4te allgemeine Concil. Schon am 24. Juni 451 meldete Papst Leo d. Gr. dem Kaiser Marcian, daß er den Bischof Paschasinus von Lilybäum in Sicilien zu seinem Legaten ernannt habe und daß es diesem zu komme, an seiner Statt der Synode zu präsidiren (praedictum fratrem et coepiscopum meum vice mea Synodo convenit praesidere [1]). Sofort hat der genannte Legat Paschasinus in seinem und seiner Collegen Namen (denn Leo gesellte ihm noch zwei weitere Legaten, den Bischof Lucentius und den Priester Bonifacius bei) in der dritten Sitzung von Chalcedon geäußert: nostram parvitatem huic sancto concilio pro se praesidere praecepit, scil. Papa Leo (Mansi, T. VI. p. 986 oben. Hard., T. II. p. 310). Bald darauf schrieb Leo an die Bischöfe von Gallien, von seinen Legaten sprechend: fratres mei, qui vice mea orientali synodo praesederunt [2]). Dasselbe behauptete nachmals Papst Vigilius, indem er in einem an die ganze Kirche gerichteten Circularschreiben ohne alle Bedenklichkeit äußerte: cui sanctae recordationis decessor noster Papa Leo per legatos suos vicariosque praesedit (Mansi, T. IX. p. 53. Hard., T. III. p. 5). Noch wichtiger ist, daß das chalcedonensische Concil selbst in seinem Synodalschreiben an Papst Leo ausdrücklich sagt: ὧν (nämlich der versammelten Bischöfe) σὺ μέν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχεσι, d. h. „in deinen Stellvertretern hast du über die Mitglieder der Synode

1) Leonis ep. 89. p. 1062. T. I. ed. Ballerin. Daß Leo damit ein Recht ausgesprochen und nicht blos eine Bitte um das Präsidium an den Kaiser gestellt habe, zeigt Petrus de Marca, de concord. sacerdotii et imp. lib. V, 6.

1) Leonis ep. 103. T. I. p. 1141 ed. *Baller.*

die Hegemonie geführt, wie das Haupt über die Glieder.“ [1]) Diese Zeugnisse, besonders das letzte, sind so gewichtig, daß für keinen Zweifel mehr Raum zu sein scheinen sollte. Und doch ist es auf der andern Seite faktisch, daß kaiserliche Commissäre auf der Synode zu Chalcedon den Ehrenplatz inne hatten, in der Mitte vor dem Gitter des Altares (Mansi, T. VI. p. 519. Hard., T. II. p. 66), daß sie in den Protokollen immer zuerst genannt werden (Mansi, l. c. p. 563. 938. Hard., l. c. p. 54. 274 sqq.), daß sie abstimmen ließen, die Gegenstände für die Geschäftsordnung bestimmten, die Sitzungen schlossen, also solche Funktionen übten, welche sonst dem geschäftsführenden Vorstand eines Collegiums zustehen (Mansi, l. c. p. 583. 586. 606. 618. 623. 655 D. 953. 974. Hard., l. c. p. 67. 70. 90. 94. 114. 271. 307). In der sechsten Sitzung in specie war Kaiser Marcian selbst gegenwärtig, stellte die Fragen und leitete die Geschäfte (Mansi, T. VII. 128. 129 sqq. Harduin, l. c. p. 486 sq.). So erscheinen denn in diesen Akten der Kaiser und seine Commissäre als die Präsidenten, und die päpstlichen Legaten nur als die ersten Votanten. Wie ist nun dieser scheinbare Widerspruch gegen die obigen Angaben zu lösen, und wie konnte das Concil von Chalcedon sagen, der Papst habe durch seine Stellvertreter die Hegemonie geführt? — Gerade jener Brief der Synode löset dieses Räthsel, indem sie eine Zeile später also fortfährt: *βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξήρχον*, d. h. „die gläubigen Kaiser präsidirten der guten Ordnung wegen, damit Alles in bester Ordnung verlief“ (Baller. T. I. p. 1089). In der That bezog sich das Präsidium der kaiserlichen Commissäre nur auf das Aeußere, auf die Oekonomie und Geschäftsordnung der Synode; in das Innere mischten sie sich nicht, überließen vielmehr hier den Beschluß der Synode allein, gaben namentlich über die Glaubensfragen gar keine eigene Stimme ab, und unterschieden wiederholt zwischen sich und dem Concil (z. B. Mansi, T. VII. p. 454 A. Hard., T. II. p. 643). Denselben Unterschied machen auch die Akten von Chalcedon. Sie führen zuerst die kaiserlichen Commissäre an und fahren dann also fort: „die heilige Synode aber kam zusammen“ ꝛc. (Mansi, T. VI. p. 566 A. Hard., l. c. p. 53). Dazu kommt noch, daß weder der

1) Mansi, T. VI. p. 147. Harduin, T. II. p. 655 sq. Unter den Briefen Leo's Nr. 98 p. 1089 T. I. ed. Baller.

Kaiser noch seine Commissäre die Akten von Chalcedon unterzeichneten, daß dagegen der erste päpstliche Legat nicht nur immer zuerst unterzeichnete, sondern wiederholt und auch in Anwesenheit des Kaisers selbst ausdrücklich beisetzte: synodo praesidens (Mansi, T. VII. p. 135 C. Hard., T. II. p. 467).

Wir erhalten somit das Resultat einer doppelten Vorstandschaft, ganz analog jener bekannten Aeußerung Constantins d. Gr.: „auch ich bin ein Bischof; ihr seid Bischöfe für die innern Angelegenheiten der Kirche (*τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας*), ich aber bin von Gott zum Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche bestellt (*ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος*[1]). Die büreaumäßige Leitung der Geschäfte, das Direktorium *τῶν ἔξω* sammt dem Ehrenplatze hatten die kaiserlichen Commissäre, die päpstlichen Legaten dagegen erfreuten sich, obgleich sie blos den Platz der ersten Votanten inne hatten, des Vorsitzes *κατὰ τὰ εἴσω*, des Vorsitzes der Synode, d. i. der Bischofsversammlung in specie, und führten in Abwesenheit der kaiserlichen Commissäre auch die Leitung der Geschäfte, so in der dritten Sitzung (Mansi, T. VI. p. 983 sqq. Hard., T. II. p. 310 sqq.).

6. Zu seinem Commissär bei der 3ten allgemeinen Synode zu Ephesus im J. 431 bestellte Kaiser Theodosius II. den Comes Candidian. Wie er selbst dessen Stellung zum Concil auffaßte, spricht er deutlich in dem an die versammelten Väter gerichteten Edikte also aus: „ich habe nun den Candidian, den hohen Comes sacrorum domesticorum an eure Synode abgesandt, aber an den Untersuchungen über die Dogmen soll er keinen Theil nehmen, denn es ist nicht erlaubt, daß, wer nicht dem Cataloge der heiligsten Bischöfe angehört, in die kirchlichen Erörterungen sich einmische (*ἀθέμιτον γὰρ, τὸν μὴ τῷ καταλόγῳ τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι*)"; im Folgenden gibt dann der Kaiser positiv die Bestimmung des Comes an, daß er nämlich die vielen Weltleute und Mönche, welche sich nach Ephesus überflüssiger Weise

1) Euseb. vita Const. lib. IV. c. 24. Daß unsere Auffassung der Worte *τῶν εἴσω* u. *τῶν ἐκτὸς* die richtige sei, zeigt — gegen Gieseler u. A. — Dr. Schaff, Prof. d. Theol. in Mercersbury in Pennsylvanien, in seiner Abhandlung „Ueber die ökumenischen Concilien mit Rücksicht auf Dr. Hefele's Conciliengeschichte", in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1863. Bd. VIII. S. 335. Gewöhnlich unterscheidet man eine praesidentia honoraria (des Kaisers) u. auctoritativa (der päpstl. Legaten).

hindrängen würden, abhalte, für die Ruhe der Stadt und Sicherheit der Synode sorge, aber auch dahin wirke, daß die Meinungsverschiedenheiten unter den Mitgliedern nicht in heftige Streitigkeiten ausarten, daß jeder seine Ansicht ungescheut und ungehindert sagen dürfe, und daß nach ruhiger und tumultloser Erwägung aller einzelnen Punkte ein gemeinsamer Entschluß von den Bischöfen gefaßt werde. Endlich müsse er verhindern, daß Jemand die Synode eigenmächtig verlasse oder daß eine andere theologische Streitfrage als die, um derenwillen die Synode berufen, oder irgend eine Privatangelegenheit angeregt werde und in Verhandlung komme (Mansi, T. IV. p. 1119. Hard., T. I. p. 1346 sq.).

Andererseits hatte der Papst Cölestin I. die beiden Bischöfe Arcadius und Projektus sammt dem Priester Philippus zu seinen Legaten bestellt und ihnen den Auftrag gegeben, sich ganz an Cyrill zu halten, und das Ansehen des apostolischen Stuhles zu wahren. Sie sollten der Versammlung anwohnen, aber in die Disputationen sich nicht mischen, vielmehr Richter sein über die Ansichten der Andern (Mansi, T. IV. p. 556. Hard., l. c. p. 1347). Schon früher aber hatte er den Cyrill zu seinem Stellvertreter in der Nestorianischen Sache ernannt und ihn ausdrücklich mit apostolischer Vollmacht umkleidet in seinem Schreiben an ihn vom 10. August 430 (bei Mansi, T. IV. p. 1019. Hard., l. c. p. 1323). Daß diese Vollmacht nur für die Verhandlungen vor dem Concil, nicht auch für dieses selbst gegolten habe, läßt sich um so weniger behaupten, als Cyrill in den Protokollen des Concils stets auch als Stellvertreter des Papstes (*διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας Κελεστίνου* bezeichnet und an die Spitze aller Mitglieder gestellt wird (Mansi, T. IV. p. 1123. Hard., T. I. p. 1353). In dieser Eigenschaft als Präsident veranstaltete Cyrill am 24. Juni 431 die erste Sitzung, der der Comes gar nicht beiwohnte. Auch leitete Cyrill den Geschäftsgang, theils persönlich, theils durch einen seiner Priester, Petrus, den er zum Primicerius Notariorum bestellte (Mansi, T. IV. p. 1127. 1207. 1211. Hard., l. c. pp. 1355. 1419. 1422). Eben so unterschrieb Cyrill die Akten der ersten Sitzung und das Absetzungsurtheil über Nestorius vor allen andern Bischöfen Mansi, T. IV. p. 1211. Hard., l. c. p. 1423).

In Folge dieses Beschlusses trat der Comes Candidian ganz direkt

als Gegner der Synode auf und als Protektor der antiochenischen Partei, die nun unter Johann von Antiochien ein eigenes Conciliabulum hielt. Cyrill dagegen veranstaltete am 10. Juli 431 die zweite Sitzung, der er abermals präsidirte, und wiederum bezeichnet ihn das Protokoll als Stellvertreter von Rom. Zu dieser zweiten Sitzung kamen auch die obengenannten weitern Legaten des Papstes (bei der ersten waren sie noch nicht anwesend), und führten nun in Gemeinschaft mit Cyrill, der auch in den Protokollen der folgenden Sitzungen noch immer päpstlicher Stellvertreter genannt wird, gemeinsam das Präsidium. Auch in der Unterschrift endlich steht Cyrill obenan; ihm folgt der Legat Arcadius, dann Juvenal von Jerusalem, diesem der andere Legat Projektus, sofort Bischof Flavian von Philippi, und erst nach diesem der dritte Legat, der Priester Philippus (Mansi, T. IV. p. 1363. Hard., l. c. p. 1527). Weiterhin bezeugen auch die andern alten Nachrichten einstimmig, daß Cyrill im Namen des Papstes Cölestin den Vorsitz geführt habe, so sagt Evagrius hist. eccl. I, 4: „Da man vermuthete, daß die Orientalen (Antiochener) gar nicht oder erst sehr spät kommen würden, traten die anwesenden Bischöfe zusammen (zur 1ten Sitzung). indem Cyrill auch die Stelle Cölestins von Rom vertrat." Papst Vigilius schreibt in seinem Constitutum (bei Mansi, T. IX. p. 62, Hard., T. III. p. 10), über die Synode von Ephesus: in qua in legatis suis atque vicariis, id est, beatissimo Cyrillo Alexandrinae urbis episcopo, Arcadio et Projecto episcopis et Philippo presbytero, beatissimus Coelestinus papa senioris Romae noscitur praesedisse.

Aehnlich drückt sich Bischof Mansuetus von Mailand im J. 679 in seinem Briefe an Kaiser Constantin Pogonatus aus: ubi sanctae memoriae Cyrillus Alexandrinae ecclessiae praesul auctoritate sedis apostolicae praeditus caput exstitit (Mansi, T. XI. p. 204. Harduin, T. III. p. 1052). An andern Stellen werden Papst Cölestin und Cyrill gemeinsam als die Präsidenten der dritten allgemeinen Synode genannt; so wiederholt, was besonders wichtig, in den Akten des 4ten allg. Concils: *ὡρισμένα ἐπὶ τῆς πρώτης Ἐφεσιακῆς συνόδου, ἧς καθηγηταὶ γεγόνασιν ὁ μακαριώτατος Κελεστῖνος, ὁ τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας πρόεδρος, καὶ ὁ μακαριώτατος Κύριλλος κ. τ. λ.* (Mansi, T. VII. p. 6 D. Hard., T. II. 401 A.). Ebenso: *ἧς ἡγεμόνες οἱ ἁγιώτατοι Κελεστῖνος*

καὶ Κύριλλος (Mansi, l. c. p. 109 B. Hard., l. c. p. 451 E.) Aehnlich sprachen sich Kaiser Marcian und die Bischöfe Armeniens in ihrem Schreiben an Kaiser Leo im 8ten Jahrhundert aus (Mansi, T. VII. p. 588. Harduin, T. II. p. 742). Diesen alten Zeugnissen gegenüber muß die Ansicht, als ob Cyrill in seiner Eigenschaft als Obermetropolit (Patriarch) an Alexandrien den Vorsitz geführt habe, als unhaltbar erscheinen.

7. Gehen wir sofort zur 2ten allgemeinen Synode über, so bestreiten wir nicht im Geringsten, daß bei ihr weder der Papst (Damasus), noch sein Legat den Vorsitz geführt habe, indem ja bekanntlich diese Synode gar nicht als ökumenische, sondern nur als Generalconcil der Kirche des Ostens beabsichtigt war. Im Anfange dieser Synode führte deßhalb der Erzbischof Meletius von Antiochien als der erste unter den anwesenden Hierarchen den Vorsitz, indem der ihm voranstehende Erzbischof von Alexandrien nicht gleich beim Beginn erschienen war. Wenn aber auch nach der Ankunft des Alexandriners und dem baldigen Tode des Meletius, doch nicht jener, sondern der Erzbischof von Constantinopel, Gregor der Nazianzener, und nach dessen Resignation sein Nachfolger Nektarius das Präsidium führte, so geschah dies durch Beschluß der Synode selbst, indem sie in ihrem 3ten Canon dem Bischof von Neu-Rom (Constantinopel) den Rang unmittelbar hinter dem des alten Roms anwies.

8. Nicht ohne Schwierigkeit ist die Entscheidung der Frage, wer der 1ten allgemeinen Synode zu Nicäa präsidirt habe, und man hat allen Scharfsinn aufgeboten und die gewagtesten Conjecturen ins Treffen geführt, um den Papste den Vorsitz wenigstens des ersten ökumenischen Concils zu entreißen. Vor allem wollte man den Präsidenten der Synode in dem Kaiser selbst erblicken, indem er deren Hauptverhandlungen mit einer feierlichen Rede eröffnete, auch fortwährend den Sitzungen beiwohnte und dabei den Ehrenplatz einnahm. Allein Eusebius, welcher als Augenzeuge über alles dieß referirt und ein so hoher Verehrer des Kaisers war, sagt ausdrücklich: „Darauf (d. i. nach gehaltener Rede) überließ der Kaiser das Wort den Vorsitzern der Synode (παρεδίδα τὸν λόγον τοῖς συνόδα προέδροις bei Euseb. vita Const. lib. III. c. 13). Hienach führte der Kaiser wohl ebenso wie Marcian in der 6ten Sitzung von Chalcedon (s. oben S. 34) ein Ehrenpräsidium; aber die Leitung der eigentlichen theologischen Ver-

handlungen überließ er der Natur der Sache nach den kirchlichen Häuptern der Synode. Außer dem eben angeführten Hauptzeugniß des Augenzeugen Eusebius sprechen hiefür noch folgende Momente: a) die Akten der Synode von Nicäa, soweit sie vorhanden, zeigen wohl die Unterschriften der Bischöfe, nicht aber die des Kaisers (Mansi, T. II. p. 692 sqq. Hard., T. I. p. 311. Näheres darüber unten in der Geschichte des Concils von Nicäa). Anderen Nachrichten zufolge hätte zwar auch Kaiser Constantin die Akten von Nicäa unterschrieben, aber hinter allen Bischöfen (Mansi, T. XVI. p. 188. 488 sq. Hard., T. V. p. 921 sq. 1106 vgl. oben S. 30), und gerade auch dieß beweist, daß er sich selbst nicht für den eigentlichen Präsidenten des Concils erachtete. b) Zudem war er nicht schon beim Beginn der Synode anwesend, und diese muß sonach, als er ankam, schon ihre Vorsitzer gehabt haben. Auf dasselbe weist auch die kurze Phrase des Eusebius: παρεδίδε... τοῖς προέδροις hin, d. h. den bereits vorhandenen, schon bekannten Vorsitzern übergab er die Leitung des Weitern. c) Als ihm mehrere Klagschriften von Bischöfen gegen einander übergeben worden waren, ließ er dieselben verbrennen mit der Erklärung: „es gezieme sich für ihn nicht, über Priester zu entscheiden" (Sozom. hist. eccl. I, 17). Endlich stimmen auch d) die oben (S. 35) angeführten Worten des Kaisers, er sei Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche, nur mit unserer Auffassung seiner Stellung zur nicänischen Synode überein.

Wer war denn aber wirklich deren Präsident? Manche wollten darin jenen Bischof erkennen, der dem Kaiser zunächst rechts saß und ihn bei seinem Eintritt in die Versammlung, wie Eusebius (vita Const. III, 11) erzählt, mit einer Rede begrüßte. Allein fürs Erste müssen es mehrere Vorsitzende gewesen sein, wie aus dem Plural προέδροις erhellt, und fürs Zweite ist nicht mit Gewißheit zu ermitteln, wer jene Anrede an den Kaiser gehalten habe. Nach der Ueberschrift des c. 11 im 3ten Buche der Euseb'schen vita Constantini, auch nach Sozomenus hist. eccl. I, 19 war dieß Eusebius der Kirchenhistoriker selbst; da er aber keinen apostolischen Stuhl inne hatte und nicht zu den großen Erzbischöfen (Patriarchen) gehörte, so kann er unmöglich den Vorsitz geführt haben. Daß er zur rechten Seite obenan saß, beweist keineswegs, wie die Magdeburger Centuriatoren meinten, daß er den Platz des Präsidenten inne gehabt habe, denn dieser sitzt

gewöhnlich in der Mitte, nicht auf einer Seite, und es ist sehr wahrscheinlich, daß die anwesenden Patriarchen (wir nennen sie so, wenn auch der Titel damals noch nicht üblich war) oder ihre Stellvertreter sämmtlich in der Mitte neben dem Kaiser saßen, Eusebius dagegen die Reihe der Metropoliten auf der rechten Seite eröffnete.

Anders wäre es bei Eustathius von Antiochien gewesen, welchem Theodoret (hist. eccl. I, 7) die Abhaltung der fraglichen Rede zuschreibt. Er war einer der großen Patriarchen, und einer seiner Nachfolger, Johann von Antiochien, nennt ihn in einem Schreiben an Proklus „den Ersten der Väter von Nicäa", und ebenso spricht sich die Chronik von Nicephorus aus [1]). Wollte man in ihm jedoch den einzigen Präsidenten des Nicänums erblicken, so würde einerseits wieder der Plural (τοῖς προέδροις) des Eusebius, andererseits der Umstand dagegen sprechen, daß der alexandrinische Patriarch den Rang noch vor dem antiochenischen hatte. Dazu kommt noch drittens, daß die nicänische Synode selbst in ihrem Schreiben an die alexandrinische Gemeinde (bei Socrat. I, 9) sagt: „ihr Bischof Alexander werde sie von den Synodalbeschlüssen näher unterrichten, da er von Allem was geschah, Leiter (κύριος) und Theilnehmer (κοινωνός) gewesen sei". Man müßte deßhalb mit Schröckh [2]) u. A. annehmen, Alexander und Eustathius hätten miteinander im Präsidium gewechselt und sie seien die von Eusebius angedeuteten πρόεδροι [3]). Allein abgesehen davon, daß der Ausdruck κύριος leichtlich blos ein sehr einflußreiches Mitglied und nicht gerade den Präsidenten bezeichnet, — so steht außerdem der Vermuthung Schröckhs noch die ausdrückliche Behauptung des Gelasius von Cyzikus, der im 5ten Jahrhundert eine Geschichte des Concils von Nicäa schrieb, entgegen: Osius habe die Stelle des Bischofs von Rom vertreten und sei sammt den beiden römischen Priestern Vito (Vitus) und Vincentius zu Nicäa gewesen" [4]). Aber Gelasius, sagt man, schrieb diese Worte mitten in einem größeren Passus, den er aus Eusebius

1) Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. VI. p. 272b ed. Brux. 1732.

2) Schröckh, Kirchengesch. Thl. V. S. 335.

3) Die Bischöfe von Jerusalem und Constantinopel können hier nicht in Betracht kommen, weil ihre Stühle erst später Patriarchalwürde erhielten.

4) Gelasius, volumen actorum concil. Nic. II, 5. Bei Mansi, T. II, 806 und Hard. T. I. p. 375.

entlehnte, und in einer Weise, als ob er auch sie aus Eusebius genommen habe. Bei Eusebius aber finden sie sich nicht und somit stehen sie in der Luft. Hiegegen ist zu bemerken, daß Gelasius den Bericht des Eusebius nicht sklavisch abschrieb, sondern da und dort Einschiebsel machte, d. i. Notizen einflocht, die ihm sonst irgendwoher bekannt geworden waren. So schob er gleich nach den Worten über Osius auch eine Nachricht über den Bischof von Byzanz ein, und veränderte etwas weiter unten in demselben Kapitel die von Eusebius angegebene Zahl von 250 Bischöfen ohne weiteres in die Zahl „dreihundert und darüber", ohne mit einer Sylbe anzudeuten, daß er das Wort des Eusebius nicht buchstäblich wiedergegeben habe. Dieß berechtigt uns zu der Annahme, Gelasius habe auch an unserer Stelle die ihm sonst zugekommene Notiz über Osius unbedenklich in die Worte des Eusebius eingeschaltet, keineswegs aber den Eusebius mißverstanden.

Wenn nun, auf Gelasius fußend, Baronius (ad ann. 325 n. 20) und andere katholische Kirchenhistoriker dem Bischofe Osius als dem Stellvertreter des Papstes die Ehre des Präsidiums zuwenden wollen, so werden sie in diesem Bemühen auch noch von andern Autoritäten unterstützt. Namentlich sagt Athanasius in seiner Apologia de fuga c. 5 über Osius: *ποίας γὰρ ἐ καθηγήσατο*, d. h. „welcher Synode hat er nicht präsidirt"[1]. Ganz ähnlich drückt sich Theodoret[2] aus: *ποίας γὰρ ἐχ ἡγήσατο συνόδου*. Für das Präsidium des Osius spricht weiterhin, daß Sokrates, wo er (I, 13) uns die Liste der wichtigsten Mitglieder der nicänischen Synode mittheilen will, sie in folgender Ordnung aufführt: „Osius, Bischof von Corduba; Vitus und Vincentius, Priester von Rom; Alexander, Bischof von Alexandrien; Eustathius, Bischof von Antiochien; Makarius, Bischof von Jerusalem". Man sieht, er hält die Rangordnung ein; aber nimmermehr hätte er den spanischen Bischof Osius den großen orientalischen Patriarchen vorgesetzt, wenn derselbe nicht die Stelle des ersten unter den Patriarchen vertreten hätte[3].

1) Athanasii Opera, ed. Patav. 1777. T. I. p. 255.

2) Hist. eccl. II, 15.

3) Man könnte einwenden, Sokrates nenne nach Makarius von Jerusalem noch den Bischof von Kynopolis (in Aegypten) und dieß Bisthum habe doch keinen hervorragenden Rang eingenommen. Hiegegen bemerkten jedoch schon die Ballerini mit Recht, Sokrates habe zuerst dem Range nach die Vertreter der Patriarchalstühle, von den übrigen Bischöfen aber nur Einen (als antesignanus der reliqui) namentlich aufführen wollen, und dazu denjenigen genommen, welcher in seiner Liste der Synodal-

Das Nämliche ergibt sich aus den Unterschriften des Nicänums. Es ist zwar unleugbar, daß die verschiedenen Codices derselben vielfach von einander abweichen, auch mancherlei Fehler und Auslassungen haben, wie schon Tillemont (l. c. p. 355) ausführlich gezeigt hat; aber das ist doch gewiß von Bedeutung, daß in allen Exemplaren, nicht eines ausgenommen, zuerst Osius und die zwei römischen Priester und erst nach diesen der Patriarch Alexander von Alexandrien ꝛc. unterschrieben haben. So in den beiden Subscriptionslisten bei Mansi, T., II. p. 692 und 697, Harduin, T. I. p. 311 und ebenso zweimal bei Gelasius.[1]) In den zwei letztern Listen unterschreibt Osius ausdrücklich im Namen der Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland, und die zwei römischen Priester erscheinen nur als seine Begleiter. In den beiden andern Unterschriften dagegen ist bei Osius kein Beisatz, daß er in des Papstes Namen handle, während dieß in Betreff der beiden Priester bemerkt wird, und es ist dieß nicht so auffallend als auf den ersten Anblick scheinen könnte; denn nur bei den Priestern, die an sich zur Unterschrift nicht berechtigt waren, mußte der Grund, warum sie doch unterzeichnen, angegeben werden. Bei dem Bischofe dagegen war dieß nicht nothwendig.

Daß Osius zuerst unterzeichnete, sucht Schröckh (a. a. O. S. 336) damit zu erklären, derselbe habe wegen des großen Ansehens, in welchem er beim Kaiser stand, eine so vorzügliche Stellung erhalten. Es ist dieß aber offenbar mehr als gesucht, denn die Bischöfe unterschrieben doch nicht nach der Gunstscala, und hätte diese entschieden, so wäre wohl Eusebius von Cäsarea auch unter die Ersten gekommen. Die Ordnung aber, in welcher die Unterschriften überhaupt erfolgten, ist für unsere Untersuchung von hoher Wichtigkeit. Sichtlich wurde durch-

---

Unterschriften zuerst kam, gleich nach dem Bischof von Alexandrien. Vgl. Ballerini, de antiq. collect. etc., bei Gallandi, de vetustis Canonum collectionibus T. I. p. 256.

1) Bei Mansi, II. p. 882 u. 927. u. Hard. T. I. p. 423 u. 451. Daß auch Sokrates eine ähnliche Liste der Unterschriften vor sich hatte, worin ebenfalls Osius und die römischen Priester zuerst standen, geht aus dem Obigen hervor. — Wir fügen noch bei, daß diese Listen, namentlich die großen, nur mehr lateinisch vorhandenen (Mansi, II, 692 sqq. Hard. T. I. p. 311 sqq.), zwar manche Fehler in Einzelheiten haben, aber im Ganzen doch unbezweifelt ächt sind. Vgl. Ballerini, l. c. p. 254 sqq.

gängig nach Provinzen unterzeichnet, so daß immer der Metropolit zuerst und nach ihm seine Suffragane unterzeichneten; darauf kam der Metropolit einer zweiten Provinz, wieder mit seinen Suffraganen u. s. f. Unter den Provinzen selbst scheint keine Rangordnung stattgefunden zu haben, so daß zuerst Alexandrien, dann Thebais und Libyen, darauf Palästina, sofort Phönizien und jetzt erst Antiochien 2c. folgte. Jeder Gruppe von Unterschriften ist dann immer auch der Name der Kirchenprovinz ausdrücklich vorangesetzt, nur bei Osius und den zwei römischen Priestern fehlt dieß. Sie unterschrieben zuerst und ohne Nennung eines Sprengels. Man möchte vielleicht sagen, die Synode, aus Griechen bestehend, habe ehrenhalber diese Abendländer zuerst unterschreiben lassen; allein dem steht im Wege, daß am Ende der Unterschriftslisten noch ein paar lateinische Kirchenprovinzen, welche vertreten waren, einzeln aufgeführt sind. So gut aber Gallien und Afrika ans Ende gesetzt wurden, so gewiß wäre auch Spanien in ihre Nähe locirt worden, wenn Osius blos als Vertreter Spaniens und nicht in höherer Eigenschaft anwesend gewesen wäre. Daß aber bei ihm und den zwei Priestern in der Unterschrift keine Provinz vorgesetzt wurde, weist eben dahin, daß sie nicht in einer partikulären Eigenschaft, als Vertreter einer Partikularkirche, sondern als die Vorsitzer der ganzen Synode funktionirten, und wir in ihnen die προέδροι des Eusebius zu erkennen haben. Für ihr Präsidium spricht auch die Analogie der andern allgemeinen Synoden, namentlich der ephesinischen, wo ebenfalls außer und vor den andern aus Italien gekommenen Legaten ein sonst hoch angesehener Bischof, Cyrill von Alexandrien (wie dießmal Osius), als päpstlicher Legat funktionirte.

Von den weitern als den acht ersten allgemeinen Concilien in der angegebenen Richtung zu sprechen, wäre überflüssig, indem gar kein Zweifel ist, daß allen spätern die Päpste oder ihre Legaten präsidirt haben, und wir schließen darum die Erörterung dieses Punktes mit der Bemerkung, daß, wenn auch auf einzelnen Nationalsynoden Kaiser oder Könige den Vorsitz führten (wie z. B. Carl d. Gr. auf der Synode zu Frankfurt im J. 794 und K. Cenulf im J. 799 auf der Synode zu Becanceld in England) dieß entweder nur ein Ehrenpräsidium war, oder die betreffenden Versammlungen zugleich staatliche und bürgerliche Verhältnisse als concilia mixta betrafen.

Eine Abweichung von der bei sämmtlichen allgemeinen Concilien in Betreff des Vorsitzes festgehaltenen Regel treffen wir bei der soge-

nannten Räubersynode des Jahres 449, deren wir deßhalb hier gedenken, weil sie zunächst als ökumenische war beabsichtigt worden. Bei ihr wurden, wie wir schon oben sahen, die päpstlichen Legaten zurückgedrängt und das Präsidium nach dem Willen des befangenen Kaisers Theodosius II. von Dioscur von Alexandrien geführt (Mansi, T. VI. p. 600, Hard. T. II. p. 80). Aber gerade das hiedurch veranlaßte Aufsehen und die spätere Erklärung der päpstlichen Legaten zu Chalcedon, daß jene Synode deßhalb ungültig sei (s. oben S. 7), beweisen, daß auch in Beziehung auf diese Ausnahme der Satz gilt: exceptio firmat regulam.

VI. Die Beschlüsse der alten allgemeinen Concilien wurden von den Kaisern und den Päpsten, die der spätern nur mehr von den Päpsten allein bestätigt. Die kaiserliche Approbation anlangend, ist Thatsache

1. daß Constantin d. Gr. zunächst das nicänische Symbolum gleich nach dessen Aufstellung durch die Synode feierlich bestätigte und jeden zu exiliren drohte, der es nicht unterschreiben würde (Rufin. hist. eccl. I, 5. Socrat. hist. eccl. I, 9). Am Ende der Synode aber erhob er deren sämmtliche Dekrete zu Reichsgesetzen, erklärte sie für göttlich inspirirt und forderte in mehreren, zum Theil noch vorhandenen Edikten von allen seinen Unterthanen die genaue Befolgung derselben (Euseb. vita Const. III. 17—19. Socrat. I, 9. Gelasii, volumen actorum Concilii Nic. lib. II, c. 36 bei Hard. T. I. p. 445 sqq. Mansi, T. II. p. 919).

2. Ebenso gewiß ist, daß die 2te allgemeine Synode die Bestätigung des Kaisers Theodosius d. Gr. ausdrücklich nachsuchte (Mansi, T. III. p. 558, Hard. T. I. p. 807), und dieser in einem Edikte vom 30. Juli 381 den Wünschen der Versammlung entsprach (Cod. Theodos. L. 3 de fide cath. T. VI. p. 9, auch in den Noten des Valesius zu Socrat. V, 8).

3. Eigenthümlich war es bei der ephesinischen oder 3ten allgemeinen Synode. Hier stand der Kaiser Theodosius II. Anfangs entschieden auf Seite der Gegner, und erst nach und nach gewann er eine richtigere Ansicht und erkannte in dem orthodoxen Theile der zu Ephesus versammelten Bischöfe die wahre Synode (Mansi, T. V. p. 255 u. 659. Hard. T. I. p. 1667). Aber doch gab er ihren Beschlüssen darum seine Bestätigung nicht, weil er die über die antiochenische Partei ge-

sprochene Absetzung und Ausschließung nicht anerkennen und billigen wollte (Mansi, T. IV. p. 1465, Harduin, T. I. p. 1615). Später jedoch, als sich Cyrill und Johann von Antiochien verständigten und jetzt auch die antiochenische Partei die Synode von Ephesus anerkannte, förderte der Kaiser dies Friedenswerk durch eine besondere Sacra, bedrohte die Störer des Friedens und bestätigte den Hauptbeschluß des Ephesinums dadurch, daß er den Nestorius exilirte und die Schriften aller Nestorianer zu verbrennen befahl (Mansi, T. V. p. 255. 413. 920, Hard., T. I. p. 1670. 1715.

4. Dem Glaubensdekrete und den übrigen Beschlüssen der 4ten allgemeinen Synode zu Chalcedon gab Kaiser Marcian die Bestätigung in vier Edikten vom 7. Februar, 13. März, 6. und 28. Juli 452 (Mansi, T. VII. p. 475. 478. 498. 502. Hard., T. II. p. 659. 662. 675 sqq).

5. Das enge Verhältniß der 5. allgemeinen Synode zu Kaiser Justinian ist bekannt. Sie führte eigentlich nur das aus und sanktionirte blos, was der Kaiser zuvor schon selbst für nöthig erachtet und ausgesprochen hatte, und ging so sehr in seine Wünsche ein, daß Papst Vigilius ihr darum seine Theilnahme versagte. Außerdem bezeugte Justinian seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode durch Absendung eines Staatsbeamten (zur 7ten Sitzung), so wie nachher dadurch, daß er alle Mühe anwandte, um auch den Papst Vigilius zur Anerkennung dieser Synode zu bewegen.

6. Den Beschlüssen der 6. allgemeinen Synode gab Kaiser Constantin Pogonatus schon dadurch seine Zustimmung, daß er dieselben (ultimo loco, wie wir sahen, S. 32) unterschrieb; aber auch außerdem gab er noch seine Bestätigung in einem besondern sehr ausführlichen Edikte, welches uns bei Mansi, T. XI. p. 698. 909. Harduin, T. III. p. 1446 und 1633 aufbewahrt ist.

7. In der letzten Sitzung der 7. allgemeinen Synode unterzeichnete die Kaiserin Irene sammt ihrem Sohne die Beschlüsse der vorangegangenen Sitzungen, und gab ihnen dadurch die kaiserliche Bestätigung (Mansi, T. XIII. p. 414. 415 E. Hard. T. IV. p. 483. 486). Ob sie noch ein besonderes Edikt in dieser Richtung erließ, ist unbekannt.

8. Auch in der 8ten allgemeinen Synode unterschrieb Kaiser Basilius Macedeo sammt seinen Söhnen, und zwar unmittelbar hinter den Patriarchen und vor den übrigen Bischöfen (s. oben S. 30); überdieß

sprach er aber auch noch in einem besonderen Edikt vom J. 870 seine Bestätigung dieses Conciliums aus (Mansi, T. XVI. p. 202. Hard. T. V. p. 935).

Nicht ebenso klar läßt sich die päpstliche Bestätigung bei allen diesen acht ersten allgemeinen Concilien nachweisen.

1. Die der nicänischen Beschlüsse entdecken wir zunächst darin, daß die Stellvertreter Roms, Osius, Vitus und Vincentius die Akten des Concils vor allen andern Bischöfen unterzeichneten. Von einer noch viel feierlicheren Approbation durch Papst Silvester und eine römische Synode von 275 Bischöfen sprechen fünf Dokumente, deren Alter ins 6. Jahrhundert hinaufreicht. Wir geben zwar zu, daß sie unächt sind, ja wir werden dieß später, in der Geschichte des Nicänums, näher beweisen; aber deßungeachtet halten wir für sehr wahrscheinlich, daß die nicänische Synode von Papst Silvester doch durch einen besondern Akt (nicht blos durch die Unterschrift seiner Legaten) anerkannt und approbirt worden sei.

Fürs Erste α. ist nämlich unleugbar, daß die 4te allgemeine Synode die päpstliche Bestätigung ihrer Beschlüsse, wie wir sogleich sehen werden, für durchaus nothwendig erachtete, und man hat keinen hinlänglichen Grund zu behaupten, daß dieser Grundsatz damals ein ganz neuer gewesen sei, den man zur Zeit des Nicänums noch nicht gekannt und beobachtet habe.

β. Dazu kommt, daß im J. 485 eine Synode von mehr denn 40 Bischöfen aus verschiedenen Gegenden Italiens mit der größten Bestimmtheit, und zwar den Griechen gegenüber aussprach: „daß die 318 Bischöfe zu Nicäa die confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae ecclesiae detulerunt (Mansi, T. VII. p. 1140. Hard. T. II. p. 856).

γ. Ebenso behauptete schon wenige Jahre nach dem Ende des Nicänums der Papst Julius I., daß die kirchlichen Dekrete (Conciliarbeschlüsse) nicht ohne die Zustimmung des römischen Bischofs aufgestellt werden dürften, und daß dies kirchliche Regel und Norm sei (Socrat. hist. eccl. II, 17).

2. Als der Papst und die abendländischen Bischöfe von den Beschlüssen der constantinopolitanischen Synode des Jahres 381 (später als 2te ökumenische anerkannt) hörten, sprachen sie, ohne noch deren Akten erhalten zu haben, über einzelne Schritte derselben auf einer italischen

Synode ihre Mißbilligung aus (Mansi, T. III. p. 631. Hard., T. I. p. 845). Nachdem sie jedoch die Akten empfangen, soll bald darauf Damasus jenem Concil die päpstliche Bestätigung gegeben haben. So erzählt Photius (de synodis bei Mansi, T. III. p. 595). Diese Bestätigung kann sich jedoch nur auf das Symbolum von Constantinopel bezogen haben, denn die Canones dieser Synode wurden noch von Papst Leo d. Gr., ja noch von Gregor d. Gr. ums Jahr 600 ausdrücklich verworfen.[1]) Daß aber in der That das Symbolum von Constantinopel der päpstlichen Anerkennung sich erfreute, sehen wir aus dem Benehmen der römischen Legaten auf dem 4ten allgemeinen Concil zu Chalcedon, indem sie gegen die Berufung auf jenes Symbolum nicht die geringste, gegen Anwendung der Canones von Constantinopel aber die stärkste Widerrede erhoben. Eben aber wegen der päpstlichen Approbation des Symbolums geschah es, daß im 6ten Jahrhundert die Päpste Vigilius, Pelagius II. und Gregor d. Gr. unsere Synode ausdrücklich für ökumenisch erklärten, unerachtet Gregor zugleich ihren Canonen die Anerkennung versagte.

3. Die 3te allgemeine Synode hatte zur Zeit des Papstes Cölestin statt, und ihre Beschlüsse wurden von seinen Stellvertretern, dem heil. Cyrill, den Bischöfen Arcadius und Projectus sammt dem Priester Philippus, unterzeichnet (s. oben S. 37). Außer der hierin liegenden Anerkennung sprach schon im folgenden Jahre Cölestins Nachfolger, Sixtus III., die päpstliche Approbation der ephesinischen Synode noch feierlich in vielen Circularschreiben und Einzelbriefen aus, von denen mehrere bis auf uns gekommen sind (Mansi, T. V. p. 374 sq. und Coustant. epist. Pontif. p. 1231 sq.).

4. Die Beschlüsse der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon wurden nicht nur, die Canones ausgenommen, von den anwesenden päpstlichen Legaten unterschrieben und damit im Namen ihres Mandanten bestätigt, sondern das fragliche Concil schickte überdieß an seinem Schlusse sämmtliche Akten nach Rom, um von Papst Leo Bestätigung, Zustimmung und damit Festigung für dieselben zu gewinnen, wie am Schlusse des noch erhaltenen Schreibens der Synode an den Papst ausdrücklich gesagt ist. Es heißt darin: *πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων*

1) Gregor. Opp. T. II. lib. I. epist. 25. p. 515. Leonis I. epist. 106 (80) ad Anatol. c. 2. Vgl. unten die Geschichte der 2ten allgemeinen Synode.

τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν παρ' ἡμῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν (Mansi, T. VI. p. 156 oben, Hard., T. II. p. 660 A.). Wie die Synode selbst, so bat auch der Kaiser Marcian den Papst um Bestätigung der Conciliarbeschlüsse, mit der Bemerkung, Leo möge seine Approbation in einem besondern Schreiben aussprechen, welches dann in allen Kirchen verlesen werden müsse, damit alle Zweifel, ob der Papst die Synode bestätigt habe, gehoben würden (Ep. 110 unter den Briefen Leo's ed. Ballerin., p. 1182 sq. Mansi, T. VI. p. 215). Endlich schrieb auch der damalige Erzbischof Anatolius von Constantinopel an den Papst: gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata (Ep. 132 unter den Briefen Leo's, l. c. p. 1263. Mansi, T. VI. p. 279 oben). Papst Leo aber bestätigte nur die den Glauben betreffenden Beschlüsse von Chalcedon, mit ausdrücklicher Verwerfung des Canon 28, der dem Bischofe von Constantinopel ungebührende Rechte mit Verletzung des Canon 6 von Nicäa eingeräumt hatte (Epist. 114 bei Ballerini. l. c. T. I. p. 1193 sqq. Mansi, T. VI. p. 226.) Das Gleiche sprach Leo in mehreren andern Briefen an den Kaiser und die Kaiserin Pulcheria aus (Epp. 115, 116), und beauftragte seinen Nuntius in Constantinopel, Bischof Julian von Cos, es beim Kaiser zu betreiben, daß das päpstliche Edikt wegen Bestätigung der Synode von Chalcedon an alle Bischöfe des Reichs verschickt werde (Ep. 117).

5. Daß Papst Vigilius die Beschlüsse der fünften allgemeinen Synode nach längerer Weigerung endlich doch bestätigt habe, sahen wir bereits oben (S. 13) und wir besitzen jetzt noch seine zwei hieher gehörigen Urkunden, ein Dekret an B. Eutychius von Constantinopel und das Constitutum vom 23. Februar des J. 554 (bei Mansi, T. IX. p. 414 sqq. 457 sqq. Hard., T. III. p. 213 sqq. und p. 218 sqq.).

6. Die Beschlüsse der 6ten allgemeinen Synode wurden nicht nur von den päpstlichen Legaten unterzeichnet und angenommen, sondern wie die chalcedonensische erbat sich auch diese allgemeine Synode in einem besonderen Schreiben die Bestätigung des Papstes, den sie das caput ecclesiae und seinen Sitz die prima sedes ecclesiae oecumenicae nennt (Mansi, T. XI. p. 683. Hard., T. III. p. 1632 E). Und in der That ertheilte Papst Leo II., Agathos Nachfolger, diese Approbation in noch vorhandenen Briefen an den Kaiser und an die Bischöfe

Spaniens (Mansi, T. XI. p. 727. 1051. Hard., T. III. p. 1469 sqq. und p. 1729 sqq., welche zwar Baronius (ad ann. 683. n. 13 sqq.) als unächt darzustellen suchte, weil sie auch von dem Anathem über Papst Honorius sprechen, deren Aechtheit aber doch nicht mit guten Gründen bezweifelt werden kann und von Andern sieghaft dargethan wurde, z. B. von Pagi, Crit. in annal. Baron. ad ann. 683. n. 7. Dupin, nouvelle biblioth. etc. T. VI. p. 67 ed. Mons. 1692. Nat. Alex. hist. eccl. Sec. VII. T. V. p. 515. ed. 1778.

7. Wie die 7te allgemeine Synode nicht ohne Mitwirkung des Papstes zu Stande kam und von seinem Legaten präsidirt war, so wurde sie von Hadrian I. auch ausdrücklich approbirt, wie er selbst in einem Schreiben an Carl d. Gr. sagt (Mansi, T. XIII. p. 808 C. Hard., T. IV. p. 819: et ideo ipsam suscepimus synodum); doch sprach der Papst diese Approbation dem griechischen Kaiser gegenüber, der sie von ihm verlangt hatte, deßhalb nicht sogleich aus, weil letzterer zwei Forderungen Roms in Betreff des Patriarchalsprengels und der Restitution von Kirchengütern noch nicht befriedigt hatte (ibid.). Außerdem bethätigte Papst Hadrian seine Approbation des zweiten nicänischen Concils auch dadurch, daß er die Akten desselben ins Lateinische übersetzen ließ, an die Bischöfe des Abendlandes versandte und gegen die Einwürfe des fränkischen Episcopats (in den libris carolinis) — vertheidigte (Mansi, T. XIII. p. 759—810. Hard., IV. p. 773—820).

8. Endlich hatte auch bei der 8ten allgemeinen Synode nicht blos jene Art von Bestätigung statt, welche in dem Faktum, daß die päpstlichen Legaten die Akten unterzeichneten, enthalten ist, sondern die Synode bat ausdrücklich den Papst um eine besondere und feierliche Approbation (Mansi, T. XVI. p. 200 sqq. Hard., T. V. p. 933 sqq.), und Hadrian II. erfüllte ihren Wunsch der Hauptsache nach in seinem Schreiben an den Kaiser (Mansi, l. c. p. 206. Harduin. l. c. p. 938 sqq.), worin er dem dogmatischen Theile der Synode seinen vollen Beifall spendete, in Betreff anderer Punkte dagegen über den Kaiser klagen zu müssen erklärte. Außerdem erhellt die päpstliche Bestätigung dieses Concils auch daraus, daß der Papst die Akten desselben durch den gelehrten Abt und Bibliothekar Anastasius ins Lateinische übersetzen ließ und daß Anastasius in der an den Papst gerichteten Vorrede zu seiner Arbeit unsere Synode unbedenklich eine ökumenische nennt (Mansi, l. c. p. 1. Hard., l. c. p. 749).

Es wäre überflüssig, die Untersuchung über die päpstliche Bestätigung der allgemeinen Concilien auch über die späteren Jahrhunderte auszudehnen, indem es allbekannt ist, daß bei allen spätern im Abendland abgehaltenen ökumenischen Synoden der Einfluß des Papstes größer, der des Kaisers dagegen kleiner war, als bei den acht ersten allgemeinen Concilien. Nicht selten präsidirten auf diesen späteren Synoden die Päpste in eigener Person und konnten dann ihre Approbation der Beschlüsse sogleich mündlich erklären, so z. B. bei der 9ten, 10ten und 11ten allgemeinen Synode; ebenso bei allen folgenden mit einziger Ausnahme der Basler Synode und des Trienter Concils, — welche letztere aber die Bestätigung des Papstes ausdrücklich begehrte und erhielt (Sess. XXV. in fine. vgl. Hard., T. X. p. 192 und 198). Beim jüngsten Vatikanischen Concil wohnte der Papst wohl nicht den General-Congregationen, aber den vier öffentlichen Sitzungen präsidirend bei, und bestätigte und verkündete ihre Beschlüsse. Daß solche Bestätigung nothwendig sei, hatten schon hochangesehene Canonisten des Mittelalters mit voller Entschiedenheit ausgesprochen (bei Hard. T. IX. p. 1229. 1273. 1274), und wir werden diesen Satz auch begründet finden, wenn wir im Nächstfolgenden das Verhältniß des Papstes zu den allgemeinen Synoden, näherhin die berühmte Frage erörtern, ob der Papst unter oder über einem allgemeinen Concilium stehe.

VII. Bekanntlich haben die Synoden von Constanz und Basel die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst mit allem Nachdruck behauptet und die französischen Theologen diesen Satz unter die quatuor propositiones cleri Gallicani (die sogenannten gallikanischen Freiheiten) aufgenommen. Vgl. die Dissertation Dupin's de concilii generalis supra romanum pontificem auctoritate, in seinem Werke de antiqua ecclesiae disciplina, und die sehr ausführliche Dissertation (Diss. IV. ad secul. XV.) von Natalis Alexander in seiner historia eccl. T. IX. p. 286—339 und p. 446—452 ed. Venet. 1778.

Andere Theologen behaupteten und behaupten gerade das Gegentheil, daß nämlich der Papst über einem allg. Concil stehe, wie dieß z. B. Lucius Ferraris (Biblioth. canonica s. v. *Concilium*, Art. I. n. 85. 88) und Roncaglia in seiner gelehrten Entgegnung gegen die eben genannte Dissertation von Natalis Alexander (ibid. p. 339—363,

vgl. auch p. 470 sq.) gethan haben, und in früheren Zeiten wurde mit aller Ausführlichkeit und Heftigkeit pro et contra gestritten, wobei die Vertreter der sog. curialistischen Ansicht eine große Stütze darin fanden, daß Papst Leo X. auf der fünften Lateransynode (Sess. XI.) die Auktorität des Papstes super omnia concilia feierlich aussprach, ohne auf Widerspruch der Synode zu stoßen (Hard. l. c. T. IX. p. 1828). Die Gallikaner konnten dagegen nur einwenden a) der Papst habe das Dokument, worin jener Satz enthalten ist, allerdings verlesen lassen, ohne daß es Widerspruch gefunden, allein das Concil habe keinen förmlichen Beschluß gefaßt, jenen Satz nicht förmlich und feierlich ausgesprochen; b) ja der Papst selbst habe den Satz nur argumentando, nicht definiendo (nur als Theil in seinem Beweisverfahren, nicht als eigentliche These) ausgesprochen, und c) es sei zweifelhaft, ob das fünfte Lateranconcil als allgemeine Synode betrachtet werden müsse (vgl. Dupin l. c. und Natal. Alex. T. IX. p. 439). Viele behaupten, Papst Martin V. habe das Constanzer Dekret von der Superiorität der allg. Concilien über den Papst, und Eugen IV. das ähnliche der Basler Synode bestätigt (Nat. Alex. l. c. p. 289 und p. 425 sq.). Merkwürdig ist dabei, daß gerade die Hauptstellen, auf welche sich hier die Gallikaner berufen, von Andern für die gegentheilige Behauptung in Anspruch genommen wurden, daß nämlich beide Päpste nur einige Dekrete dieser Synoden bestätigt, das de superioritate Concilii aber von der Bestätigung ausgenommen hätten. Prüfen wir ruhig den Sachverhalt.

Was Papst Martin V. anlangt, so hat derselbe in der letzten Sitzung des Constanzer Concils erklärt, „quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in *materia fidei* per praesens sacrum Concilium generale Constantiense *conciliariter*, tenere et inviolabiliter observare volebat, et nunquam contravenire quoquo modo; ipsaque sic *conciliariter* facta approbat et ratificat, et *non aliter nec alio modo*“ (Mansi, T. XXVII. p. 1201. Harduin. T. VIII. p. 899.) Das Gleiche mußte in seinem Namen auch der Fiscal und Consistorial-Advokat Augustin von Pisa verkünden. Diese Worte des Papstes nahm man bisher allgemein in dem Sinne, als ob er damit ein Urtheil über das Constanzer Concil überhaupt, die Approbation der einen und die Verwerfung der andern Beschlüsse habe aussprechen wollen, in der Weise, daß er von den

Constanzer Dekreten nur diejenigen anerkenne, welche in materiis fidei und zwar conciliariter (nicht tumultuariter, wie die Dekrete der 3—5 Sitzung betreffend die Superioritat eines allgemeinen Concils über den Papst) zu Stande gekommen seien. Wir haben schon im 7. Bande dieser Conciliengeschichte, S. 368 ff. (im Anschluß an Hübler (die Constanzer Reformation. Lpg. 1867) gezeigt, daß sich die fragliche Aeußerung Martins lediglich auf die Falkenbergische Specialangelegenheit, die zu Constanz verhandelt wurde, (s. B. VII. S. 367), beziehe und besage: was in materiis fidei nicht blos von einzelnen Nationen (nationaliter), sondern vom ganzen Concil (conciliariter) beschlossen worden sei, werde vom Papst anerkannt. Der Papst konnte damit unmöglich sagen wollen, daß er allen andern Beschlüssen des Concils welche nicht Glaubenssachen betreffen, seine Bestätigung vorenthalte, denn er hätte ja sonst auch den Reformdekreten der 39ten Sitzung seine Bestätigung entzogen und sich selbst recht ungeschickt den Boden unter den Füßen weggenommen, denn auch die Dekrete, durch welche Johann XXIII. und Benedikt XIII. abgesetzt und eine Neuwahl angeordnet wurde, handelten nicht de materiis fidei. Dazu kommt, daß Martin V. schon in seiner Bulle vom 22. Febr. 1418 von Jedermann die Anerkennung verlangte, das Constanzer Concil sei ein allgemeines, und was es in favorem fidei *et salutem animarum* verordne, müße festgehalten werden. (Mansi l. c. p. 1211. Harduin l. c. p. 914). Er anerkannte also den allgemeinen verbindenden, also ökumenischen Charakter auch anderer Dekrete, als deren in materiis fidei. Wiederholt bezeichnete er das Constanzer Concil als allgemeines, aber eine ganz allgemeine Bestätigung desselben auszusprechen hütete er sich, und gerade seine Worte in favorem fidei et salutem animarum scheinen einen restringirenden Charakter zu haben. Er deutete damit an, daß er einige Dekrete von der Approbation ausnehme, wollte sich aber offenbar im Interesse des Friedens nicht deutlicher aussprechen (s. Bd. VII. S. 372). — Wie verhält es sich aber mit Eugen IV? In seiner zweiten Bulle Dudum sacrum vom 15. Dezbr. 1433, wodurch er das Basler Concil, das er vorher aufzulösen oder nach Bologna zu verlegen gesucht hatte, nach langem Streit anerkannte, nennt er dasselbe wiederholt sacrum generale Basileense Concilium (also ökumenisch) und sagt: decernimus et declaramus, praefatum generale Concilium Basileense a tempore praedictae inchoationis suae legitime con-

tinuatum fuise et esse ... ipsumque sacrum generale Concilium Basileense pure, simpliciter et cum effectu ac omni devotione et favore prosequimur et prosequi intendimus (Mansi T. XXIX p. 78 sq. Harduin T. VIII. p. 1172 sq.) Hieraus erhellt, daß Papst Eugen den ganzen bisherigen Bestand des Basler Concils als rechtmäßig anerkannt habe. Und hieraus folgern die Gallikaner weiter, daß er auch alle einzelnen bisher in Basel erlassenen Dekrete, somit auch das von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst, anerkannt und bestätigt habe (s. Natal. Alex. hist. eccl. T. IX. p. 425). Andere dagegen, namentlich der gelehrte spanische Theologe und nachmalige Cardinal Torquemada, welcher Mitglied der Basler Synode gewesen war, bestreiten die Gültigkeit der Bulle Dudum sacrum vom 15. Dezbr. 1433, weil sie dem Papst während einer Krankheit durch die Drohung, alle Fürsten würden ihn verlassen, wenn er nicht nachgebe, abgepreßt worden sei; und Roncaglia, der die Argumentation Torquemadas gegen Natalis Alexander vertheidigte (l. c.), fügt noch weiter bei: selbst in dem Fall, daß die päpstliche Anerkennung der Basler Synode nicht erpreßt wäre, habe doch Eugen diese Synode nur im Allgemeinen, nicht aber alle einzelnen Dekrete derselben, namentlich nicht den Grundsatz gebilligt, daß der Papst einem allgemeinen Concil unterworfen sei. Auch andere Concilien seien im Allgemeinen angenommen und doch einzelne Beschlüsse derselben verworfen, wie z. B. der 28te Canon des Concils von Chalcedon (s. Bd. II. S. 509 ff). Roncaglia beruft sich dabei auf den Bericht Torquemadas, wornach die Basler wiederholt vom Papst die Bestätigung nicht blos der Existenz der Versammlung, sondern auch ihrer Dekrete verlangt hätten, aber immer vergeblich, und daß Eugen zu Florenz in seiner und des Cardinals Julian Cäsarini und Anderer Gegenwart öffentlich gesagt habe: Nos quidem bene *progressum* Concilii approbavimus, volentes ut procederet ut inceperat; *non tamen approbavimus ejus decreta.* Es sei überdieß bekannt, sagt Roncaglia weiter, daß Eugen stets gegen die Basler These von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst protestirte und daß seine Legaten der 18ten Sitzung, worin dieser Satz (nach Wiederherstellung des Friedens mit Eugen) abermals ausgesprochen wurde, nicht beiwohnten. — Um Eugens Ansicht und Meinung richtig zu erkennen, müssen wir noch eine weitere Aeußerung von ihm ins Auge fassen. Am 22. Juli 1446 schrieb er seinen Legaten: „Wie

seine Vorfahrer die allgemeinen Concilien ehrten, so anerkenne und verehre auch er die allgemeinen Concilien von Constanz und Basel, letzteres bis zu seiner Verlegung durch ihn (nach der 25ten Sitzung), *absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae s. sedis Apostolicae* (Raynald. Contin. Annal. Baronii ad an. 1446, 3.). Nehmen wir endlich noch hinzu, daß Eugen in der Bulle Moyses vom 4. Septb. 1439 die in der 33ten Basler Sitzung zu Dogmen erhobenen Sätze von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst und seiner Unauflösbarkeit durch denselben ausdrücklich verworfen hat (Harduin. T. IX. p. 1006 sq. Raynald. 1439, 29), so scheint mir außer Zweifel, daß Eugen die These von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst niemals approbiren wollte, daß er darum in seiner zweiten Bulle Dudum sacrum nur die Existenz der Basler Synode überhaupt anerkannte und zugestand, in Ausdrücken, welche implicite auch eine Billigung jener These zu enthalten scheinen konnten. Aehnlich wie Martin V. wollte auch er im Interesse des Friedens sich für jetzt über diesen Streitpunkt nicht klar aussprechen, dieß einer günstigeren Zeit vorbehaltend. Und solche schien schon im Jahre 1439 (in der Bulle Moyses) und im Jahre 1446 (in dem Schreiben an die Legaten) gekommen zu sein. Nach alle dem können wir der Behauptung, als ob selbst zwei Päpste die Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst ausgesprochen hätten, keineswegs beitreten.

Uebrigens darf die Frage nach dem Verhältniß zwischen Papst und allg. Concil nicht nach den abstrakten Kategorien von oben und unten behandelt, muß vielmehr ex visceribus rei selbst erfaßt werden. Wir können unsere bezügliche Anschauung in folgende Hauptsätze zusammenfassen: Ein allgemeines Concil stellt die allgemeine Kirche dar. Darum wird sich der Papst zu einem allgemeinen Concil ebenso verhalten, wie er sich zur Kirche verhält. Steht er nun über oder unter der Kirche? Keines von beiden; er steht in der Kirche, gehört nothwendig zu ihr, ist ihr Haupt und Mittelpunkt. Die Kirche gleicht einem Leibe. Wie nun der Kopf nicht über oder unter dem Leibe steht, sondern selbst ein Theil und zwar der Haupttheil des Leibes ist; so steht das Haupt der Kirche, der Papst, nicht über oder unter dieser, und so nicht über oder unter einem allgemeinen Concil. Wie aber der menschliche Organismus dann kein wahrer Leib, sondern nur mehr

ein todter Rumpf ist, wenn ihm das Haupt fehlt; so ist auch eine noch so große Versammlung von Bischöfen keine allgemeine Synode, wenn sie vom Haupte, d. i. vom Papste, getrennt ist. Es ist demnach die Frage, ob der Papst über oder unter einem allgemeinen Concil stehe, von vorn herein eine verfehlte (vgl. Roskovanny, de primatu etc. p. 143 sqq. Walter, K. R. § 158. 11te Aufl. S. 296 ff.) Dagegen kann mit Recht gefragt werden, ob der Papst von einem allgemeinen Concil abgesetzt werden könne? Nach den Ansichten der Constanzer und Basler Synode und der Gallikaner könnte der Papst vom Concil aus 2 Hauptgründen abgesetzt werden. 1) ob mores (z. B. Renitenz gegen die Synode) und 2) ob fidem oder eigentlich ob haeresin. In der That aber ist nur letzteres, die Häresie, ein Absetzungsgrund (vgl. Bellarmin. de rom. pontif. Lib. II. c. 30 und de Conciliis Lib. II. c. 19 in der Ingolstadter Ausg. T. I. p. 820 und 1219 sq.), denn ein häretischer Papst hat aufgehört, Mitglied der Kirche zu sein, kann also auch nicht mehr ihr Vorsteher sein; ein sonst sündhafter Papst dagegen gehört noch immer der (sichtbaren) Kirche an, und ist wie ein sündhafter ungerechter Fürst zu betrachten, für dessen Bekehrung man beten muß, den man aber nicht absetzen darf (vgl. Walter, l. c. Bellarmin, Disput. T. II. de Conciliis Lib. II. c. 19.) Anders stellt sich die Sache, wenn mehrere Prätendenten des päpstlichen Stuhles vorhanden sind und es zweifelhaft ist, wer der wahre Papst sei. In einem solchen Falle steht es auch nach Bellarmin (l. c. vgl. auch Ferraris, l. c.) einem Concil zu, die Ansprüche der Prätendenten zu untersuchen und die unberechtigten abzusetzen (so handelte z. B. das Constanzer Concil); aber indem die Synode dieß thut, ist sie selbst noch keine allgemeine, sondern wird es erst, wenn das als rechtmäßig anerkannte Kirchenoberhaupt mit ihr in Uebereinstimmung tritt. Es ist klar, daß es sich hier nicht um Absetzung eines rechtmäßig erwählten Papstes, sondern nur um die eines Prätendenten handelt, und selbst ein Johannes XXIII. hätte von dem Constanzer Concil nicht rechtsgültig abgesetzt werden können, wenn α) seine Wahl nicht zweifelhaft, und er nicht β) zugleich auch der Häresie verdächtig gewesen wäre. Ueberdieß aber hat er zugleich selbst abgedankt und schon dadurch seine Entfernung vom Stuhle rechtsgültig gemacht (Mansi, Nota zu Natal. Alex. l. c. Scholion II. p. 286). Uebrigens ist bei allen Controversen und Klagen, welche Rom betreffen, die Regel der 8ten allg. Synode im Auge zu

behalten, welche Can. 21 (griech. 13) festsetzt: Si Synodus universalis fuerit congregata, et facta fuerit etiam de sancta Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quaestione sciscitari et solutionem accipere, aut proficere, aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romae pontifices. Mansi, T. XVI. p. 174. 406. Harduin. T. V. p. 909. 1103.

Aus dem Gesagten erhellt auch, daß und inwiefern ein allgemeines Concil der Bestätigung durch den Papst bedürfe. So lange nämlich der Papst die Beschlüsse einer noch so zahlreichen Synode nicht genehmigt hat und ihnen nicht beigetreten ist, so lange sind dieselben noch nicht Beschlüsse eines allgemeinen Concils, indem ja ein solches in der Trennung von dem Papste nicht möglich ist.

VIII. Diese päpstliche Zustimmung ist nothwendig, um den Synodalbeschlüssen Unfehlbarkeit zu verleihen, indem diese Prärogative nach katholischer Lehre nur den Schlüssen allgemeiner Synoden und zwar nur ihren Beschlüssen in *rebus fidei et morum*, nicht aber ihren Dekreten in Disciplinarangelegenheiten u. dgl. zukommt. Diese katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien ruht auf der schriftgemäßen Ueberzeugung, daß der Geist Gottes die Kirche (also auch ihre Darstellung im allgemeinen Concil) leite und vor Irrthum bewahre (Joh. 16, 13. 14, 26), daß Christus selbst bis an's Ende der Welt bei den Seinigen sei (Matth. 28, 20) und daß die Pforten der Hölle, also auch die Irrlehren, seine Kirche nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18). Von dieser Grundanschauung, daß der hl. Geist die allgemeinen Concilien leite, gingen schon die Apostel aus, indem sie die Beschlüsse der ersten Synode, d. i. des apostolischen Concils, mit den Worten publicirten: visum est Spiritui sancto et nobis, Act. 15, 28. Uebereinstimmend hiemit hat man von jeher in der katholischen Kirche, unbeirrt durch die menschlichen Schwächen, die sich auf Synoden zeigten (s. S. 26), die Aussprüche der allgemeinen Concilien in rebus fidei et morum für unfehlbar angesehen, und diejenigen für Häretiker erklärt und aus der Kirche ausgeschlossen, welche derartigen Aussprüchen sich nicht konformirten. Schon Constantin d. Gr. nannte die Beschlüsse der nicänischen Synode ein „göttliches Gebot", θείαν ἐντολήν (Euseb. vita Const. III. 20), Athanasius aber rief in seinem Briefe an die

Bischöfe von Afrika aus: „was Gott durch das Concil von Nicäa gesprochen, währet in Ewigkeit." Weiterhin war der hl. Ambrosius (Ep. 21) von der Untrüglichkeit eines allgemeinen Concils so sehr überzeugt, daß er sprach: sequor tractatum Nicaeni concilii, a quo me nec mors nec gladius poterit separare; Papst Leo d. Gr. aber sagt ausdrücklich, seine Erklärung über die beiden Naturen in Christus sei nachmals durch den *irretractabilis* consensus des Concils von Chalcedon befestigt worden (Ep. 65 ad Theodoret.), und an einer andern Stelle: non posse inter Catholicos reputari, qui resistunt Nicaeno vel Chalcedonensi concilio (Ep. 78 ad Leon. August.) In dem nämlichen Briefe sagt er, die Beschlüsse von Chalcedon seien instruente Spiritu sancto gefaßt, und nicht so fast menschliche als göttliche Dekrete. Weitere patristische Beweisstellen für die beständige Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien finden sich bei Bellarmin, Disp. T. II. de Concil. Lib. II. c. 3 und Anderen, und wir heben davon nur aus, daß Gregor d. Gr. sagte: „er verehre die vier ersten allgemeinen Concilien sicut quatuor Evangelia (Lib. I. Ep. 25 s. oben S. 2). Nicht minder finden sich alle möglichen Einwürfe gegen die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien bei Bellarmin l. c. c. 6—9 und Andern widerlegt. Wenn aber Augustin sagt, daß nicht blos die Beschlüsse kleinerer Synoden durch die allgemeinen verbessert, sondern daß selbst von letztern die frühern oft durch die spätern emendirt werden könnten[1]), so denkt er dabei an einen Fortschritt der christlichen Lehrentwicklung im Sinne des Vincentius Lirinensis[2]) an „einen stetigen, homogenen und conservativen Fortschritt innerhalb der Wahrheit, ohne einen positiven Irrthum, nicht aber an eine durch extreme Gegensätze hindurchgehende Entwicklung im Sinne des dialekti-

---

1) Augustin. de baptismo contra Donatistas II, 3:... et ipsa Concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere, *ipsaque pleniora saepe priora posterioribus emendari*, quum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat (z. B. das Dogma von zwei Naturen in der einen göttlichen Person, das auf der Synode zu Nicäa adhuc latebat).

2) Vincent. Lirin. Commonit. c. 28: Nullusque ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? — Habeatur plane et maximus. u. c. 30: Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.

schen Processes nach der Hegel'schen Philosophie" [1]), und es kann sonach Augustin nicht als ein Gegner der Unfehlbarkeit allgemeiner Concilien aufgeführt werden.

Gleiche Unfehlbarkeit wie den allgemeinen Concilien muß man aber auch den Beschlüssen jener Partikularsynoden zuschreiben, welche vom Papste approbirt und von der gesammten Kirche angenommen worden sind, und die sich von den allgemeinen Concilien nur in dem formellen Punkte unterscheiden, daß nicht schon Anfangs sämmtliche Bischöfe zur Theilnahme an denselben eingeladen wurden (vgl. Bellarmin. l. c. Lib. II. c. 5—10).

IX. In hohem Grade wichtig und viel ventilirt war ehemals auch die Frage: ob von einer Entscheidung des Papstes an ein allgemeines Concil appellirt werden dürfe, und schon im fünften Jahrhundert hat Papst Gelasius I. solche Appellationen für unstatthaft erklärt (c. 16 et 17. Causa IX. q. 3). Allerdings wurde schon in alter Zeit eine vom Papst (Melchiades) bereits entschiedene Sache (die Klage der Donatisten gegen B. Cäcilian von Carthago) noch einmal auf einer größern Synode (zu Arles i. J. 314) verhandelt, aber schon Petrus de Marca zeigte, daß dieß von der Appellation wesentlich verschieden, eine *Instauratio judicii*, pacis causa Donatistis concessa gewesen sei, und darum auch der erstinstanzliche Richter beim zweiten Gericht wieder mitgewirkt habe. Weiterhin führt Marca aus spätern Jahrhunderten mehrere einer Appellation ähnliche Fälle auf, und kommt zu dem Resultat, daß Kaiser Friedrich II. der Erste gewesen sei, der von dem Urtheil des Papstes förmlich an ein allgemeines Concil appellirte (de Marca, de concord. sacerd. et imperii lib. IV. c. 17). Weiterhin wurde Papst Martin V. und später Pius II. durch Bulle vom 18. Jan. 1459, durch die exorbitanten Constanzer Grundsätze und durch das häufige Vorkommen solcher Appellationen veranlaßt, sie geradezu zu verbieten (de Marca, l. c. und Schröckh, Kirchengesch. Bd. 32. S. 223 und 227), und Julius II. und Paul V. erneuerten im 16ten Jahrhundert diese Verbote. Großes Aufsehen machte im Anfange des 18ten Jahrhunderts die von vielen Jansenisten im J. 1717 gegen die Constitution Unigenitus (von Clemens XI.) eingelegte Appellation an ein allgemeines Concil; aber der Papst bedrohte in dem Breve pastoralis officii Jeden mit der Excommunikation,

1) Dr. Schaff in der oben S. 35 angeführten Abhandlung S. 341.

der auf der Appellation beharren und die Constitution Unigenitus nicht unterschreiben würde, und erzwang so die Aufhebung der Appellation und die Sprengung der Partei der Appellanten. Gegen letztere schrieb sogar auch der protestantische Kirchenhistoriker Mosheim, und zeigte den Widerspruch dieser Appellation gegen das katholische Princip der kirchlichen Einheit (Mosheim, de Gallorum appellationibus ad concilium universae ecclesiae, unitatem ecclesiae spectabilis tollentibus, im ersten Bande seiner Dissert. ad hist. eccl. p. 577 sqq.), und es ist auch wirklich nicht zu verkennen, daß vom Papste an ein allgemeines künftiges Concil appelliren nichts anderes ist, als den kirchlichen Ungehorsam mit einer blosen Formalität bemänteln (vgl. Walter, Kirchenr. a. a. O. § 158 und Ferraris, bibliotheca prompta etc. s. v. *appellatio*). Auch Papst Benedikt XIV. hat darum solche Appellation verboten und mit Excommunikation bedroht. (Constit. 14. incip. Pastoralis § 2.) Die curialistische Behauptung aber, daß man von einem allgemeinen Concil an den Papst appelliren könne, (Ferraris neueste Ausg. l. c. s. v. *Concilium*, Art. I. n. 92) ruht auf der total falschen Voraussetzung, als ob ein allgemeines Concil ohne Papst möglich sei. Rede ich von einem allgemeinen Concil, so ist die päpstliche Bestätigung desselben schon eingeschlossen, und es kann dann natürlich nicht mehr eine Appellation an den Papst statthaben.

X. Allgemein als ökumenisch anerkannte Concilien zählt Bellarmin (de Conciliis lib. I. c. 5) achtzehn auf, und seinem Beispiel folgten die meisten übrigen Theologen und Canonisten, so z. B. Lucius Ferraris in s. Bibliotheca canonica s. v. *Concilium*, Art. I. n. 74. Abgesehen jedoch davon, daß zu diesen 18 neuestens noch das Vatikanum hinzugetreten ist, glauben wir, daß auch manche Beschlüsse der Concilien von Constanz und Basel ökumenischen Charakter an sich tragen, und so ergibt sich uns nachstehende Tabelle von 20 allgemeinen Concilien:

1. Das zu Nicäa i. J. 325.
2. Das erste zu Constantinopel im J. 381.
3. Das zu Ephesus i. J. 431.
4. Das zu Chalcedon i. J. 451.
5. Das 2te zu Constantinopel i. J. 553.
6. Das 3te zu Constantinopel i. J. 680.
7. Das 2te zu Nicäa i. J. 787.
8. Das 4te zu Constantinopel i. J. 869.

9. Das 1te im Lateran i. J. 1123.
10. Das 2te im Lateran im J. 1139.
11. Das 3te im Lateran i. J. 1179.
12. Das 4te im Lateran i. J. 1215.
13. Das 1te zu Lyon i. J. 1245.
14. Das 2te zu Lyon i. J. 1274.
15. Das zu Vienne i. J. 1311.[1])
16. Das Concil von Constanz v. J. 1414—1418 theilweise, nämlich a) die letzten Sitzungen unter dem Präsidium Martins V. (Sess. 42—45 incl.), und b) von den Dekreten der frühern Sitzungen diejenigen, welche Martin V. bestätigte.
17. Das Concil von Basel v. J. 1431 ff. theilweise, nämlich a) nur seine erste Hälfte oder die 25 ersten Sitzungen bis zur Verlegung der Synode nach Ferrara durch Eugen IV.; aber b) auch von diesen 25 Sitzungen haben nur jene Dekrete ökumenischen Charakter, welche die 3 Punkte: Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung unter der Christenheit und General-Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betreffen und zugleich dem apostolischen Stuhl nicht derogiren, denn nur diese hat Eugen IV. approbirt.

17 b. Nicht als besonderes allgemeines Concil, sondern als Fortsetzung der Basler Synode ist die von Ferrara-Florenz in den Jahren 1438—1442 zu betrachten, indem die Basler Synode von Eugen IV. zuerst nach Ferrara (auf den 8. Jan. 1438) und von da nach Florenz (Januar 1439) verlegt wurde.

18. Das 5te Lateranconcil i. J. 1512—1517.
19. Das Concil von Trient i. J. 1545—1563.
20. Das Vatikanum vom 8. Dezember 1869 bis 18. Juli 1870 (unvollendet).

Zur Begründung unserer Aufstellung folgendes:

A. Was das Concil von Constanz anlangt, so wollten die Gallikaner dasselbe ganz und gar für ökumenisch erachten. Es ist richtig,

1) Das Concil von Constanz gab in seiner 39sten Sitzung ein Verzeichniß der allg. Concilien. Zuerst werden die 8 ersten genannt und dann fortgefahren: nec non *Lateranensis*, *Lugdunensis* et *Viennensis* generalium Conciliorum. Mansi, T. XXVII. p. 1161. Hard. T. VIII. p. 159. Richtiger hätte der Plural Lateranensium et Lugdunensium gesetzt werden sollen.

daß es rechtmäßig und in gehöriger Weise berufen worden ist; aber nach unsern oben aufgestellten Grundsätzen verlor es nothwendig den Charakter eines ökumenischen, so lange es von dem Oberhaupt der Kirche getrennt war. Dagegen muß es a) in denjenigen Sitzungen als ökumenisch gelten, die nach der Wahl Martin's V. unter seinem Präsidium gehalten worden sind (Sess. 42—45 incl.). b) Das gleiche Ansehen gebührt aber auch manchen Dekreten früherer Sitzungen. Wir haben schon oben gesehen, daß Martin V. das Constanzer Concil wiederholt als **allgemeines** bezeichnete und in seiner Bulle vom 22. Febr. 1418 von Jedermann die Anerkennung verlangte, das Constanzer Concil sei ein allgemeines, und was es in *favorem fidei et salutem animarum* verordne, müsse festgehalten werden (jeder der Häresie Verdächtige solle gefragt werden utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet Concilium generale, *et etiam Constantiense* universalem ecclesiam repraesentet, und item, utrum credat, quod illud, quod *Sacrum Concilium Constantiense, universalem ecclesiam repraesentans*, approbavit et approbat *in favorem fidei et ad salutem animarum*, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum etc. Mansi, T. XXVII. p. 1211. Harduin, T. VIII. p. 914. Nicht minder hat Martin V. in der letzten Sitzung zu Constanz aus Veranlassung der Falkenberg'schen Streitfrage erklärt: quod omnia et singula determinata etc. s. o. S. 51. Ebenso hat sein Nachfolger Papst Eugen IV. in seinem Schreiben an seine Legaten in Deutschland vom 22. Juli 1446 die Constanzer und Basler Concilien (letzteres bis zu seiner Verlegung) *generalia* genannt (Ad imitationem ss. PP. et praedecessorum nostrorum, sicut illi generalia Concilia Constantiense et Basileense ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, *absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae s. sedis Apostolicae* ... cum omni reverentia et devotione suscipimus, complectimur et veneramur, so bei Raynald. 1446, 3. und in den Animadvers. von Roncaglia zu Nat. Alex. hist. eccl. T. IX. p. 465[a] ed Ven. 1778). Wir würden mit diesen päpstlichen Bullen und Erklärungen in Widerspruch gerathen, wenn wir das Constanzer Concil vollständig aus der Reihe der ökumenischen streichen würden. Es ist vielmehr evident, daß diese beiden Päpste manche Constanzer Dekrete als Beschlüsse einer allgemeinen Synode betrachtet wissen wollten. Welche dieß in

specie seien, sagt weder Martin V. noch Eugen IV.; aber es ist klar, beide nehmen von ihrer Approbation diejenigen Constanzer Beschlüsse aus, die das Ansehen und die Rechte des heil. Stuhles beeinträchtigen, also namentlich die Beschlüsse der 3—5. Sitzung von Constanz, was freilich die Gallikaner bestreiten (vgl. Nat. Alex. l. c. Diss. IV. p. 286—363).

B. Rücksichtlich des Basler Concils behaupten die gemäßigten Gallikaner, es sei bis zum Zeitpunkt seiner Verlegung nach Ferrara ökumenisch gewesen, diese Prärogative komme dagegen dem Conciliabulum nicht zu, welches nach jener Verlegung doch zu Basel zurückblieb, um hier so wie später zu Lausanne unter dem Gegenpapst Felix V. das Concil fortzusetzen (Nat. Alex. l. c. T. IX. p. 433 sqq.). Die strengeren Gallikaner dagegen, z. B. Edmund Richer (hist. Concil. gener. lib. III. c. 7) wollen die ganze Basler Versammlung von ihrem stürmischen Beginn bis zu ihrem ruhmlosen Ende in Lausanne für ökumenisch erklären. Andererseits haben Andere die Basler Synode völlig aus dem Verzeichniß der allgemeinen Concilien gestrichen und sie in keinem ihrer Stadien für ökumenisch erachtet. So Bellarmin, de Concil. lib. I. c. 7., Roncaglia in seinen Animandversiones zu Nat. Alex. l. c. p. 461 und Lucas Holstenius in einer besondern Abhandlung bei Mansi, T. XXIX. p. 1222 sqq. Wollten wir freilich Gieseler (Kirchengesch. Bd. II. 4. S. 52) glauben, so hätte Bellarmin an einem anderen Orte seiner berühmten Disputationen (de eccles. milit. lib. III. c. 16) ausdrücklich die Oekumenicität der Basler Synode ausgesprochen. Dem ist jedoch nicht so, sondern er sagt an der letztern Stelle nur, diese Synode sei anfangs legitim gewesen, indem ein päpstlicher Legat und viele Bischöfe anwesend waren, später aber, als sie den Papst absetzte, sei sie Conciliabulum schismaticum, seditiosum et nullius prorsus auctoritatis geworden. Mit dieser Ansicht Bellarmins stimmt es ganz überein, daß die Auslassung des Concils von Basel in der römischen Conciliensammlung vom J. 1609 auf seinen Rath erfolgt sei.

Die Gegner des Basler Concils (im Ganzen) machen darauf aufmerksam:

a) es seien Anfangs nur sehr wenige Bischöfe (7—8) zu Basel anwesend gewesen, daher man ihre Versammlung unmöglich für eine allgemeine Synode erachten könne.

b) Schon bevor die zweite Sitzung gehalten, habe der Papst Eugen IV. diese nichts versprechende Synode aufgelöst.

c) Es sei von nun an in derselben, was nicht geläugnet werden kann, eine große Leidenschaftlichkeit herrschend geworden. Die Gemüther waren gegen einander erbittert, die Verhandlungen wurden nicht mit der gehörigen Ruhe geführt, völlig Unberechtigte, die Privatsekretäre einzelner Bischöfe 2c. sprachen und schrieen in den Sitzungen mit, wie Aeneas Sylvius und Andere bezeugen (vgl. die Animadv. von Roncaglia l. c. p. 463 a.).

d) Wohl habe Eugen IV. später, nach der 15ten Sitzung, das Vorangegangene bestätigt, aber diese Bestätigung sei ihm während einer Krankheit durch die Drohung, er werde von den Fürsten und Cardinälen verlassen und des Stuhles beraubt werden, abgenöthigt worden (s. oben S. 53).

e) Aber wenn auch nicht abgenöthigt, wäre sie doch ungültig gewesen, denn der Papst habe sie an die Bedingung geknüpft, daß die Basler ihre Beschlüsse gegen die Autorität des Papstes widerrufen müßten, was sie nicht gethan hätten (Anfangs stellte der Papst diese Bedingung, aber er wiederholte sie nicht mehr).

f) Der Papst habe nur erklärt, das Concil solle fortgehen und er hebe sein Auflösungsdekret wieder auf, aber keineswegs habe er damit den Beschlüssen der Basler die Approbation gegeben, wie er nach dem Zeugnisse Turrecremata's selbst ausdrücklich sagte (s. oben S. 53).

Nach unserer Ansicht gehen jedoch auch die, welche dem Basler Concil in gar keinem seiner Theile ökumenischen Charakter zuschreiben, zu weit und treten in Widerspruch zu Papst Eugen IV., der das Basler Concil eine generale nannte und es zu verehren versicherte. Gerade seine s. oben S. 52 mitgetheilten Worte (in der Bulle Dudum sacrum und in dem Schreiben vom 22. Juli 1446) führen uns zu der Annahme, daß

a) das Concil von Basel von seinem Beginne an bis zur Verlegung nach Ferrara, also die Sitzungen 1—25 incl., für rechtmäßig zu halten,

b) aus dieser Zeit selbst aber wieder nur jene Beschlüsse, welche einen der drei Punkte: Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung unter der Christenheit und Generalreform der Kirche an Haupt und Gliedern betreffen und zugleich dem apostolischen Stuhl und der päpstlichen Ge-

walt nicht präjudiciren, vom Papste approbirt und darum für ökumenisch zu erachten seien.

Aber es fragt sich, ob diese unsere Annahme zulässig sei, und ob nicht die kirchliche Autorität bereits über das ganze Concil von Basel den Stab gebrochen habe. Um letzteres zu behaupten, beruft man sich auf eine Stelle in der Bulle, welche Papst Leo X. in der 11ten Sitzung des 5ten lateranensischen Conciliums publicirte und die also lautet: cum ea omnia post translationem ejusdem Basileensis concilii . . . a Basileensi conciliabulo seu potius conventicula, quae praesertim post hujusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur, facta exstiterint ac propterea nullum robur habuerint (Hard. T. IX. p. 1828). Papst Leo X. verwirft hier dasjenige, was in die pragmatische Sanktion von Bourges vom J. 1438 aus den späteren Dekreten der Basler Versammlung aufgenommen worden war, und spricht von letzterer selbst despektirlich. Allein abgesehen davon, daß wir gegen die Autorität dieser Stelle, welche zugleich auch die Superiorität des Papstes über ein allgemeines Concil ausspricht, vor Allem das anführen könnten, was schon die Gallikaner dagegen vorgebracht haben (s. oben S. 51), weisen wir darauf hin, daß α) ja Leo selbst in der fraglichen Stelle zwischen dem Concil von Basel (vor der Verlegung) und dem Conciliabulum nach der Verlegung gar wohl unterscheide. Wenn er aber auch β) von dem ersteren, dem Concil vor der Verlegung, nicht gar günstig spricht und ihm durch das praesertim eine Wunde versetzt, so rührt dieß daher, daß er hier gerade jene Dekrete der Basler, welche das Ansehen des Papstes beeinträchtigten, im Auge hat, denn solche waren ja vorherrschend in die pragmatische Sanktion von Bourges aufgenommen worden. Und diesen Dekreten konnte Leo ebenso gut als Eugen IV. ihre Geltung absprechen, ohne daß er damit die ganze Synode von Basel verworfen hätte.

Vielleicht könnte man gegen uns auch einwenden, schon Papst Clemens XIV. habe es unter die Irrthümer des P. Ulrich Mayr in Kaisersheim gerechnet, daß dieser in einer Dissertation die 25 ersten Sitzungen von Basel für ökumenisch erklärte (vgl. Walch, neueste Religionsgeschichte Bd. V. S. 245). Es ist dieß richtig; aber auch wir, von unserem Standpunkte aus, müssen die Behauptung Mayr's für irrig erklären, indem ja nicht das Totum der 25 ersten Sitzungen, sondern

nur ein Theil ihrer Dekrete nach unserer Ueberzeugung auf ökumenische Geltung Anspruch machen kann.

C. Wir haben mit Bellarmin und den meisten katholischen Theologen und Canonisten das Concil von Ferrara-Florenz unter die ökumenischen gezählt, es ist uns aber dabei nicht entgangen, daß die Basler Synode und Alle, die mit ihr dem Papst das Recht, ein allgemeines Concil zu verlegen, absprachen, consequenter Weise die Rechtmäßigkeit des Concils von Ferrara-Florenz bestreiten mußten. Diese gallikanische Auffassung machte sich auch zu Trient geltend, indem bei den Debatten, die der 23. allg. Sitzung vorausgingen, die Franzosen den Ausdruck: dem Papst sei von Christus übergeben die plena potestas pascendi, regendi et gubernandi ecclesiam universalem, bekämpften und den Italienern, welche sich hiefür auf den Vorgang des Florentiner Concils (im Unionsdekret pro Graecis) beriefen, entgegneten, dasselbe sei nicht ökumenisch (Sarpi, hist. du Concile de Trente, livre VII. n. LII. Pallav. hist. Concilii Trid. lib. XIX. c. 12 n. 11; in den projektirten 8 Canon für die 23. Sitzung war obiger Ausdruck aufgenommen). Von den Angriffen, welche die Gallikaner zu Trient gegen das Florentiner Concil vorbrachten, berichten auch Raynald (1563, 4) und Pallavicino (lib. XIX. c. 16 n. 9), letzterer mit dem Bemerken, der berühmte Cardinal Carl von Lothringen habe in einem Briefe an seinen Geschäftsträger in Rom, Berton, der dem Papste (Pius IV.) vorgelesen werden mußte, erklärt: a se approbari omni ex parte Synodum Constantiensem ac Basileensem, non item Florentinam. Gemeint ist wohl die Stelle, welche Natalis Alexander (hist. eccl. sec. XV. et XVI. Diss. X. de Synodo Florent. l. c. p. 489) aus der Schrift des Cardinals an Berton vollständig also mittheilte: Nunc superest titulorum ultimus e Florentina synodo depromtus *(Rector universalis ecclesiae)*, quem beatissimo Patri nostro tribuere volunt. Ego negare non possum quin Gallus sim et Parisiensis Academiae alumnus, in qua Pontificem subesse Concilio tenetur et qui docent ibi contrarium, tanquam haeretici notantur. Apud Gallos Constantiense Concilium in partibus suis omnibus ut *generale* habetur, Basileense in auctoritatem admittitur, Florentinum perinde ac nec legitimum nec generale repudiatur.

Diese zur Zeit des Tridentinums noch starke Opposition der Gallikaner gegen das Concil von Ferrara-Florenz schwächte sich doch später

merklich ab, so daß z. B. Natalis Alexander, so sehr er sonst auf der Basler Seite steht, doch in einer besonderen Dissertation (X) die rechtmäßige Berufung und den ökumenischen Charakter dieses Concils ausführlich vertheidigte. Natalis Alexander behauptet zwar mit den Baslern im Allgemeinen, daß ein allgemeines Concil vom Papst nicht verlegt werden könne, aber er sagt mit Nikolaus von Cusa: Romanum Pontificem Conciliorum oecumenicorum decreta et canones *temperare* posse ac de iis dispensare, ubi id postulat publica necessitas aut evidens Ecclesiae utilitas. Im vorliegenden Falle aber sei es absolut nöthig gewesen, wegen der Union mit den Griechen ein Concil in Italien zu halten. Auch sei das Basler Concil von Eugen IV. de consensu *sanioris* partis Patrum nach Ferrara verlegt worden, und schließlich habe ja die Basler Synode in ihrer 19. Sitzung eine Verlegung ex justis causis et manifestis selbst zugegeben, in den Worten: Obsecratque per viscera misericordiae Jesu Christi ..., ut ante completam reformationem ... nullatenus dissolutionis consensum praestent, nec loci mutationem fieri permittant, *nisi ex justis causis et manifestis.* Gibt man aber die rechtmäßige Berufung der Florentiner Synode zu, so kann ihr ökumenischer Charakter nicht mehr kräftig bestritten werden, da Papst und Bischöfe hier in Eintracht versammelt waren und die für ein allgemeines Concil nöthigen Merkmale nicht fehlten. Nat. Alex. hist. eccl. Sec. XV et XVI Diss. X. l. c. p. 487—493.)

D. Das Concil von Vienne wird gewöhnlich als die 15te allgemeine Synode gerechnet und ist als solche fast allgemein anerkannt (vgl. *Bellarmin.* de Concil. lib. I. c. 5). In neuerer Zeit aber beanstandete es besonders der Jesuit Damberger in seiner synchronistischen Geschichte des Mittelalters, Bd. XIII. S. 177 f., indem er sagt: „Manche Geschichtschreiber, besonders die französischen, reden nicht anders von diesem Concil, als wäre es eines der berühmtesten, ansehnlichsten, verehrungswürdigsten gewesen und führen dasselbe unter den großen ökumenischen als das 15te auf. Den Feinden der Kirche kam das gar gelegen. Wahr ist freilich, daß Clemens V. ein ökumenisches Concil berufen wollte und die Convokationsbulle davon redete; allein auch Bonifacius VIII. wollte das Gleiche, und Niemand wird doch deßhalb das von ihm am 30. Okt. 1302 zu Rom eröffnete mit jenem Titel beehren. Richtig ist ferner, daß nachdem die Bischöfe aller Länder aufgefordert worden waren zu kommen, der Umstand des Nichterscheinens

der meisten noch keinen zureichenden Grund abgäbe, den ökumenischen Charakter des Concils zu läugnen. Allein dieser Charakter forderte jedenfalls, daß allgemeine Kirchenangelegenheiten behandelt, wirkliche Beschlüsse gefaßt und diese als Entscheidungen des Concils der gesammten Kirche zur Darnachachtung bekannt gegeben wurden." Damberger meint nun, all dieß sei zu Vienne nicht geschehen; allein diese Annahme ist sicherlich irrig, denn in der That approbirte diese Synode eine Reihe von Dekreten, welche größtentheils gerade die ganze Kirche und nicht blos eine Provinz angehen sollten (z. B. in Betreff der Templer), und es wurden diese Dekrete auch ganz unstreitig publicirt. Dazu kommt, daß die Synode von Constanz in ihrer 39ten Sitzung, die 5te Synode im Lateran in ihrer 8ten Sitzung von dem Vienner Concil als einem generale sprechen (Mansi T. XXVII. p. 1162 oben. Hard. T. VIII. p. 859 T. IX. p. 1719).

E. Anders urtheilen wir in Betreff der Pisaner Synode vom J. 1409. Es war natürlich, daß dieselbe schon gleich Anfangs von den Anhängern der zwei Päpste, die sie absetzte (Gregor XII. und Benedikt XIII.), nicht als allgemeines Concil anerkannt wurde (vgl. Raynaldus, Contin. Annal. Baron. ad. ann. 1409. n. 74); namentlich hat z. B. der Carthäuser Bonifaz Ferrer, einer der Legaten Benedikts XIII. auf der Synode und Bruder des hl. Vincenz Ferrer, das Concil von Pisa für eine häretische und teuflische Versammlung erklärt. Aber auch Solche, welche keinem der beiden Gegenpäpste anhingen, hatten Bedenken gegen den ökumenischen Charakter der fraglichen Synode, so z. B. der Cardinal de Bar und etwas später der hl. Erzbischof Antonin von Florenz (vgl. Bellarmin. de Concil. lib I. c. 8. Mansi, Collect. Concil. T. XXVI. p. 1160 und Lenfant, hist. du Concile de Pise p. 303 sq.). Ebenso waren manche Reformfreunde, wie Nikolaus von Clemange und Theodorich von Vrie mit derselben nicht zufrieden; Gerson dagegen, der um diese Zeit sein Werk de auferibilitate Papae schrieb, vertheidigte darin die Pisaner Grundsätze. Nach ihm haben fast alle Gallikaner diese Synode zu einer ökumenischen zu stempeln gesucht, weil hier zuerst der Grundsatz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst zur Anwendung kam. So namentlich Edmund Richer in s. historia Concil. general. lib. II. c. 2. § 6. Bossuet in s. defensio Cleri gallic. P. II. lib. IX. c. 11. Natalis Alexander in s. hist. eccl.

sec. XV et XVI. Diss. II. T. IX. p. 267 sqq. Da jedoch die Synode von Pisa fast bei der Hälfte des episcopatus dispersus, sowie bei ganzen Nationen Widerstand fand, und ihre Beschlüsse von allen diesen nicht angenommen wurden; so ist sie von der kirchlichen Autorität und von den bewährtesten Theologen niemals in die Reihe der allgemeinen Concilien versetzt worden (vgl. die Animadversiones von Roncaglia zu Nat. Alex. l. c. p. 276 sqq.). Uebrigens haben doch einzelne Theologen die Pisaner Synode gar zu niedrig geschätzt, zugleich die Wahl Alexanders V., die durch das Pisanum geschah, für ungültig erklärt und die Behauptung gewagt, Gregor XII. sei bis zu seiner freiwilligen Abdankung im J. 1415 der rechtmäßige Papst gewesen. So Raynald in s. contin. Annalium Baron. ad an. 1409. n. 79—81 und Petrus Ballerini, de potestate ecclesiastica summorum Pontificum et Concil. general. c. 6. — Bellarmin dagegen (l. c.) hielt Alexandern V. für den rechtmäßigen Papst und nennt das Concil von Pisa ein generale nec approbatum nec reprobatum.

F. Daß die fünfte Lateransynode nicht allgemein als ökumenisch betrachtet werde, bemerkte schon Bellarmin mit den Worten: ideo usque ad hanc diem quaestio superest, etiam inter Catholicos (de Conciliis lib. II. c. 13). Namentlich waren die Gallikaner demselben feindlich, weil es die pragmatische Sanktion von Bourges in Uebereinstimmung mit König Franz I. von Frankreich aufhob und ein neues Concordat einführte (vgl. Dupin, de antiqua ecclesiae disciplina p. 344). Aber Roncaglia zeigt in seinen Animadversionen zur Kirchengeschichte des Natalis Alexander (l. c. p. 470), daß auch Frankreich unter Ludwig XII. das Lateranconcil als ein legitimum, indubitatum et oecumenicum anerkannt habe und Alexander Natalis selbst zählt es im Gegensatz zu dem gleichzeitigen schismatischen Pisaner (des 16ten Jahrhunderts) den ökumenischen bei (l. c. p. 506 sq. und p. 515 Scholion XII.

G. Wie es sich mit der angeblichen Oecumenicität des Concils von Sardika verhalten, haben wir in der Tübinger Quartalschrift 1852 S. 399— 415 ausführlich erörtert und werden wir das Nöthige hierüber unten am Schluß unserer Darstellung des Sardicenser Concils beibringen.

H. Die Griechen betrachten die s. g. Quinisexta i. J. 692 (das Trullanum) nur als Fortsetzung der 6ten allgemeinen Synode, und

schrieben so ihre 102 Canones geradezu dem 6ten allgemeinen Concil zu. Durch diesen Sprachgebrauch ließen sich früher auch manche Abendländer täuschen, aber seit Jahrhunderten ist das Urtheil über dies Concil, daß es nicht ökumenisch sei, klar und constant.

I. Die beiden Synoden zu Pavia und Siena im Jahre 1423 wurden als allgemeine berufen und von den Päpsten auch so genannt. (vgl. in der Bulle Martin's V. bei Mansi, T. XXIX. p. 8. Harduin T. VIII. p. 1109). Auch bezeichnete sich die Senenser selbst als eine Sacrocancta generalis (Mansi T. XXVIII. p. 1060. Hard. l. c. p. 1015.); aber da beide zu keinem Resultate führten und eigentlich nichts anderes waren, als mißglückte Versuche, ein allgemeines Concil abzuhalten, während der Versuch erst 8 Jahre später in Basel gelang, so ist gar kein Zweifel, daß sie unserer Tabelle der allgemeinen Concilien nicht einzufügen sind.

K. Merkwürdig ist übrigens, daß noch im 15ten Jahrhundert die Päpste bei ihrem Amtsantritt nur auf acht allgemeine Concilien schwören mußten. Wir erfahren dieß von den päpstlichen Legaten auf dem Basler Concil bei Mansi T. XXX. p. 657. Daß die frühere Eidesformel für die Päpste, wie sie der Liber diurnus gibt (ed. de Rozière 1869 p. 177 sq. und 186) nur von 6 allgemeinen Concilien spricht, erklärt sich aus dem Alter dieser Formel, die dem Anfang des 8. Jahrh. (715) angehört. Aus diesem Liber diurnus schöpfte auch Gratian (corp. jur. can. c. 8 Dist. XVI.), führt aber bereits *octo* concilia an (statt 6), und dennoch meint J. H. Böhmer in seiner Ausgabe, diese Stelle gehöre dem Jahre 715 an, also einer Zeit, die dem siebenten und achten allgemeinen Concil lange vorangeht.

L. Als die Akten der Florentiner Synode zum erstenmal unter Clemens VII. im Jahre 1526 gedruckt wurden, lautete die Ueberschrift: Synodus oecumenica *octava*. Diese Bezeichnung rührte von einem griech. Notar her (die Griechen nehmen bekanntlich nur die 7 ersten allgemeinen Synoden an), und in Rom übersah man diesen Fehler zu corrigiren, (vgl. Baron. 869, 64. und Nat. Alex. l. c. p. 491 a.

XI. In einigen Gegenden, z. B. in Afrika, saßen die Bischöfe nach ihrem Ordinationsalter; anderwärts nach dem Rang ihrer Stühle. Bei den Concilien, die im Orient gehalten wurden, nahmen die Priester oder Diakonen, welche Stellvertreter ihres abwesenden Bischofs waren, den Platz ein, der dem Bischofe selbst gebührt hätte. Im Abendlande

wurde dieß oft nicht genau eingehalten. Beim jüngsten vatikanischen Concil war die Sitzordnung durch den hierarchischen Rang bestimmt. Den Präsidialplatz nahmen die 5 Cardinallegaten ein; ihnen zur Seite begannen die Sitze der Mitglieder, die sich hufeisenförmig gruppirten, zuerst die Cardinäle, dann die Patriarchen, dann die Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe (nach dem Ordinationsalter), Aebte, Ordensgenerale 2c. Stellvertreter Abwesender waren bekanntlich nicht zugelassen. Bei den öffentlichen Sitzungen präsidirte der Papst und die 5 Legaten hatten dann ihre Plätze unter den Cardinälen (je nach ihrem Range als solche). Die übrigen Mitglieder saßen wiederum nach ihrem hierarchischen Range. In den spanischen Synoden unterschrieben die Priester stets nach den Bischöfen, bei den Unterschriften der Synode von Arles aber (314) läßt sich keine bestimmte Rangordnung erkennen, nur das wurde festgehalten, daß wenn ein Bischof noch einen oder mehrere Cleriker (selbst Minoristen) in seinem Gefolge hatte, diese unmittelbar hinter ihm und vor dem nächsten Bischof unterschrieben. Die Ordnung der Unterschrift bezeichnet aber auch zugleich die Sitzordnung. Diese Synode von Arles macht auch darin eine Ausnahme, daß die päpstl. Legaten, die beiden Priester Claudianus und Vitus, erst hinter einigen Bischöfen unterzeichneten (Mansi, T. II. p. 476. Hard. T. I. p. 266), während diese Legaten sonst überall, auch bei den morgenländischen Synoden, vor allen Bischöfen und Patriarchen unterschrieben, selbst wenn sie nur einfache Priester waren (vgl. was oben S. 30 ff. über das Präsidium in den allgemeinen Synoden gesagt wurde). Eine theilweise Ausnahme hatte nur bei dem 3ten allgemeinen Concil statt s. S. 37.

Gewöhnlich saßen die Mitglieder eines Concils in Form eines Zirkels, in dessen Centrum eine hl. Schrift, wohl auch die Sammlungen der kirchl. Canones und Reliquien der Heiligen oder des hl. Kreuzes aufgestellt wurden. Hinter jedem Bischof saß gewöhnlich der ihn begleitende Priester, während der Diakon mitunter neben oder vor dem Bischof zu stehen hatte (Salmon, traité de l'étude des Conciles, 1726. p. 861).

Ueber die Eröffnungsfeierlichkeit der alten spanischen Synoden haben wir eine Verordnung des 4ten toled. Concils vom J. 633 can. 4, worin es heißt: „vor Sonnenaufgang des anberaumten Tages (18. Mai) müssen Alle, die etwa in der Kirche sind, daraus entfernt

und die Thüren geschlossen werden, mit Ausnahme derjenigen, durch welche die Bischöfe eintreten, und an welcher sich alle Ostiarier aufstellen müssen. Sofort nehmen die Bischöfe nach dem Ordinationsalter Platz, und nachdem dieß geschehen, werden auch die bestimmten Priester und nach ihnen die Diakonen eingelassen. Die Priester setzen sich hinter die Bischöfe, die Diakonen aber stellen sich vor dieselben, Alle in Kreisform. Zuletzt werden auch jene Laien eingelassen, die das Concil durch Wahl für würdig erachtet hat. Auch die nöthigen Notarien werden eingeführt. Alles schweigt. Auf den Ruf des Archidiakons: Orate, werfen sich Alle zur Erde nieder, nur einer der ältern Bischöfe erhebt sich nach kurzer Zeit wieder, um ein Gebet laut vorzusprechen, während die Uebrigen noch immer auf dem Boden liegen. Ist dieß geschehen, und haben Alle mit Amen respondirt, so erheben sie sich wieder auf den weitern Ruf des Archidiakons: Erigite vos! Während nun Alle schweigen, trägt ein mit einer Albe bekleideter Diakon einen Codex der Canonen in die Mitte und verliest die Vorschriften über Abhaltung der Concilien. Ist dieß geendet, so hält der Metropolit eine Anrede und ladet nun die Anwesenden ein, ihre Beschwerden vorzubringen. Hat ein Priester oder Diakon oder Laie zu klagen, so muß er seine Beschwerde dem Archidiakon der Metropolitankirche eröffnen, und dieser hat sie dann öffentlich vorzutragen. Kein Bischof darf sich früher als die Andern entfernen und Niemand die Synode auflösen, bevor alle ihre Geschäfte vollendet sind." Mit ähnlichen Feierlichkeiten mußte die Synode auch beschlossen werden, nachdem noch zuvor der Metropolit die Zeit für das Osterfest, sowie für die folgende Synode bestimmt hatte, und einige Bischöfe gewählt worden waren, welche dem Metopoliten an Weihnachten und Ostern zu assistiren hätten (vgl. Mansi T. I. p. 10. T. X. p. 617. Harduin, l. c. T. I. p. 6 sqq. u. T. III. p. 580). Die Art und Weise der Eröffnung des jüngsten Vatikanischen Concils ist in den Acta et Decreta ss. et oecum. Conc. Vat. Freiburg bei Herder 1871 S. 120 ff. beschrieben.

XII. Vor dem Constanzer Concil geschah in allen Synoden die Abstimmung nach Köpfen; um aber den vielen italienischen Prälaten auf dem Constanzer Concil ihr Uebergewicht zu nehmen, wurde hier die Abstimmung nach den 5 Nationen, der italischen, französischen, deutschen, englichen und spanischen, eingeführt, so daß jede Nation nur eine Stimme haben sollte. Innerhalb der Nation selbst aber wurde

nach Köpfen abgestimmt (vgl. Concilgesch. B. VII. S. 83 u. Van der Hardt, Conc. Const. T. II. P. VIII. p. 230. T. IV. P. II. p. 40). Wieder eine andere Einrichtung führte man auf dem Basler Concil ein. Man theilte alle Anwesenden ohne Unterschied der Nationen in 4 gleich große Deputationen, des Glaubens, des Friedens, der Reformation und der gemeinsamen Angelegenheiten. Jede Deputation hatte ihren eigenen Präsidenten und versammelte sich dreimal wöchentlich. Was eine Deputation beschloß, wurde den drei andern mitgetheilt, und wenn mindestens drei Deputationen über einen Punkt einig waren, wurde dieser in einer allgemeinen Sitzung vom Präsidenten des Concils als Beschluß der Synode verkündet (Mansi, T. XXIX. p. 377. Hard. l. c. T. VIII. p. 1439 sqq.).

In den folgenden Synoden wurde die eigenthümliche Weise der Abstimmung wieder verlassen und als beim Beginn des Tridentinums die Legaten in Rom anfragten, ob nach Nationen oder nach Köpfen gestimmt werden solle, wurde letztere Weise als die althergebrachte einzuhalten befohlen. Sarpi (II, 29) und Pallavicini (VI, 4. n. 9) erzählen dieß, aber Ersterer mit dem falschen Beisatz, daß manche Väter zu Trient die Abstimmung nach Nationen verlangt hätten. Pallavicini zeigt, daß Niemand ein solches Ansinnen stellte, und daß die Legaten nur aus Vorsicht anfragten (vgl. Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpis und Pallav. Bd. I. S. 151 f.).

Dagegen hatte bei dem Tridentinum eine andere von der alten Praxis abweichende Einrichtung statt. In den alten Concilien nämlich wurden die abzuhandelnden Gegenstände in den Sitzungen selbst berathen und darum enthalten die Akten dieser Sitzungen ganze große Disputationen. Bei der Trienter Synode dagegen wurde jeder Gegenstand zuvor in besonderen Commissionen sorgfältig berathen und durchdebattirt, und erst wenn alles spruchreif und eigentlich schon entschieden war, wurde der Beschluß der Generalsitzung zur Bestätigung vorgelegt. Die Akten der Trienter Sitzungen enthalten darum gar keine Disputationen, sondern nur Dekrete u. dgl. Aehnlich war es beim jüngsten Vatikanum. Vorarbeiten für dasselbe lieferten die 7 Commissionen, welche schon Jahrs zuvor berufen waren und aus Theologen verschiedener Länder bestanden. Es waren: 1) die Congregatio Cardinalicia directrix (der auch meine Wenigkeit als consultor beigegeben war), 2) die Commissio Caeremoniarum, 3) politico-ecclesiastica, 4) pro ecclesiis et missionibus

Orientis, 5) pro Regularibus, 6) theologico-dogmatica, 7) pro disciplina ecclesiastica. Unter (theilweiser) Benützung der Arbeiten dieser 7 Commissionen wurden Schemata (Entwürfe zu Dekreten) gefertigt und dem Concil vorgelegt. Im Concil selbst aber gab es 7 Deputationen: 1) pro recipiendis et expendendis Patrum propositionibus (vom Papst selbst bestellt), 2) Judices excusationum, 3) Judices querelarum et controversiarum (wegen Rangstreitigkeiten u. dgl.), 4) Deputatio pro rebus ad fidem pertinentibus, 5) Deputatio pro rebus disciplinae ecclesiasticae, 6) pro rebus ordinum regularium, 7) pro rebus ritus orientalis et apost. missionibus (diese 6 Commissionen von der Synode selbst gewählt). Weiterhin wurde die Geschäftsordnung durch das apostolische Schreiben Multiplices inter vom 27. Nov. 1869 regulirt (s. Acta et decreta s. Conc. Vatic. Fasc. I. Friburgi p. 66 sqq.); da man aber damit zu keinem Ziele gelangte (es wurden über die vorgelegten Schemata wohl Reden gehalten und Vorschläge gemacht, aber man konnte nicht wissen, was den Beifall der Synode finde und was nicht), wurde am 20. Febr. 1870 eine neue Geschäftsordnung für die Generalcongregationen erlassen (abgedruckt in Acta et Decreta etc. l. c. Fasc. II. p. 163). Wer gegen ein vorgelegtes Schema Einwendungen zu erheben und Verbesserungsvorschläge zu machen hatte, mußte solche schriftlich übergeben. Diese Animadversiones wurden dann von der betreffenden Synodaldeputation (z. B. pro rebus ad fidem pertinentibus) erwogen und hierauf das Schema abgeändert, reformirt. Wer auch an diesem noch Veränderungen wünschte, mußte sich bei den Legaten zur Rede melden und dann seine Vorschläge zuerst mündlich vorbringen, dann schriftlich übergeben, d. h. wenn es ihm gelang zur Rede zu kommen. Denn die Legaten hatten und übten das Recht, auf den schriftlichen Antrag von 10 Mitgliedern die Versammlung darüber abstimmen zu lassen, ob die Debatte erschöpft sei. — Die auf genannte Weise gegebenen Amendements wurden von der betreffenden Synodalcongregation gesammelt, begutachtet und dann wieder vor die Generalcongregation gebracht, damit über die einzelnen durch Aufstehen und Sitzenbleiben abgestimmt werde, ob sie anzunehmen seien oder nicht. Endlich wurde das hienach wiederum reformirte Schema durch placet oder non placet oder placet juxta modum von einer Generalcongregation angenommen (oder verworfen); dieser folgte dann die feierliche Annahme (durch placet oder non placet) in der öffentlichen Sitzung.

Gegen beide Geſchäftsordnungen, ſowohl die vom 27. November 1869 (Multiplices inter), als die vom 20. Febr. 1870 wurden von vielen Biſchöfen (der Minorität) am 2. Januar und 1. März 1870 Vorſtellungen an die Legaten eingereicht, aber ohne Erfolg (ſ. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concil. Vatic. T. I. Nördling. 1871 p. 247 sqq. u. p. 258 sqq). Sie wünſchten (am 2. Januar) namentlich, daß die gehaltenen (und ſtenographirten Reden) den Mitgliedern auch gedruckt mitgetheilt und die zuſammengehörigen Schemate auf einmal ausgegeben würden, daß die Biſchöfe nach Nationalitäten in etwa 6 Gruppen getheilt werden ſollten, die dann durch ihre Vertrauensmänner den Synodaldeputirten ihre Vorſchläge und Anträge mittheilen dürften u. ſ. f. In der zweiten Eingabe aber (vom 1. März) gaben ſie der Befürchtung Ausdruck, daß in mehreren Punkten der zweiten Geſchäftsordnung die Freiheit der einzelnen Mitglieder gefährdet und der Minorität leichtlich das Wort abgeſchnitten werden könnte durch vorzeitigen Schluß der Debatte. — Die übrigen mehr auf das Ceremoniell bei der Synode bezüglichen Vorſchriften finden ſich in dem Aktenſtück: Methodus servanda in prima sessione etc. und in dem Ordo Concilii oecum. etc. abgedruckt in der Freiburger Ausgabe der Acta et Decreta etc. l. c. Fasc. II. p. 110 sqq. u. p. 120 sqq.

In der Regel wurden die Synodalbeſchlüſſe im Namen der Synode ſelbſt verkündet, aber wenn der Papſt präſidirte geſchah es auch, daß ſie in der Form von päpſtlichen Dekreten mit dem Beiſatz sacra universali synodo approbante veröffentlicht wurden. Dieß geſchah zuerſt auf der 3ten, dann auf der 4ten und 5ten Lateranſynode, zum Theil auch beim Conſtanzer Concil.

XIII. Der Erſte, der eine gedruckte Sammlung der Concilien-Akten veranſtaltete, war Jakob Merlin, Canonikus und Großpönitentiar an der Metropolitankirche zu Paris, deſſen freilich noch ſehr unvollſtändige Ausgabe im J. 1523 zu Paris in einem Foliobande (in 2 Theilen) erſchien. Ein zweiter Abdruck derſelben zu Köln i. J. 1530 iſt durch zwei Stücke: die goldene Bulle Carls IV. und jene Bulle Pii II., worin er vom Papſt an ein allgemeines Concil zu appelliren verbot, bereichert; die 3te Edition, Paris 1536 in Oktav, hat keine Zuſätze. Wie alle folgenden Concilienſammlungen, die römiſche vom Jahre 1609 allein ausgenommen, enthält ſchon die Merlin'ſche außer den allgemeinen auch manche Provinzialſynoden und viele päpſtliche Dekretalen;

namentlich iſt in ihr allein die pſeudoiſidoriſche Dekretalenſammlung in in continuo abgedruckt, während die ſpäteren Concilienſammler dieſelbe nach der Chronologie zerlegten und jedem Papſte oder Concil das ihm von Pſeudoiſidor zugetheilte Stück zuwieſen[1]).

Im Jahre 1538 erſchien zu Cöln eine zweite ſchon beträchtlich reichhaltigere Concilienſammlung von dem belgiſchen Franziskaner Peter Crabbe in zwei Folianten, zu deren Bearbeitung nicht weniger als 500 Bibliotheken benützt worden ſein ſollen. Die 2te vermehrte Auflage vom J. 1551 hat drei Foliobände. (Ueber ihre Einrichtung und Mängel vgl. Salmon, l. c. p. 291 sqq. u. p. 728—740).

Wieder etwas vollſtändiger ſind die Concilienſammlungen, welche der berühmte Convertit und Carthäuſer Lorenz Surius, gebürtig aus Lübeck, im J. 1567 zu Cöln in 4 Foliobänden, und der Buchdrucker Dominikus Nicolini zu Venedig mit Hülfe des Dominikaners Dominikus Bollanus im J. 1585 in 5 Foliobänden veranſtalteten. (Vgl. Salmon, l. c. p. 296 sqq. u. p. 743—752.)

Seine Vorgänger übertraf der Cölner Domherr und Profeſſor Severin Binius, deſſen erſte Ausgabe in 4 Folianten im J. 1606 zu Cöln erſchien und mit vielen freilich meiſt aus Baronius geſchöpften hiſtoriſch-exegetiſchen Noten der Synodaltexte bereichert iſt. Noch beſſer ſind die beiden ſpätern Ausgaben in den J. 1618 und 1636, letztere zu Paris bei Carl Morel in 9 Bänden erſchienen, indem hier bereits die römiſche Concilienſammlung benützt werden konnte. (Ueber die Einrichtung und Mängel der Binius'ſchen Ausgaben vgl. Salmon, l. c. p. 300 sqq. und p. 756—769.)

Nur auf die allgemeinen Concilien ſich erſtreckend und unter der Autorität Pauls V. in 4 Foliobänden in den J. 1608—1612 erſchienen, zeichnet ſich die römiſche Sammlung (vgl. Salmon, l. c. p. 301 und p. 752 sqq.) namentlich dadurch aus, daß in ihr von ungemein vielen Synodalakten zum erſtenmale der griechiſche Originaltext aus vatikaniſchen und andern Handſchriften mitgetheilt iſt. Ein Hauptmitarbeiter dabei war der gelehrte Jeſuit P. Sirmond, und

---

1) Ausführlicheres über die Merlin'ſche Ausgabe findet ſich bei Salmon (Doctor und Bibliothekar der Sorbonne) Traité de l'étude des Conciles et de leurs collections etc., nouvelle édition, Paris 1726, p. 288 sqq. und p. 724, an welch' letzterer Stelle insbeſondere von ihren Mängeln die Rede iſt.

von ihm iſt auch die intereſſante Einleitung, die dem Ganzen vorangeſchickt wurde. Außerdem iſt jeder einzelnen Synode eine ſehr ſuccinkte, aber keineswegs werthloſe lateiniſch geſchriebene Geſchichte derſelben vorangeſtellt, welche ſelbſt manche Spätere, z. B. Manſi (nicht aber Hardouin) auch in ihren Sammlungen haben abdrucken laſſen. Daß auf den Rath Bellarmins die Akten der Basler Synode in dieſer römiſchen Sammlung ausgelaſſen worden ſeien, haben wir bereits oben angeführt.

Dieſe römiſche Ausgabe bildete die Hauptgrundlage für alle folgenden; doch dehnten ſich dieſe auch wieder auf die National- und Provinzialſynoden und die wichtigſten Edikte und Dekretalen der Päpſte aus. Auch vermieden ſie manche Fehler und einzelne Willkührlichkeiten der römiſchen Editoren (vgl. Salmon, l. c. p. 302), verbeſſerten den Text durch Vergleichung noch mehrerer Handſchriften, und fügten eine Menge Stücke und Urkunden hinzu, welche der römiſchen Ausgabe fehlen. Unter dieſen neuen und großen Concilienſammlungen ſteht der Zeit nach oben an die Collectio regia vom J. 1644, welche in 37 Folianten aus der königl. Druckerei zu Paris hervorging (vgl. Salmon, l. c. p. 305 u. p. 769 sqq.). Druck und Ausſtattung ſind prachtvoll, aber nicht gleich lobenswerth die Sorgfalt bei ihrer Bearbeitung, indem ſogar jene Fehler der römiſchen Edition, welche P. Sirmond ausdrücklich verzeichnet hatte, unverbeſſert geblieben ſind. Trotz der vielen Bände iſt dieſe königliche Ausgabe ungefähr um ein Viertheil weniger reichhaltig als die Sammlung des Jeſuiten Philipp Labbé (Labbeus) aus Bourges, welche nach ſeinem Tode im J. 1667, als er eben am 9ten und 10ten Bande arbeitete, von ſeinem Ordensbruder Gabriel Coſſart fortgeſetzt wurde und im J. 1674 zu Paris in 17 Folianten erſchien (Salmon, l. c. p. 306 sqq. und p. 772—784). Einen auf 4 Folianten berechneten Nachtrag hiezu, wovon jedoch nur der erſte Band erſchien, gab Stephan Baluzius, Paris 1683 (auch 1707), unter dem Titel: Nova collectio Conciliorum — Supplementum Conciliorum Labbei (vgl. Salmon, l. c. p. 312 sqq. u. p. 784 sqq.). Faſt alle franzöſiſchen Gelehrten citiren beſtändig nach dieſer Labbé'ſchen Ausgabe mit dem Supplemente von Baluze.

Auf alle dieſe Arbeiten und viele alten Handſchriften ſich ſtützend, beſorgte der Jeſuit Johann Hardouin eine neue Conciliorum collectio regia maxima ad P. Labbei et P. Gabrielis Cossarti . . .

labores haud modica accessione facta etc., Paris 1715, in 12 Folianten 11 Theile bildend (der 6te Theil zerfällt nämlich in 2 Folianten). Den Auftrag dazu hatte Hardouin im J. 1685 von dem franzöſiſchen Clerus ſammt der Weiſung erhalten, daß er ſeine Arbeit dem Sorbonner Doctor und Profeſſor Witaſſe und dem Parlamentsadvokaten le Merre zur Prüfung vorlege. Er beobachtete dieß jedoch nur kurze Zeit, gewann dagegen die Protektion des Königs Ludwig XIV. der das Werk in der königlichen Druckerei erſcheinen ließ und die Dedikation deſſelben annahm. Dieſe drei Punkte, daß nämlich das Werk im Auftrag des franzöſiſchen Clerus, in der königlichen Druckerei erſchien und dem König gewidmet war, gaben ihm ein officielles Anſehen, was den Janſeniſten und Gallikanern um ſo verhaßter ſein mußte, als Hardouin a) in der Widmungsſchrift an den König ſich ſehr eifrig für die Bulle Unigenitus und gegen deren Widerſacher ausgeſprochen, außerdem b) dieſe Bulle ſelbſt am Schluſſe des letzten Bandes aufgenommen und c) ebendaſelbſt in dem index rerum die gallikaniſchen Grundſätze ſichtlich bekämpft, reſpektive in den einzelnen Artikeln z. B. conciliorum auctoritas, darauf hingewieſen hatte, welche Concilien und Päpſte ſich bereits im entgegengeſetzten, antigallikaniſchen, Sinne ausgeſprochen hätten. Da nun Ludwig XIV. gerade ſtarb, als dieſe Sammlung im Druck beinahe fertig war, und der Regent (Orleans) ſich Anfangs dem bisherigen Syſtem und der Bulle Unigenitus feindlich zeigte, wurde gegen die Hardouin'ſche Sammlung ſogleich beim Pariſer Parlament geklagt, und dieſes beauftragte die Sorbonner Gelehrten Elias Dupin, Charles Witaſſe, Denis Leger und Philipp Anquetil mit einem Referate darüber, in deſſen Folge der Verkauf des Werkes gänzlich verboten wurde, weil es Widerſprüche gegen die Grundſätze des Staates und Clerus von Frankreich enthalte (1716). In der That wurde es auch mit Ausnahme der Exemplare, die bereits ins Ausland gekommen waren, mit Gewalt unterdrückt. Weil aber von verſchiedenen Seiten Wünſche nach Wiederfreilaſſung des Werkes laut wurden, ſo ſicherte das Parlament dieſelbe den Jeſuiten unter der Bedingung zu, daß ein Band Berichtigungen beigefügt werde, und dieſer wurde in der That im J. 1722 in der königl. Druckerei unter dem Titel: Addition ordonnée par arrêt du Parlement, pour être jointe à la collection des Conciles etc. franz. und latein. in einem Foliobande gedruckt. Doch ſchon im folgenden Jahre erwirkten die

Jeſuiten, daß das Werk durch den Staatsrath wieder ganz freigegeben und von dem Verlangen, den fraglichen Supplementband beizufügen, abgeſtanden wurde. Derſelbe wurde ſogar unterdrückt, aber (wohl von den Janſeniſten) in Utrecht auf's Neue veröffentlicht 1730 und 1751 unter dem Titel: Avis des censeurs nommés par le Parlement de Paris pour examiner etc.[1]) Seitdem iſt die Hardouin'ſche Ausgabe ſehr verbreitet und viel benützt von katholiſchen und proteſtantiſchen Gelehrten. Auch Benedikt XIV. citirt in ſeinem Werke de synodo dioecesana immer nach ihr. Sie enthält eine reiche Sammlung von Concilienprotokollen und andern einſchlagenden Aktenſtücken bis zum Jahre 1714, reicht alſo weiter als alle andern Sammlungen, namentlich viel weiter als die berühmte von Manſi, zeichnet ſich durch, wenn auch kleinen, ſo doch ſchönen und correkten Druck aus, und iſt außerdem auch wegen der reichhaltigen Regiſter ungemein brauchbar, deren ſie nicht weniger als fünf zählt, nämlich 1) ein Verzeichniß aller Päpſte, 2) aller Concilien, 3) einen index episcoporum et aliorum, qui conciliis interfuerunt, 4) einen index geographicus episcopatuum und endlich 5) den ſehr ausführlichen index rerum et verborum memorabilium. — Wegen dieſer Vorzüge haben auch wir die Hardouin'ſche Sammlung neben der noch viel vollſtändigeren Manſi's bei vorliegendem Werke ſtets benützt und citirt. Eine ausführliche Beſchreibung dieſer Sammlung bis in ihre Einzelheiten und ein langes Regiſter ihrer Mängel gibt Salmon, l. c. p. 315—331 und p. 786—831, und ob er gleich als Sorbonner Doctor dieſem Werke nicht geneigt iſt und gerne das Labbé-Coſſart'ſche vorziehen möchte, kann er doch nicht verſchweigen, daß Hardouin Vieles verbeſſert und Vieles neu hinzugefügt habe. Die ſpäteren Sammlungen ſind jünger als Salmon, ſo vor Allem die von Nicolaus Coleti unter dem Titel: Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta, welche zu Venedig in den Jahren 1728 bis 1734 in 23 Foliobänden mit 2 Bänden Apparatus erſchien. Supplemente dazu lieferte der gelehrte Lucenſer Dominikus Manſi, ſpäter Erzbiſchof ſeiner Vaterſtadt, in 6 Foliobänden 1748—52; einige Jahre ſpäter aber unternahm er eine eigene neue Concilienſamm-

1) Ueber die Geſchichte der Hardouin'ſchen Sammlung vgl. Bower, Geſch. der Päpſte, überſ. von Rambach, Bd. IV. S. 68 der vorangeſchickten Abhandlung über die Concilienſammlungen.

LIBRARY
Ex Libris KENRICK SEMINARY
SEMINARII KENRICKIANI 7800 KENRICK ROAD
ST. LOUIS, MISSOURI 63119

lung, welche alle bisherigen an Vollſtändigkeit weit übertrifft und in 31 Foliobänden zu Florenz in den Jahren 1759 ff. erſchien, unter dem Titel: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus et Gabr. Cossartus S. J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Jo. Dom. Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei, evulgavit. Editio novissima, ab eodem Patre Mansi, potissimum favorem etiam et opem praestante em. Cardinali Dominico Passioneo, s. sedis apostolicae Bibliothecario, aliisque item eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus, curata, novorum Conciliorum, novorumque documentorum additionibus locupletata, ad mss. codices Vaticanos, Lucenses aliosque recensita et perfecta. Accedunt etiam Notae et Dissertationes quamplurimae, quae in ceteris editionibus desiderantur. Leider wurde dieſe Ausgabe nicht fertig und reicht in ihrem 31ſten Foliobande nur bis ins 15te Jahrhundert. Natürlich hat ſie auch keine Indices, und ihr Druck iſt, obgleich größer und moderner als der Hardouin'ſche, doch merklich weniger correkt; auch die Ordnung der Materien in den ſpäteren Bänden mitunter ſehr planlos und unchronologiſch. Eine neue allervollſtändigſte Sammlung der Concilienakten hat der berühmte Pariſer Buchhändler Viktor Palme, unter der Redaktion meines verehrten Freundes Dr. Nolte, i. J. 1870 angekündet; eine Sammlung der ſpätern Concilien aber v. 1682 an, beſorgen gegenwärtig die Jeſuiten in Maria-Laach, und es iſt davon i. J. 1870 der erſte Quartband bei Herder in Freiburg erſchienen unter dem Titel: Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Wie dies Werk ſo bilden auch die Acta et Decreta ss. et oecum. Concilii Vaticani (Freiburg bei Herder) ein Supplement zu den ältern Concilienſammlungen.

Neben dieſen allgemeinen Sammlungen gibt es Werke, in denen nur die Akten der in einzelnen Ländern gehaltenen Concilien zuſammengeſtellt ſind. Hierher gehören:

1. Die Concilia *Germaniae* von Schannat und Harzheim in 11 Fol. Cöln 1749—90, und Binterim's pragmatiſche Geſchichte der deutſchen National-, Provinzial- und vorzüglichſten Diöceſanconcilien, Mainz 1835—48 in 7 Bdn. in Octav, bis Ende des 15ten Jahrhunderts reichend. Außerdem ſind für das Studium der deutſchen

Concilien theils mehr theils weniger brauchbar: a) Lünig, Entwurf der in Deutſchland vom Anfang des Chriſtenthums gehaltenen General-, Provinzial- und Partikularconcilien, in ſeinem Spicileg. des deutſchen Reichsarchivs, P. I. p. 822; b) Pfaff, Chriſt. Matth. delineatio collectionis novae Conciliorum Germaniae, abgedruckt bei *Fabricius*, Biblioth. graeca. ed. *Harless*, T. XII. p. 310 sqq.; c) Joh. Andr. Schmid, Diss. de historia Conciliorum Moguntinensium, Helmſt. 1713, und d) de conciliis Moguntinis in Georg Chriſt. Johannis scriptor. Mogunt. Vol. III. p. 281 sqq. Vergl. Walch, Hiſt. der Kirchenverſ. S. 53 und *Salmon* l. c. p. 382 spp.

2. Concilia antiqua *Galliae* von P. Sirmond, Paris 1629 in 3 Fol., nebſt einem Foliobande Supplemente von ſeinem Vetter de la Lande im J. 1666. Ferner: Concilia novissima Galliae a tempore Concilii Tridentini celebrata, ed. Ludov. Odespun de la Mechiniere, Prieſter zu Tours, Paris 1646, 1 Fol. [1]). Eine vollſtändige Sammlung der franzöſiſchen Concilien unternahmen kurz vor der Revolution die Mauriner, aber es erſchien nur ein Folioband, Paris 1789 unter dem Titel: Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563, cum epistolis Pontificum, principum constitutionibus et aliis ecclesiasticae rei Gallicanae monimentis. Opera et studio Monachorum congregationis S. Mauri. T. I. ab anno 177 ad ann. 591. Paris sumptibus Petri Didot. fol.

3. Eine Sammlung der ſpaniſchen Concilien gab zuerſt Garcias Loaiſa zu Madrid 1593 in einem Foliobande heraus. Viel vollſtändiger iſt die des Cardinals Joſeph Saenz de Aguirre: Collectio maxima Conciliorum omnium *Hispaniae* et *novi orbis*, Rom 1693 in 4 Foliobänden [2]). Neuer iſt die Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi Bibliotheca (per

1) Ueber dieſe franzöſiſchen Sammlungen vergl. Salmon, l. c. p. 335 sqq. und Bower, Geſchichte der Päpſte, a. a. O. S. 76 ff., wo auch von jenen Sammlungen die Rede iſt, welche blos die Synoden einzelner franzöſiſcher Kirchenprovinzen, z. B. Tours, Narbonne, enthalten.

2) Vgl. Salmon, l. c. p. 365 sqq. und Bower a. a. O., wo jedoch ſtatt der Jahrzahl 1693 irrig 1639 angegeben iſt. Aguirre iſt ja im J. 1630 erſt geboren worden.

Franc. Ant. Gonzalez, publ. Matr. Bibl. praefectum). Matr. ex typographia regia. 1808. fol.

4. England und Irland hatten zwei Concilienſammler. Der ältere iſt Heinrich Speelmann mit ſeinem Werke Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici. London. T. I. 1639, T. II. 1664. Ein dritter verſprochener Band erſchien nicht[1]). Vollſtändiger und beſſer iſt: Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, ed. Dav. Wilkins, Lond. 1734 in 4 Foliobänden.

5. Eine Sammlung der ungariſchen Synoden beſorgte P. Carl Peterfy zu Wien im J. 1742 in 2 Foliobänden: Sacra Concilia ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae.

6. Von italiſchen Synoden endlich exiſtirt keine allgemeine Sammlung, wohl aber wurden die Concilien einzelner Perioden oder Gegenden beſonders zuſammengeſtellt, ſo z. B. exiſtirt eine Sammlung der unter Carl Borromäo in Mailand gehaltenen Synoden (in ſeinen geſammelten Werken) und ein Synodicon Beneventanensis ecclesiae, von Vinc. Mar. Orſini (Papſt Benedict XIII.), Benevent 1695. Fol.

Unter den vielen Werken über Concilliengeſchichte ſind die brauchbarſten: 1. Joannis Cabassutii, notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum, Lyon 1680, Fol.; ſehr oft nachgedruckt; 2. Hermant, histoire des Conciles, Rouen 1730 in 4 Octavbänden; 3. Labbe, synopsis historica Conciliorum, im 1ſten Bande ſeiner Concilienſammlung; 4. Edm. Richer, historia Conciliorum generalium, Paris 1680, 3 Bde. in Quart, zu Cöln in Octav nachgedruckt; 5. Caroli Ludovici Richard, Analysis Conciliorum generalium et particularium, aus dem Franzöſ. ins Latein. überſetzt von Dalmaſus, 4 Bde. in Oktav. Augsburg 1778; 6. Chriſt. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Kirchenverſammlungen. Leipzig 1759; 7. Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harless, T. XII. p. 422 sqq., wo ſich eine alphabetiſche Zuſammenſtellung aller Concilien und eine Vergleichung der hauptſächlichſten Concilienſammlungen findet; 8. Alletz, Concilien-Lexikon, aus dem Franzöſiſchen überſetzt von P. Maurus Diſch, Benediktiner und Profeſſor in Augsburg, 1843; 9. Dictionnaire universel et complet des Conciles, tant généraux que particuliers etc., rédigé par M.

1) Ausführlicheres bei Salmon, l. c. p. 376 sqq., und Bower, a. a. O. S. 94 ff., der jedoch die neuere Sammlung von Wilkins nicht kannte.

l'abbé P....., prêtre du diocèse de Paris, publié par M. l'abbé Migne, Paris 1846, 2 Quartbände; 10. Roisselet de Saucliers, histoire etc. des Conciles, 6 Bände (Bd. 4—6 von Abbé Avalon) Paris 1844—55; 11. Abbé Guérin, les Conciles généraux et particuliers. T. I. Bar le Duc 1868. Auch alle größeren kirchenhistorischen Werke, so wie die nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques von Dupin, und die Historia litteraria von Cave, ganz besonders aber die treffliche histoire des auteurs sacrés von Remi Ceillier beschäftigen sich mit Conciliengeschichte. Noch viel mehr Werke über Concilien verzeichnen Salmon, l. c. p. 387 sqq. und Walch in seiner Historie der Kirchenversammlungen S. 48—67.

Sehr schätzbare Dissertationen über Concilien lieferten 1. Christian Lupe (Lupus), synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati. Löwen 1665, Brüssel 1673, in 5 Quartbänden; 2. Ludov. Thomassin., Dissertationum in Concilia generalia et particularia T. I. Paris 1667, auch abgedruckt in Rocaberti, Bibl. pontificia T. XV.; 3. Van Espen, tractatus historicus, exhibens scholia in canones Conciliorum etc.

Ein sehr verbreiteter und brauchbarer Auszug der Concilienakten ist die Summa conciliorum von Barth. Caranza, in sehr vielen Ausgaben. Uebersetzungen und Auszüge aus den Akten der Concilien des 4ten und 5ten Jahrhunderts gab Georg Daniel Fuchs, Diaconus zu Stuttgart, in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen, 4 Bde. Leipzig 1780—84.

Eine Anleitung zum Studium der Concilien verfaßte der Doctor und Bibliothekar an der Sorbonne, Franz Salmon, in seinem Traité de l'étude des Conciles et de leurs collections, Paris 1724, Quart, öfters nachgedruckt.

Endlich erscheint von unserer Conciliengeschichte eine franz. Uebersetzung von Abbé Delarc, Paris bei Adrien le Clerc, 1869 ff. in 6 Oktavbänden, bis Ende des 11. Jahrh. reichend.

Eine englische Uebersetzung unseres 1ten Bandes bearbeitete William R. Clark, M. A. Oxon. Prebendary of Wells and Vicar of Taunton unter dem Titel: A History of the Christian Councils, to the close of the Council of Nicaea. Edinburg und London 1871. 1. Bd. gr. Oktav.

Erstes Buch.

Die vornicänischen Synoden.

Erstes Kapitel.

Die Synoden der zwei ersten christlichen Jahrhunderte.

Die erste christliche Synode, das Muster und Vorbild aller übrigen, wurde von den Aposteln zwischen den Jahren 50—52 n. Chr. in Jerusalem zur Entscheidung der Frage über die Verbindlichkeit des alten Gesetzes gehalten (AG. 15). Eine weitere Synode ist im ersten christlichen Jahrhundert vielleicht nicht gefeiert worden, wenigstens uns nicht zur Kunde gekommen. Dagegen haben wir Nachrichten von mehreren Synoden des zweiten christlichen Jahrhunderts, jedoch mit dem Unterschied, daß diese Notizen von sehr verschiedener historischer Glaubwürdigkeit sind und darum nur jene Synoden dieser Zeit als ganz unzweifelhaft gelten können, von denen der Vater der christlichen Kirchengeschichte, Eusebius Pamphili, oder andere bewährte alte Quellen berichten. Hieher gehören vor Allem:

§ 1.

Die Synoden in Angelegenheiten des Montanismus.

Eusebius theilt in seiner Kirchengeschichte (lib. V. c. 16) ein Fragment aus einer Schrift des Bischofs Apollinaris von Hierapolis in Phrygien (Sec. II.) mit, worin gesagt wird, „daß die Gläubigen in Asien oft und an vielen Orten (πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας) wegen Montan's und seiner Anhänger sich versammelt, diese neue Lehre

geprüft und für fremd und gottlos erklärt hätten"[1]). Näheres ist in diesem Fragmente leider nicht angegeben, namentlich sind die Städte nicht genannt, in denen solche Synoden stattgehabt; aber der pappische libellus synodicus schreibt: „es wurde eine heilige und topische (d. h. Provinzial-) Synode gehalten zu Hierapolis in Asien von Apollinaris, dem heiligsten Bischofe dieser Stadt und sechs und zwanzig andern Bischöfen; darauf wurden Montanus und Maximilla, die falschen Propheten, und zugleich Theodotus der Gerber (der bekannte Antitrinitarier) verurtheilt und verworfen"[2]). Und weiterhin l. c.: „eine heilige und Partikular-Synode (μερική) war versammelt unter dem heiligsten Bischofe Sotas von Anchialus (in Thrazien am schwarzen Meere) und zwölf andern Bischöfen, welche den Gerber Theodotus und den Montanus sammt Maximilla überwies und verwarf".

Der libellus synodicus, dem wir diese Detailnachrichten verdanken, ist zwar verhältnißmäßig späten Ursprungs, von einem Griechen etwa gegen Ende des 9ten Jahrhunderts verfaßt[3]); allein derselbe schöpfte häufig aus viel älteren und zuverlässigen Quellen und stimmt überdieß im vorliegenden Falle mit einer weitern Angabe des Eusebius so trefflich zusammen, daß seine Nachricht über die beiden eben genannten Synoden allen Glauben verdient. Aus der Kirchengeschichte des Eusebius (lib. V. c. 16 u. 19) ersehen wir nämlich, daß gerade Apollinaris von Hierapolis und Sotas von Anchialus, als Zeitgenossen Montan's, seiner Irrlehre mit besonderem Eifer entgegengetreten sind und wider

1) Es ist mir wohl bekannt, daß Valesius (Du Valois) in seinen Noten zu Eusebii hist. ecc. l. c. die Vermuthung aufstellt, nicht Apollinaris, sondern Asterius Urbanus sei der Verfasser des Werkes, dem dieses Fragment entnommen ist. Allein vergl. Baluz. bei Mansi, Collectio Concil. T. I. p. 693. Uebrigens ist es für unsern Fall ziemlich gleichgültig, ob das fragliche Fragment dem Apollinaris oder Asterius angehört.

2) Bei Mansi, Collectio Conciliorum T. I. p. 723 und Harduin, Coll. Concil. T. V. p. 1463.

3) Dieser libellus synodicus, auch synodicon genannt, enthält kurze Nachrichten über 158 Concilien der 9 ersten Jahrhunderte, und reicht bis zum 8ten allgemeinen Concil incl. Er wurde im 16ten Jahrhundert von Andreas Darmarius aus Morea gebracht, von Pappus, einem Straßburger Theologen gekauft, und von ihm im J. 1601 mit lateinischer Uebersetzung zuerst edirt. Später ging er auch in die Concilien-Sammlungen über; namentlich ließ ihn Hardouin im 5ten Bande seiner Collect. Concil. p. 1491 sqq. abdrucken, während Mansi ihn in seine einzelnen Theile zerlegte und jeden derselben an der zutreffenden Stelle (bei jeder einzelnen Synode) mittheilte.

sie geschrieben und gepredigt haben. Sotas insbesondere habe den bösen Geist, den er in Priscilla, einer Gefährtin Montan's, vermuthete, durch Exorcismus austreiben wollen; doch die Heuchler hätten es nicht zugelassen (Euseb. l. c. c. 19).

Diese eifrige Opposition der beiden genannten Bischöfe gegen Montanus macht es wahrscheinlich, daß gerade sie einige der vielen Synoden veranlaßten, auf denen nach der summarischen Angabe des Eusebius die kirchliche Verwerfung des Montanismus erfolgt ist.

Die Zeit dieser Synoden ist nirgends genau angegeben. Daß sie bald nach dem Beginn der montanistischen Unruhen abgehalten wurden, erhellt unverkennbar aus der Erzählung des Fragments bei Eusebius (hist. eccl. lib. V. c. 16); allein die Entstehungszeit des Montanismus selbst ist zweifelhaft. Die Chronik des Eusebius gibt dafür das Jahr 172 an, Epiphanius aber an einer Stelle das Jahr 126, an einer andern J. 156 oder 157 (haeres. 51, 33 und haer. 48, 1); ja nach haer. 48, 2 wäre Maximilla schon im J. 86 n. Chr. gestorben, was vielleicht um ein ganzes Jahrhundert unrichtig ist. Unter Zugrundlegung dieser Angaben suchte Blondel nachzuweisen, daß Montan schon ums Jahr 140 oder 141 mit seiner Irrlehre hervorgetreten sei, und auch Schwegler in seiner Monographie über den Montanismus (1841. S. 255) hat dieser Annahme beigestimmt. Pearson, Dodwell und Neander dagegen erklärten sich für 156 oder 157, Tillemont und Walch für 171 (vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. I. S. 615 f.). Wir unsererseits haben uns schon anderwärts zu Gunsten der Blondel'schen Vermuthung (für das Jahr 140) ausgesprochen, und darauf hingewiesen, daß der Pastor Hermä, welcher entschieden vor 151, unter Papst Pius I. geschrieben wurde, bereits den Montanismus zu bekämpfen scheine[1]). Hienach würden denn unsere Synoden wohl noch vor 150 n. Chr. angesetzt werden müssen. Dieser Annahme steht jedoch der libellus synodicus entgegen, indem nach seinem Berichte die gleichen Synoden auch über Theodotus den Gerber entschieden, dessen Abfall vom Glauben kaum anders als in die Zeiten der Mark-Aurel'schen Christenverfolgung (160—180) verlegt werden kann. Gewiß

1) Vgl. meine Abhandlung über Montanus und die Montanisten im Freiburger Kirchenlexicon Bd. VII. S. 255 und die Prolegomena zu meiner 4ten Ausgabe der Patres apostol. p. XCV.

ist nämlich, daß Theodotus gegen Ende des 2ten Jahrh. unter Papst Viktor (192—202) zu Rom excommunicirt wurde[1]); und wenn auch schon geraume Zeit früher in Kleinasien und Thrazien (er wohnte ja zur Zeit seines Abfalls in Constantinopel) Verdammungsurtheile über ihn auf Synoden ausgesprochen wurden, so können doch diese — und damit nach dem libellus synodicus auch die Verwerfung des Montanismus — nicht vor, sondern erst unter Mark Aurel stattgehabt haben. Hienach müßten wir, die Gleichzeitigkeit des Theodotus mit Montanus vorausgesetzt, unsere Synoden zwischen 160—180 n. Chr. verlegen; allein gerade diese Gleichzeitigkeit scheint mir sehr zweifelhaft, und wohl nur auf einer Verwechslung zu beruhen. Es spricht nämlich auch der alte Fragmentist bei Eusebius (hist. eccl. V, 16) von einem Theodotus, der einer der ersten Anhänger Montan's gewesen war und gewiß auch dessen Schicksal theilte, d. h. gemeinsam mit ihm und Maximilla auf Synoden mit dem Anathema belegt wurde. Er schildert ihn zugleich als einen berühmten Mann; und wenn nun der Verfasser des libellus synodicus dieses las und in einer sonstigen Quelle fand, daß die alten Synoden zu Hierapolis und Anchialus einen Theodotus verdammten, so konnte er gar leichtlich den berühmten Gerber Theodotus und diesen für berühmt erklärten Theodotus confundiren und beide für identisch erachten. Ist aber dem also, so sind wir nicht gehindert, die Entstehungszeit des Montanismus und damit die Synoden von Hierapolis und Anchialus schon vor das Jahr 150 n. Chr. zu verlegen.

§ 2.

Die Synoden über die Paschafeier.

Eine zweite Reihe von Synoden des zweiten Jahrhunderts wurde durch die Paschastreitigkeiten veranlaßt. War in der alten Kirche der Streit über Pascha groß und heftig, so war der unter den neuern Gelehrten geführte Streit über den Paschastreit wohl noch größer und heftiger[2]).

1) Vgl. Euseb. hist. eccl. V, 28 und die dem Origines zugeschriebenen, aber wahrscheinlich dem Hippolyt angehörigen, so berühmt gewordenen Philosophumena p. 257.

1) Zur Geschichte des Streites über den Paschastreit vgl. Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860. S. 4—118 und Schuerer, de controversiis paschalibus, Lipsiae 1869. p. 1—6.

Vor Allem fragt sich, ob es in der alten Kirche zwei oder drei in der Paschafeier divergirende Parteien gegeben habe. In der ersten Auflage dieses Werkes traten wir denjenigen Gelehrten bei, namentlich Weitzel[1]), welche drei solche Parteien in der alten Kirche annahmen. Wir gingen dabei davon aus, daß in der apostolischen und unmittelbar folgenden Zeit nicht blos zwei Richtungen: die pauliniſche und petriniſche (judaisirende), zu unterscheiden seien, sondern daß neben den orthodoxen Judenchristen, die wie Petrus und Jakobus d. j. wohl das alte Gesetz noch beobachteten, aber das Heil nicht davon abhängig machten und auch die Heidenchristen nicht dazu verpflichten wollten (Apostelg. 15, 28), eine ebionitisch-judaistische Partei sich zeigt, welche auch dogmatisch sich nicht aus dem Judenthum herausarbeiten konnte und für alle Christen die fortdauernde Verbindlichkeit des Gesetzes behauptete. Letztere waren es, welche die Gemeinden in Galatien, Antiochien und Corinth beunruhigten und nach dem Tod des jüngern Jakobus, als der Petriner Simeon zu dessen Nachfolger im Bisthum Jerusalem erwählt wurde, ihm den Thebutis entgegenstellten[2]). Wir hielten es dabei stets für einen Grundirrthum der sogenannten kritischen Schule (von Dr. v. Baur in Tübg. ꝛc.), daß sie diesen Unterschied unter den Judenchristen verwischend Petriner und eigentliche Judaisten, Simeon v. Thebutis, in einen Topf warf, um so den Gegensatz zwischen der freien pauliniſchen und der judaisirenden oder petriniſchen Richtung verschärfen zu können.

So schien und scheint es uns jetzt noch wahrscheinlich, daß in der alten Kirche allerdings manche Judaisten das Paschafest nicht blos nach jüdischem Datum, sondern auch mit jüdischem Inhalt fortfeierten, aber die Geschichte hat uns hievon nichts aufbewahrt, und in dem historischen Paschastreit tritt diese dritte Partei, wie wir uns bei weiterem Studium überzeugt haben, gar nicht auf. Was wir in der ersten Auflage dieses Werkes von ihr entdeckt haben wollten (Bd. I. S. 287 ff. u. 299 ff.), bezieht sich doch wohl nur auf die sogenannten johanneischen Quartodecimaner, d. h. jene Gläubigen, besonders im proconsularischen Asien, welche Pascha stets am (zweiten) Abend des

---

2) Die christl. Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzh. 1848.

1) Vgl. meine Abh. über „Ebioniten" im Freiburger Kirchenlexicon, Bd. III. S. 356 ff.

14. Nisan (quarta decima = ιδ') feierten, wie es II. Mos. 12, 6 geboten war, und diese ihre Paschapraxis von dem Evangelisten Johannes herleiten wollten[1]). Auch was wir aus Eusebius (hist. eccl. V, 15) und aus dem unächten aber doch alten Anhang zu Tertullians Schrift de praescriptione c. 53 über Blastus erfahren, welchen wir früher als den einzig namentlich bekannten ebionitischen Quartodecimaner bezeichneten, so erhellt daraus wohl, daß er judaisirte (latenter Judaismum vult inducere, sagt Pseudotertullian), aber über seine Paschafeier ist darin kein Wort gesagt.

Das hebräische Wort פֶּסַח, aramäisch פַּסְחָא (Pascha) bedeutet transitus, Uebergang (II. Mos. 12, 21. 27), d. i. das Vorübergehen des Würgengels an den Wohnungen der Juden. Das jüdische Paschafest war sonach ein Freudenfest über die Rettung und Erlösung der Kinder Israels aus der ägyptischen Knechtschaft. Da nun aber die Apostel und ihre Schüler im A. B. überall Typen und Vorbilder des N. B. erblickten, so lag nahe, an die Stelle des alten Erlösungsfestes eine neutestamentliche Festfeier der Erlösung aus der Gewalt Satans und der Hölle zu setzen, und im jüdischen Paschalamm einen Typus des neutestamentlichen Lammes zu erblicken, das ja ungefähr gleichzeitig mit dem alten geschlachtet worden war. Schon Paulus bezeichnete darum den gekreuzigten Heiland als τὸ πάσχα ἡμῶν (I. Cor. 5, 7), und beide streitende Parteien im 2. Jahrhundert, die Quartodecimaner und ihre Gegner, sagen gleichmäßig aus, daß schon die Apostel das christliche Paschafest eingeführt hätten.

Eine die Paschafeier betreffende Differenz unter den Christen begegnet uns zum erstenmal gleich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Eusebius (hist. eccl. V, 24) hat uns aus einem Briefe des hl. Irenäus an B. Viktor von Rom Nachstehendes mitgetheilt: „Als der selige Polykarp (B. v. Smyrna) zu den Zeiten Anicets nach Rom

---

1) Näheres hierüber bei Schuerer, l. c. p. 34 sqq., welcher namentlich aus einem bisher nicht beachteten Fragment des Eusebius aus 5. Buch über das Pascha (bei A. Mai, Nova PP. Bibl. T. IV. p. 209 — 216) und ebenso aus Athanasius nachweist, daß man die johanneischen Quartodecimaner zur Zeit des nicänischen Concils, wo es jedenfalls keine ebionitischen Quartodecimaner mehr gab, ganz ebenso, mit denselben Argumenten bekämpfte, wie Apollinaris im zweiten Jahrhundert die angeblich ebionitischen.

kam (Anicet war von 157—168 oder 155—166 B. v. Rom) und sie wegen einiger andern Dinge (περὶ ἄλλων τινῶν) kleinen Streit hatten, verständigten sie sich sogleich. Wegen dieses Punktes aber (Paschafeier) stritten sie wenig. Anicet konnte den Polykarp nicht bewegen, das nicht mehr zu beobachten (μὴ τηρεῖν), was er in Gemeinschaft mit Johannes, dem Schüler des Herrn, und mit den übrigen Aposteln, mit denen er verkehrt, stets beobachtet hatte. Aber auch Polykarp konnte den Anicet nicht bewegen zu beobachten (τηρεῖν ist terminus technicus von der Beobachtung alttestamentlicher Vorschrift, vgl. Joh. 9, 16.), da letzterer erklärte, die Weise seiner Vorfahrer festhalten zu müssen. Uebrigens hielten sie miteinander Gemeinschaft und Anicet erlaubte dem Polykarp aus Achtung die Eucharistie (in der Kirche zu feiern) und sie schieden im Frieden von einander. Sowohl die τηροῦντες als die μὴ τηροῦντες hatten vollkommenen Kirchenfrieden."

Aus diesem Fragment lernen wir noch nicht das Nähere über die Differenz kennen, sondern erst zwei Punkte: a) daß Polykarp seine Paschapraxis auf Johannes und andere Apostel, Anicet die seinige auf seine Vorfahrer zurückführte, und b) daß die s. g. johanneische Praxis sich nach einer alttestamentlichen Verordnung richtete (τηρεῖν).

Wenige Jahre später entstanden heftigere Streitigkeiten, so daß Melito, Bischof von Sardes (in Kleinasien), zwei Bücher περὶ τοῦ Πάσχα zu schreiben für nöthig fand (ums J. 170). In einem Fragment hievon, welches Eusebius aufbewahrt hat (hist. eccl. IV, 26), sagt Melito: „Als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris (von Laodicea) gemartert wurde, brach zu Laodicea ein heftiger Streit über das Pascha aus, welches Fest eben damals bevorstand." Leider wird über die Streit- und Differenzpunkte auch nicht ein Jota gesagt. Etwas mehr erfahren wir von Melito's Zeitgenossen und Landsmann Apollinaris von Hierapolis, welcher ebenfalls ein Werk über das Pascha schrieb. Zwei Fragmente davon sind im Chronicon paschale aufbewahrt [1]). Hier lesen wir: 1) „Diejenigen irren, welche glauben, daß der Herr am 14. Nisan mit seinen Schülern das Lamm gegessen habe und am großen Tage der unge-

1) *Chronicon paschale*, ed. Dindorf (in der Bonner Sammlung der Byzantiner), T. I. p. 13.

säuerten Brode (15. Nisan) gestorben sei. Sie behaupten, Matthäus gebe dieß so an; allein ihre Ansicht stimmt nicht zusammen mit dem Gesetz, und es würden dadurch die Evangelien gegen einander streiten." Und: 2) „Der 14. Nisan ist das wahre Pascha des Herrn, das große Opfer; statt des Lammes ist hier der Sohn Gottes" u. s. f.

Apollinaris bekämpft hienach diejenigen Christen, welche glauben, daß der Herr am 14. Nisan das gesetzliche Paschamahl genossen habe; an diesem Tage, meint Apollinaris, sei ja Christus, das neue Paschalamm, bereits gestorben. Er legte hiebei die Chronologie des Johannesevangeliums zu Grunde, welches den Tod des Herrn auf den 14ten, das Abendmahl auf den 13ten Nisan verlegt.

Hilgenfeld in seiner Schrift: „Der Paschastreit" behauptet wiederholt (z. B. S. 257), die von Apollinaris bekämpften Quartodecimaner hätten sich für ihre Praxis nicht nur auf Matthäus, sondern auch auf das alte Gesetz berufen; allein nicht sie thaten dieß, sondern Apollinaris selbst; er sagt: „ihre Meinung stimme nicht zusammen mit dem alten Gesetz." Wie Apollinaris selbst seine Praxis mit dem alten Gesetz in Harmonie gebracht habe, ist nicht gesagt; mir scheint aber, er habe also argumentirt: „nach dem alten Gesetz mußte das Paschalamm am 14. Nisan geschlachtet werden; da nun der alte Bund ein Typus des neuen ist, so mußte auch das neue Paschalamm am 14. Nisan geschlachtet werden" d. h. Christus war schon todt, als die Zeit der Paschamahlzeit eintrat, und was er selbst vor seinem Tod mit den Jüngern genoß, war nicht das Paschamahl. Weiterhin behauptet Apollinaris, seine Osterweise bringe Harmonie unter die Evangelisten, und so ist er der Vorgänger jener Theologen, welche die Chronologie der Synoptiker mit der bei Johannes in Einklang zu bringen suchen[1]).

Uebrigens erhellt aus diesen Fragmenten des Appollinaris nicht einmal mit Sicherheit, ob er oder seine Gegner, oder ob beide Quartodecimaner waren, d. h. ob er oder sie oder beide den Wochentag oder den Monatstag festhielten, im erstern Falle den Todestag immer an einem Freitag, den Auferstehungstag immer an einem Sonntag feierten, oder im andern Falle (quartodecimanisch) sich immer nach dem Monatstag (14. Nisan) richteten, derselbe mochte auf einen Wochentag fallen, auf welchen er wollte. Ja, man könnte aus dem zweiten

1) Wie z. B. Dr. v. Aberle in der Tübg. theol. Quartalschr. 1863 Hft. 4.

Fragmente des Apollinaris: „Der 14. Nisan ist das wahre Pascha" erschließen, daß er den Todestag stets am 14. Nisan gefeiert habe, ohne Rücksicht auf den Wochentag, also quartodecimanisch. Doch dürfen wir hierauf kein Gewicht legen, da Clemens von Alexandrien, welcher ganz zweifellos ein Gegner der Quartodecimaner war, sich ähnlicher Ausdrücke bediente, wie Apollinaris. Durch Melito veranlaßt, wohl gegen ihn, schrieb Clemens seinen λόγος περὶ τῶ πάσχα, und auch hievon hat uns das Chronicon paschale (l. c. p. 14) Fragmente aufbewahrt. Im ersten ist gesagt: „Christus habe zwar in seinen früheren Jahren stets das Paschamahl mit den Jüngern genossen, aber nicht mehr in seinem letzten Jahr, wo er selbst am Kreuze das geschlachtete Lamm war." Das zweite Fragment sagt: „Christus sei am 14. Nisan gestorben, und nach seinem Tode, am Abend desselben Tages, hätten die Juden ihre Paschamahlzeit gehalten."

In gleicher Weise bekämpften auch Hippolyt, der gelehrte römische Priester (und temporärer Gegenpapst) aus dem Anfange des dritten, und unser Kirchenhistoriker Eusebius aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts ihre quartodecimanischen Gegner. Letzterer wiederholt in dem von A. Mai herausgegebenen Fragment aus seiner Schrift über das Pascha (s. S. 88 Not.) hauptsächlich die Argumente des alexandrinischen Clemens[1]), Hippolyt aber schreibt[2]): „Er (der Gegner) sagt: Christus hat an jenem Tage (14. Nisan) Pascha gefeiert und gelitten (ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν), darum muß auch ich es so machen, wie Christus gethan (d. h. am 14. Nisan die Paschamahlzeit halten). Er irrt jedoch, nicht erkennend, daß Christus damals, als er litt, das Pascha nicht mehr dem Gesetze gemäß genoß; denn er war ja das Pascha selbst, das zum voraus angekündet war und am bestimmten Tage in Erfüllung gegangen ist." Im zweiten Fragment aus der Schrift περὶ τῶ ἁγίου πάσχα schreibt Hippolyt: „Wie Christus (bei Luk. 22, 16) vorausgesagt: ich werde das Pascha nicht mehr genießen, so hat er wohl das δεῖπνον (Abendmahl) gehalten vor dem Pascha (wie Joh. 13, 1 angibt), das Pascha aber hat er nicht mehr gegessen, sondern ist gestorben;

1) Bei Schuerer, l. c. p. 40 sq.

2) In s. ersten Fragment aus s. Schrift πρὸς ἁπάσας αἱρέσεις, aufbewahrt im *Chronicon paschale*, ed. Dindorf, T. I. p. 12.

es war ja noch nicht die Zeit, es zu essen." Noch deutlicher spricht Hippolyt in den Philosophumenen (angeblich des Origenes): „Andere, streitsüchtig aber unwissend, verlangen, man müsse das Pascha am 14ten des ersten Monats halten nach der Anordnung des (alten) Gesetzes, auf welchen Tag es auch immer falle, ängstlich schauend auf die Stelle des Gesetzes, daß verflucht sei, wer nicht beobachtet, wie angeordnet ist" (V. Mos. 27, 26) [1]). Hieraus ergibt sich, daß Hippolyt wie Clemens von Alexandria und Apollinaris behauptet, Christus habe in der Leidenswoche nicht mehr das Paschamahl genossen, sondern das Abendmahl gehalten bevor es Zeit zum Paschamahl war; zur Zeit des (jüdischen) Paschamahls sei er gestorben. Er bekämpft dabei Solche, welche meinten, auch der Christ müsse noch, wie der Herr gethan, Pascha je am 14. Nisan halten, sei dieß was immer für ein Wochentag. Mit letzterem Punkte gab er eine Haupteigenthümlichkeit der Quartodecimaner an. In dem Paschastreit zwischen Papst Viktor und den Kleinasiaten tritt uns diese in aller Deutlichkeit entgegen. Papst Viktor wollte die quartodecimanische Praxis nicht mehr dulden, und schrieb deßhalb, nach der Chronik des Hieronymus i. J. 196, an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden, daß sie in ihren Provinzen Synoden versammeln und durch diese die abendländische Paschaweise einführen sollten. In einigen Schreiben, z. B. an Polykrates von Ephesus, waren auch Drohungen für den Fall der Weigerung enthalten. (s. S. 94) Eusebius erzählt hierüber (h. e. V. 23.) folgendes: „In jener Zeit (er hatte in vorausgegangenem Kapitel von Papst Viktor, von Polykrates von Ephesus und andern berühmten Bischöfen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gesprochen) entstand ein heftiger Streit, weil alle asiatischen Kirchen alter Ueberlieferung gemäß am 14. des Mondes (14. Nisan) das heilbringende Fest des Pascha feiern zu müssen glaubten, an welchem Tage den Juden geboten war, das Lamm zu schlachten; und an diesem Tage, mochte er auf irgend welchen Wochentag fallen, glaubten sie mit dem Fasten aufhören zu müßen, während die ganze übrige Kirche nach apostolischer Ueberlieferung eine andere jetzt noch geltende Weise festhielt, daß man nämlich die Fasten nicht an einem andern Tage als dem der Auferstehung des Herrn beschließen dürfe. Deßhalb wurden Synoden

1) Philosoph. lib. VIII. c. 18.

und Bischofsversammlungen gehalten und alle stellten einstimmig die kirchliche Regel auf, daß man an keinem andern Tage, als am Sonntag, das Geheimniß der Auferstehung des Herrn von den Todten feiern und die Paschafasten endigen dürfe. Noch jetzt hat man das Schreiben der in Palästina versammelten Bischöfe, an deren Spitze Theophilus von Cäsarea Palästinä und Narcißus von Jerusalem standen. Ein zweiter noch vorhandener Brief ist der der römischen Synode, dem der Name Viktors vorangestellt ist. Außerdem gibt es noch Briefe von Pontus unter B. Palamas, und der gallischen Kirchen, denen Irenäus vorstand, ebenso solche deren von Osrhoene und auch des Bischofs Bacchyllus von Korinth und vieler Andern, welche alle dieselbe Ansicht vortrugen und die gleiche Sentenz fällten."

Im folgenden Kapitel (h. e. V. 24) fährt Eusebius also fort: „Den Bischöfen von Asien aber (hauptsächlich Asia proconsularis), die ihre von den Ahnen empfangene Sitte strengstens vertheidigten, stand Polykrates (von Ephesus) vor. In seinem Briefe an Viktor und die römische Kirche, setzte er die bis auf ihn gekommene Ueberlieferung also auseinander: wir feiern den unverfälschten Tag (ἡμέραν ἀραδιέργητον, v. ῥαδιεργέω = fahrlässig, leichtsinnig handeln) ohne etwas hinzu- oder hinwegzuthun. In Asien sind große Lichter gestorben... Philippus, einer der zwölf Apostel, der zu Hierapolis starb, und seine zwei Töchter, die Jungfrauen blieben, ebenso eine weitere Tochter von ihm, die vom hl. Geist erfüllt war und in Ephesus begraben liegt, ferner Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, auch Priester war, der eine lamina (priesterliches Stirnblech) trug, Martyr und Lehrer wurde und in Ephesus begraben liegt, ebenso Polykarp, Bischof von Smyrna und Martyr, ferner Thraseas, Bischof von Eumenia und Martyr, der (ebenfalls) zu Smyrna ruht. Was soll ich von Sagaris, Bischof und Martyr sprechen, der zu Laodicea gestorben ist (S. 89), was von Papirius, von Melito von Sardes dem Eunuchen... Sie alle beobachteten den Tag des 14. Nisan als Pascha, dem Evangelium gemäß, nichts verändernd, sondern in allweg die Regel des Glaubens befolgend; ebenso ich Polykrates, der Geringste unter euch allen, gemäß der Ueberlieferung meiner Verwandten, denen ich (auch im Amte) gefolgt bin; denn vor mir waren sieben derselben Bischöfe, ich der achte. Sie alle haben immer den (Pascha-) Tag dann gefeiert, wenn das Volk (Israel) den Sauerteig entfernte. Ich nun, meine Brüder, der ich schon 65 Jahre im

Herrn zähle und mit den Brüdern in aller Welt verkehrte und die ganze heilige Schrift durchlesen habe, werde nicht eingeschüchtert durch Drohungen. Denn solche, die viel mehr sind, als ich, haben gesagt: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen (A. G. 5, 29)... Ich könnte euch die Bischöfe erwähnen, die ich eurem Wunsche gemäß zusammenberufen habe. Wenn ich ihre Namen beisetzen wollte, würde es eine sehr große Zahl geben. Sie haben (diesem) meinem Briefe beigestimmt, wissend, daß ich diese grauen Haare nicht vergebens trage, sondern stets dem Herrn Jesu gemäß mein Verhalten einrichte."

Auf dieß hin wollte Viktor, wie Eusebius weiter erzählt, die Bischöfe von ganz Asien (Asia proconsularis) und der Nachbarschaft, aus der Gemeinschaft ausschließen, und erließ deßhalb viele Briefe; aber dieß gefiel nicht allen Bischöfen, und mehrere ermahnten ihn, friedfertiger zu sein. Noch jetzt, sagt Eusebius, existiren solche Briefe. Sofort theilt derselbe ein großes Stück aus dem (jetzt verlorenen) Brief des Irenäus an Viktor mit, das für uns eine Hauptquelle bezüglich des Paschastreites bildet. Eusebius sagt nämlich: „Unter ihnen (diesen Bischöfen, welche den Viktor warnten) hat Irenäus in dem Briefe, den er im Namen der Brüder aus Gallien, deren Präsident er war, schrieb, zwar das vertheidigt, daß man nur am Sonntag das Geheimniß der Auferstehung des Herrn feiern dürfe, den Viktor aber geziemend ermahnt, ganze Kirchen, die nur einer alten Ueberlieferung folgen, von der Gemeinschaft nicht auszuschließen. Er sagt (darin) unter Anderm also: „Die Controverse betrifft nicht blos den Tag (des Paschafestes), sondern auch die Art und Weise des Fastens. Die Einen glauben nur einen Tag fasten zu müssen, Andere zwei Tage, und wieder Andere noch mehrere Tage; Einige aber τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν[1]). Und diese Verschiedenheit der Beobachtenden τῶν

1) Was diese Worte besagen wollen, ist zweifelhaft. Setzt man nach τεσσαράκοντα ein Komma, so ist der Sinn: „Andere fasten 40 Tage hindurch, die Stunden des Tags und der Nacht zusammennehmend," d. h. sie fasten bei Tag und Nacht gleichmäßig. So verstand Massuet unsere Stelle in der zweiten Dissertation zu seiner Ausgabe der Werke des hl. Irenäus (Art. I. § 23—28). Setzt man aber nach τεσσαράκοντα kein Komma, so ergibt sich der Sinn: „Andere zählen 40 Tages- und Nachtstunden (vielleicht den Charfreitag und 16 Stunden des Samstags) für ihren Fasttag zusammen," und diese Auffassung vertheidigte namentlich Valesius (in seiner Anmerkung zu Euseb. h. e. V. 24). Ihr traten auch der frühverstorbene gelehrte deutsche Benediktiner Dr. Nickes zu St. Paul in Rom (Scheiner's Zeitschrift, Wien,

ἐπιτηρέντων, sc. ihre Verschiedenheit von den Nichtbeobachtenden) stammt nicht erst aus diesen Tagen, sondern aus viel früherer Zeit, in Folge der Unvorsichtigkeit und mangelhaften Einsicht mancher Vorsteher[1]). Deßungeachtet hielten sie Frieden unter einander, und auch wir halten Frieden. Die Verschiedenheit im Fasten geht zusammen mit der Einheit im Glauben.... Die Priester (römischen Bischöfe), welche vor Soter (ums J. 170) Deine Kirche regierten, ich meine Anicet, Pius, Hygin, Telesphorus und Xystus, haben weder selbst beobachtet (den alttestamentlich vorgeschriebenen Tag), noch ihren Angehörigen solche Beobachtung erlaubt. Aber obgleich nicht beobachtend, haben Sie mit Solchen, die aus beobachtenden (quartodecimanischen) Diöcesen zu ihnen kamen, Frieden gehalten... und sie deßhalb nie ausgeschlossen. Ja, diese nicht beobachtenden Priester vor dir haben Solchen, welche beobachtenden Diöcösen angehörten, die Eucharistie geschickt. Als der selige Polykarp zur Zeit Anicets nach Rom kam" u. s. f. wie oben S. 89.

Von demselben Irenäus besitzen wir noch eine weitere den Paschastreit betreffende Aeußerung im dritten der von Pfaff aufgefundenen Fragmente[2]). Hier sagt Irenäus: „Die Apostel haben verordnet, daß wir Niemanden wegen Speise, Trank, Feste, Neumonde und Sabbate richten dürfen (Colossi. 2, 16). Woher nun Kämpfe, woher die Schismen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteig der Bosheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und solches, was außen ist (τὰ ἐκτὸς) beobachten, um das Bessere, den Glauben und die Liebe, wegzuwerfen. Daß diese

---

Bd. VIII. Hft. 1. S. 54), Hilgenfeld (Paschastreit, S. 308) und Schuerer (de controv. pasch. 1869 p. 66) bei, in dem Sinne: „Einige haben einen Fasttag von 40 Stunden durch die superpositio, indem sie das Fasten vom Freitag auf den Samstag hinaus verlängern." Dr. Nolte endlich nimmt im Texte des Irenäus einen Schreibfehler an und vermuthet, es habe ursprünglich geheißen: οἱ δὲ κδ' (= 24) ὥρας κ. τ. λ. d. h. „Einige fasten nicht blos (wie die Obigen) einen Tag (wo dann das Fasten Nachts aufhört), sondern volle 24 Stunden lang (s. Scheiners Zeitschr. Wien. Bd. VI. Hft. I. S. 119). Das gäbe allerdings einen ganz guten Sinn; da jedoch eine Textveränderung immer etwas Gewaltsames ist, so glaube ich der Deutung des Valesius u. A. den Vorzug geben zu sollen.

1) Massuet will das κρατέντων nicht mit „Vorstehern" übersetzen, sondern mit „festhalten", also: „welche Vorfahren die Sache nicht genau festhielten, nicht genau nahmen. Vgl. Iren. Opp. ed. Massuet, T. I. p. 340 Not. x. u. T. II. Diss. II. § 27. p. 76 (ed. Veneta).

2) Vielleicht aus s. Schrift gegen Blastus, s. Iren. Opp. ed. Massuet Venet. 1734. Appdx. ad T. II. p. 35.

Feste und Fasten dem Herrn mißfallen, haben wir von den Propheten gehört."

Ziehen wir aus diesen Quellenangaben die gehörigen Resultate, so ergibt sich vor Allem

1) daß das christliche Alterthum die Differenz, um die es sich in der Paschafrage handelte, nicht für eine principielle und dogmatische erachtete. Nicht das freie paulinische Christenthum stritt hier gegen ein halbes Judenthum, vielmehr standen beide Parteien auf rein christlichem Boden, bei beiden war der Kern und Inhalt der Paschafeier ein durchaus christlicher. Sie stritten, wie Irenäus in dem letztangeführten Fragment sagt, um τὰ ἐκτός, um Aeußerliches, um die Zeit für das Fest. — Daß die Differenz der quartodecimanischen oder johanneischen Paschapraxis von der der übrigen Welt den Glauben nicht berührte und nicht von principieller Wichtigkeit war, erhellt weiterhin daraus, a. daß Papst Anicet mit Polykarp trotz dieser Differenz Frieden hielt und ihn in seiner Kirche, was ein Zeichen höchster Einigkeit und Liebe war, die Eucharistie verwalten ließ, ebenso b. daß die übrigen alten Päpste solche Christen, die aus quartodecimanischen Gegenden nach Rom kamen, zum Gottesdienst zuließen, und c. Quartodecimanern die Eucharistie schickten. Das Gleiche erhellt daraus, daß d. Irenäus den Papst Viktor wegen seiner Strenge gegen die Quartodecimaner tadelte, und beifügt, früher hätten die beiden Parteien Frieden unter einander gehalten, und so sei es auch jetzt noch in Gallien („wir halten Frieden"). Um die Beweiskraft dieser Punkte vollständig zu ermessen, müssen wir uns erinnern, wie heftig und strenge sich der Apostel Johannes gegen Cerinth, und so alle alten Lehrer jeder dogmatischen Abweichung gegenüber aussprachen. e. Weiterhin legen Appollinaris und Hippolyt den Gegnern nur „Streitsucht und Unwissenheit" zur Last (s. oben S. 90—92), keineswegs aber dogmatischen Irrthum. f. Endlich betrachteten auch die Synoden von Arles im J. 314 und Nicäa im J. 325 die Differenz nicht als eine dogmatische, als nicht den Kern und die dogmatische Bedeutung des Festes berührend; und gleicher Ansicht war auch Eusebius, wenn er in seiner Vita Constantini III. 5 schrieb: „bei einem und demselben Fest hat die Verschiedenheit der Zeit (also keine principielle oder dogmatische) eine so große Uneinigkeit verursacht." Wir werden weiter unten auf diese Stelle abermals zu sprechen kommen.

2) Die Quartodecimaner werden als τηροῦντες bezeichnet, weil sie faktisch einen im alten Gesetz verordneten Festtag (den 14. Nisan) beobachteten, und der Verfasser der Philosophumena gibt an, daß die ängstliche Rücksicht auf die Worte des A. B.: „verflucht sei, wer nicht beobachtet, wie es angeordnet ist", sie zum Festhalten am 14. Nisan veranlaßt habe (s. oben S. 92). Allein der eigentliche Grund, der sie leitete, war doch nicht das Gesetz, sondern das Evangelium. Nicht weil sie die fortdauernde Verbindlichkeit des Gesetzes auch für die Christen behaupten wollten (wie die Judaisten), behielten sie den 14. Nisan bei, sondern weil Christus an diesem Tage das Pascha gefeiert habe. Dieß sagen sie ausdrücklich bei Apollinaris und Hippolyt, und auch Eusebius anerkennt in seinem Fragment über das Pascha (bei A. Mai s. oben S. 88) daß sie sich auf das Beispiel Christi berufen hätten. Er entgegnete ihnen, „im Faktum liege keine Gesetzgebung." Weiterhin sagt auch Polykrates ganz bestimmt: „sie feiern den 14. Nisan als Pascha dem Evangelium gemäß" (S. 93). Hätten sie das Gesetz noch für maßgebend erachtet, so würden sie aus dem gesetzlich angeordneten Paschafestkreis nicht blos einen einzigen Tag festgehalten haben. Daß einzelne Gegner die Sache so darstellten, als ob lediglich oder doch vorherrschend die Rücksicht auf die alttestamentliche Gesetzgebung für die Quartodecimaner bestimmend gewesen sei, lag nahe. Der Schein war dafür, und Gegner werden ja gewöhnlich so schwarz als möglich gemalt.

3. Aber welche Feier begingen sie am 14. Nisan? Gewiß nicht die Schlachtung und Speisung eines Lammes. Auch bei den Juden durften Paschalämmer nur in Jerusalem gegessen werden und seit Zerstörung dieser Stadt kamen die Paschalämmer nothwendig ganz außer Gebrauch. Aber auch abgesehen hievon haben die Quartodecimaner am alttestamentlich verordneten Tage sicherlich eine neutestamentliche Festfeier gehalten. Keiner der Gegner wirft ihnen vor, daß auch ihre Festfeier jüdisch sei, vielmehr werden sie stets nur wegen des Tages bekämpft und getadelt. Wie aber das Pascha des A. B. ein Freudenfest war ob der Erlösung aus Mizraim, so war auch das neutestamentliche Fest (für die Quartodecimaner wie für ihre Gegner) das Erlösungsfest. Der Unterschied war nur der, daß die Quartodecimaner das Erlösungsfest (Pascha = transitus) an dem Tag feierten, wo Christus nach ihrer Meinung das Paschamahl aß und sein

Leiden begann, während ihre Gegner das Erlösungsfest an dem Tag feierten, wo das Leiden endete durch die Auferstehung. Aber auch sie (die Gegner der Quartodecimaner) faßten es nicht so fast als Auferstehungsfest, sondern als Erlösungsfest, und nur auf letzteres, nicht aber auf ersteres paßt der Ausdruck Pascha[1]). Ganz zweifellos begingen weiterhin die Quartodecimaner und ihre Gegner das Pascha gleichmäßig in der Art, daß beide an ihrem Festtage feierliche Agape und Communion hatten.

4. Man behauptet gewöhnlich, die Quartodecimaner hätten an ihrem Pascha nur das Gedächtniß der Einsetzung des Abendmahles gefeiert[2]). Es scheint mir dieß unrichtig zu sein. Schon der Herr selbst hat bei der Einsetzung des Abendmahls dasselbe in innigste Beziehung zu seinem Tode gebracht („dieß ist mein Blut, welches für viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird" Matth. 26, 28), und ausdrücklich verordnet: „so oft ihr dieses Brod esset u. s. f. sollet ihr den Tod des Herrn verkünden" (I. Cor. 11, 26). Dem Willen des Herrn gemäß haben in der That die Gläubigen von jeher in jeder eucharistischen Feierlichkeit zugleich auch den Tod des Herrn gefeiert, und die Quartodecimaner machten hierin sicher keine unchristliche Ausnahme. Niemand hat ihnen je solchen Vorwurf gemacht. Und wie hätten sie solche Ausnahme auch nur machen können, da sie ja das Pascha als Erlösungsfest feierten? Kann sich denn der Christ die Erlösung denken ohne den Tod des Herrn? Dazu kommt, daß die Quartodecimaner nur einen Festtag für Pascha hatten, wie Polykrates sagt, und so eigentlich gezwungen waren, an diesem einen Festtage auch der großen Heilsthatsache unserer Erlösung durch den Tod Christi zu gedenken. Unsere Vermuthung, daß sie am 14. Nisan auch den Tod Christi feierten, bestätigen Hippolyt und Theodoret. Ersterer läßt den Quartodecimaner sprechen: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν (S. 91). Theodoret aber sagt von den Quartodecimanern, daß sie an jedem Wochentage, wie es sich treffe, ihr Pascha feiern und πανηγυρίζουσι τὸ πάθους τὴν μνήμην[3]).

5. Im Unterschied von den Quartodecimanern feierten die übrigen Christen, die große Majorität, das Erlösungsfest (Pascha) stets an

1) Schuerer, l. c. p. 28 sqq. u. p. 60—66.
2) Schuerer, l. c. p. 59 sqq.
1) Epiph. haeret. fabul. compend. III. 4.

einem Sonntag (dem nächsten Sonntag nach ιδ'), weil Christus am Sonntage auferstand, und damit dem Erlösungswerk die Krone aufsetzte. Aber neben diesem Haupttage (mit der feierlichen Osteragape) begingen sie den Tod Christi am vorausgehenden Freitag und nannten auch diesen Tag Pascha. Schon Tertullian, ums J. 200, unterscheidet einen doppelten Paschatag, den dies paschae, quo communis est et quasi publica jejunii religio und wo wir merito deponimus osculum (sc. pacis), d. i. der Charfreitag (de orat. c. 14), und den dies paschae, von welchem an man bis Pfingsten die Kniee nicht mehr beuge (de corona c. 3), d. i. der Ostersonntag. Viel später bezeichnete man diese beiden Tage als *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον*.

6. Was den zweiten Hauptdifferenzpunkt, die Fasten, anlangt, so ist klar: die Quartodecimaner beendigten die Fasten schon am 14. Nisan, mochte dieß welcher Wochentag immer sein, während die übrige Kirche das Fasten nur an dem Sonntag schloß, an welchem sie die Auferstehung des Herrn begingen. Dieß sagt Eusebius (h. e. V, 23) ganz ausdrücklich (s. oben S. 92). Die weiteren Fastendifferenzen, von denen Irenäus spricht (s. S. 94 f.), sind für unsere Frage jetzt nicht mehr von großer Bedeutung; wahrscheinlich aber ist, daß er unter denen, die nur einen Tag fasteten, gerade die Quartodecimaner verstand. Diese Verschiedenheit im Fasten erklärt sich aber dadurch, daß die Quartodecimaner Alles an einem Tage abmachten, und dann am Ende dieses Paschatages, da sie keinen besonderen Todestag und kein besonderes Auferstehungsfest feierten, auch keinen Grund zur Fortsetzung der Fasten hatten, während die übrige Kirche der ganz natürlichen Trauerstimmung folgend, so lange fasteten, als der sponsus ablatus erat[1]), d. h. bis zur Auferstehungsfeierlichkeit.

7. Die Quartodecimaner führten ihre Praxis auf den Evangelisten Johannes und den Apostel Philippus zurück. Ob dieser Anspruch begründet gewesen sei, ist nicht mehr zu ermitteln. Uralt war ihre Praxis jedenfalls, während zugegeben werden muß, daß das, was Polykrates (S. 93) über den Apostel Philippus und über Johannes sagt, (daß er die lamina getragen ꝛc.) sagenhaft klingt. Die s. g. Tübinger Schule freilich nimmt diese Behauptung vom johanneischen Ursprung der quartodecimanischen Praxis sehr bereitwillig an, und

1) Tertull. de jejun. c. 2.

die „kritische Schule" hat dießmal gar keine kritischen Bedenken, weil sie in jener Angabe ein Hauptargument gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums gefunden zu haben glaubte. Die Quartodecimaner, so argumentirt sie, behaupten, daß Christus am 14. Nisan Pascha gehalten und am 15. Nisan gestorben sei (s. oben S. 89 f.), das vierte Evangelium aber sagt, Christus sei schon am 14. (nicht erst 15.) Nisan gestorben. Da nun die Quartodecimaner die wirklich johanneische Chronologie repräsentiren, so kann das vierte Evangelium mit seiner widersprechenden Chronologie nicht johanneisch sein. — Es ist nicht unsere Aufgabe, in diese große Frage hier einzutreten, für uns genügt, auf den sagenhaften Charakter der obigen Angabe des Polykrates hingewiesen zu haben, und zu fragen, ob denn die kritische Schule ebenso gläubig die Angabe der Antiquartodecimaner hinnimmt, daß ihre Paschapraxis vom Apostel Petrus herrühre? (s. u. Nr. 9) d. h. die freichristliche Praxis von dem Oberhaupt der unfreien judaisirenden Richtung der τηροῦντες?

8. Die Heimath der quartodecimanischen Praxis war, wie Eusebius V, 24 sagt, Asien; d. h. Asia proconsularis, aber er fügt noch bei: „und die benachbarten Provinzen", und in der That finden wir sie auch in Cilicien, Mesopotamien und Syrien, wie Athanasius bezeugt [1]), doch kann dieß nicht von ganz Cilicien gelten, denn Kaiser Constantin sagt bei Eusebius (Vit. Const. III. 19), daß Cilicien die abendländische Praxis befolge.

9. Bei Weitem der größere Theil der Christenheit befand sich im Gegensatz zu den Quartodecimanern und feierte das Pascha-Hauptfest stets am Sonntag. Nach Eusebius (h. e. V. 23) wurde letztere Praxis mit Ausnahme der Asiaten von allen übrigen Kirchen der ganzen Welt beobachtet. Im Einzelnen führt er an: Palästina, Rom, Pontus, Gallien, Osrhoene, Corinth, Phönicien und Alexandrien; Kaiser Constantin d. Gr. aber behauptet: „alle Kirchen im Westen, Süden und Norden hätten diese Praxis, namentlich Rom, ganz Italien, Afrika, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Lybien, ganz Achaia (Griechenland); selbst in der Diöcese Asien und Pontus und in Cilicien sei sie heimisch [2]). Hieraus ergibt sich, daß es nicht ganz genau ist, wenn

1) Athanas. ep. ad Afros, c. 2. T. I. P. II. p. 713 ed. Patav. 1777.
1) Euseb. Vita Const. III, 19.

man diese Paschapraxis die abendländische nennt; sie heißt richtiger die communis. Nach Socrates (hist. eccl. V, 22) wurde sie auf die Apostel Petrus und Paulus zurückgeführt, und schon Eusebius sagt (h. e. V, 23), daß sie ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως stamme; Irenäus dagegen führt, wie wir sahen, (S. 95), nur die Päpste aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts als ihre Vertreter an.

Halten wir diese Resultate fest, so sind wir jetzt im Stande, genau zu verstehen, was Eusebius in seiner Vita Constantini III, 5 über den Paschastreit sagt: „Die Einen behaupteten, man müße der jüdischen Sitte folgen (d. h. Pascha stets am 14. Nisan halten, ohne Rücksicht auf den Wochentag), Andere wollen die Stunde der Zeit genau beobachtet wissen d. h. sie wollen alle Momente im Erlösungswerk: Tod, Grabesruhe, Auferstehung, genau zu der Stunde — und an dem Wochentage — feiern, wo sie sich wirklich ereigneten). Da hiedurch die Völker seit lange und überall in Zwiespalt waren, indem bei einem und demselben Fest die Verschiedenheit der Zeit (also nicht principielle oder dogmatische Verschiedenheit) die größte Uneinigkeit verursachte, sofern die Einen dem Fasten und der Trauer oblagen, während die Andern der Ruhe und Freude sich hingaben (d. h. die Quartodecimaner hatten ihre Fasten am ιδ' schon beendigt, während die übrigen Christen noch bis zum kommenden Sonntag fasteten und trauerten), so konnte kein Mensch diesem Uebel abhelfen. Nur Gott und Kaiser Constantin konnte es", setzt der Höfling hinzu.

Im Bisherigen haben wir schon die Synoden kennen gelernt, welche wegen der Paschastreitigkeiten gegen Ende des zweiten Jahrhunderts abgehalten wurden:

a. die zu Palästina unter Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem,
b. die römische unter Papst Viktor,
c. die in Pontus unter Bischof Palmas von Amastris,
d. eine oder zwei gallische unter Irenäus,
e. die in Osrhoene im Mesopotamien,
f. die zu Ephesus unter Polykrates. Letztere allein sprach sich für die quartodecimanische Praxis, alle anderen dagegen, s. o. S. 93 f.).

§ 3.

Zweifelhafte Synoden des zweiten Jahrhunderts.

Von drei weitern Synoden des 2ten Jahrhunderts will der unbekannte Verfasser des Prädestinatus wissen, und berichtet:

a) Im J. 125 n. Chr. habe eine Synode sämmtlicher Bischöfe von Sizilien unter Eustachius von Lilybäum und Theodor von Palermo die (gnostischen) Herakleoniten wegen ihrer angeblichen Lehre, einem Getauften könne keine Sünde schaden, verhört und die Akten an Papst Alexander zur weitern Entscheidung geschickt [1];

b) im J. 152 sei der Irrthum der Colarbasianer, auch einer gnostischen Partei, von Bischof Theodot von Pergamum in Mysien und 7 andern Bischöfen auf einer Synode anathematisirt worden [2];

c) im J. 160 habe eine orientalische Synode die Häresie des Gnostikers Cerdo verworfen [3].

Ueberdieß meldet noch der libellus synodicus:

a) Unter Papst Telesphorus (127—139) habe in Rom eine Synode gegen den Gerber Theodotus, den Antitrinitarier, stattgehabt;

b) eine andere römische sei unter Papst Anicet wegen der Osterfeier, als ihn Bischof Polykarp von Smyrna besucht, abgehalten worden;

c) eine dritte römische unter Viktor habe den Theodotus, Ebion und Artemon,

d) eine vierte römische, ebenfalls unter Viktor, den Sabellius und Noëtus verdammt, und endlich

e) hätten sich die Confessores Galliens auf einer Synode gegen Montanus und Maximilla in einem Schreiben an die Asiaten erklärt [4].

Alle diese acht, von den Verfassern des Prädestinatus und des libellus synodicus erwähnten Concilien sind aller Wahrscheinlichkeit nach erdichtet, indem einerseits keine einzige alte Quelle ihrer erwähnt, andererseits aber die Angaben jener beiden unbekannten Autoren selbst

1) Mansi, l. c. T. I. p. 647. Ueber die geringe Glaubwürdigkeit dieser Angabe des Prädestinatus vgl. die Note von Mansi, ad h. loc.

2) Bei Mansi, l. c. p. 670.

3) Bei Mansi, l. c. p. 682.

4) Harduin, l. c. T. V. p. 1491 sqq. Mansi, l. c. T. I. p. 662. 686. 725 sqq.

gar manches Unwahrscheinliche und Unchronologische enthalten, wie z. B. daß eine römische Synode unter Viktor den Sabellius anathematisirt habe. Wenn auch die gewöhnliche Annahme, wonach Sabellius ein volles halbes Seculum später lebte (circa 250), unrichtig ist, wie sich aus den neu aufgefundenen Philosophumenen (Hippolyts) ergibt, so erhellt doch aus diesen zugleich, daß Sabellius unter Papst Zephyrin (202 bis 219), dem Nachfolger Viktors, aus der Kirche noch nicht ausgeschlossen war, und dieß erst unter Papst Calixtus sich ereignete [4]).

Ebenso chronologisch unmöglich ist, daß Theodotus der Gerber von einer römischen Synode unter Telesphorus verurtheilt worden sei, indem er ja erst gegen Ende des 2ten Jahrhunderts lebte (s. oben S. 85 f.). Das Gleiche gilt von dem angeblichen sicilianischen Concil des J. 125; indem Herakleon nach den zuverlässigsten Nachrichten der Alten, besonders des Irenäus und Tertullian, das Valentinianische System umbildete, also erst nach dem J. 125 blühte. Papst Alexander aber, dem jene Synode im J. 125 Bericht erstattet haben soll, starb schon im J. 119 als Martyrer.

Aus einem Irrthume sofort ist die Nachricht über die Synode unter Anicet und Polykarp entstanden, indem man die bekannte Zusammenkunft dieser beiden Bischöfe mit einer Synode verwechselte, und ganz ähnlich verhält es sich in Betreff der gallischen Synode wegen Montanus. Der Verfasser des libellus synodicus hat hier offenbar den Eusebius mißverstanden, welcher (hist. eccl. V, 5) erzählt: „die Nachricht von den durch die Montanisten veranlaßten Vorgängen in Asien (den Synoden daselbst, s. oben S. 83 ff.) ist auch nach Gallien zu den dortigen Christen gekommen. Diese waren damals eben von der Mark-Aurelschen Verfolgung hart bedrängt, Viele sogar im Kerker. Doch auch aus dem Gefängniß gaben sie ihr Gutachten über die montanistische Sache ab, und richteten Briefe an die Brüder in Asien, sowie an den römischen Bischof Eleutheros" [2]). Man sieht, es ist hier von Briefen gefangener Confessores (auch der libellus synodicus spricht von Confessores), nicht aber von Synoden die Rede.

Endlich ist auch eine 9te Synode, welche dem Bischof von Seleucia das Patriarchatrecht über ganz Assyrien, Medien und Persien übertragen

1) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 198 ff.

2) Vgl. meine Abhandlung über den Montanismus im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 253.

haben soll, offenbar unächt, und ihre Erwähnung der Patriarchate ein entschiedener Anachronismus, wie schon Assemani in seiner Biblioth. orient. T. III. (auch bei Mansi, Coll. concil. T. I. p. 706) gezeigt hat. —

Zweites Kapitel.

Die Synoden des dritten christlichen Jahrhunderts.

§ 4.

Die Synoden der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Die Reihe der Synoden des dritten Jahrhunderts eröffnet die carthagische, wozu Bischof Agrippinus von Carthago die Bischöfe von Numidien und Afrika (proconsularis) berufen hatte. Ihrer erwähnt der hl. Cyprian in seinem 71ten und 73ten Briefe mit dem Beifügen, daß sämmtliche anwesende Bischöfe einstimmig die Gültigkeit der Ketzertaufe verworfen hätten, und er unterstützt seine eigene Ansicht gerade durch den Vorgang dieser carthagischen Synode[1]). Daß diese die erste und früheste des lateinischen Afrikas gewesen, ergibt sich daraus, daß Tertullian[2]) wohl von griechischen Synoden rühmend spricht, aber keiner gedenkt, die in seinem eigenen Vaterland gehalten worden wäre. Da nun Tertullians Schrift de jejuniis zwischen 205 bis 212 abgefaßt wurde[3]), so muß die fragliche Synode nach 205—212 stattgehabt haben. Einen genauern chronologischen Anhaltspunkt hatte man früher nicht. Einen solchen boten erst die neuaufgefundenen Philosophumena (von Hippolyt), und Döllinger hat unter Grundlegung derselben die Abhaltung unserer Synode zwischen 218—222 verlegt[4]) In diesen

---

1) Cypriani Opp. ed. Bened. Paris 1726. p. 127. 130. Mansi, l. c. T.I. p. 734. Vgl. über diese Synode auch Augustin. de baptismo contra Donat. lib. II. c. 7, wo deren Beschluß getadelt wird.

2) Tertullian. de jejun. c. 12. Vgl. darüber Mosheim, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M. p. 264.

3) Hesselberg, Tertull. Leben und Schriften, Dorpat 1848. Uhlhorn, fundamenta Chronologiae Tertullianeae. 1852. p. 65 sq.

4) Döllinger, Hippolytus und Kallistus ꝛc. 1853. S. 189 f.

Philosophumenen ist nämlich gesagt, unter dem römischen Bischof Callistus sei (in einigen mit ihm verbündeten Kirchen) zuerst die Wiedertaufe (d. h. die abermalige Taufe der von Häretikern Getauften) eingeführt worden. Daß damit auf Bischof Agrippinus und seine carthagische Synode hingewiesen sei, ist kaum zu zweifeln, indem Augustin und Vincentius Lirinensis [1]) ausdrücklich sagen, Agrippinus sei der Erste gewesen, der eine zweite Taufe eingeführt habe. Unsere Synode fällt sonach in die Regierungszeit des Papstes Callistus I., d. h. zwischen 218 und 222 [2]). Damit stimmt auch die Thatsache sehr schön zusammen, daß Tertullian unter allen christlichen Schriftstellern der Erste ist, der die Taufen der Häretiker für ungültig erklärt, so daß seine Schrift de baptismo wohl auf die Beschlüsse der Synode von Carthago Einfluß geübt haben mag [3]). Dieser Annahme wird auch durch den 47. (46.) apostolischen Canon nicht widersprochen, welcher den Bischöfen bei Strafe der Absetzung befiehlt, einen von Ketzern Getauften nochmals zu taufen, — denn es ist ja bekannt, daß diese sogenannten apostolischen Canonen erst den spätern christl. Jahrhunderten ihre Entstehung verdanken.

In seinem 66ten Briefe spricht Cyprian abermals von einer jam pridem in Afrika gehaltenen Synode, welche verboten habe, daß ein Geistlicher von einem Sterbenden zum Vormund bestellt werden dürfe [4]); es muß jedoch unentschieden bleiben, ob damit dieselbe Synode unter Agrippinus gemeint, oder an ein anderes, zweites afrikanisches Concil zu denken sei.

Veranlassung zu zwei alexandrinischen Synoden gab nicht lange darauf der große Origenes. Ums Jahr 228 wegen der dort herrschenden kirchlichen Unordnungen nach Achaia berufen, nahm er den Weg über Palästina, und wurde zu Cäsarea von seinen Freunden Alexander Bischof von Jerusalem und Theoctistus Bischof von Cäsarea zum Priester geweiht, obgleich er aus einem doppelten Grunde, weil er einer andern Diöcese angehörte und weil er sich selbst entmannt hatte,

---

1) Augustin. l. c. Vincent. Lirin. c. 9. p. 114. ed. Klüpfel.

2) Pagi, Critica in Annales Baron. T. I. ad. ann. 219. n. II. 222. n. IV. und 224. n. II. p. 206 sq.

3) Döllinger, a. a. O. S. 191.

4) Cypriani Opp. l. c. p. 114. Mansi, l. c. p. 735.

die heiligen Weihen nicht hätte empfangen sollen[1]). Was ihn und die beiden palästinensischen Bischöfe zu diesem uncanonischen Schritt veranlaßte, ist unbekannt. Gewiß dagegen ist, daß Demetrius von Alexandrien, der Diöcesanbischof des Origenes, mit dem Geschehenen sehr unzufrieden war, und vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus auch hinreichende Gründe dazu hatte. Als nun Origenes nach Alexandrien zurückgekehrt war, trat Demetrius gegen ihn auf, und machte ihm jetzt auch seine frühere Selbstverstümmelung zum Vorwurf[2]). Den Hauptanklagepunkt aber bildeten ohne Zweifel mehrere falsche Lehren des Origenes, indem dieser sein Werk de principiis und seine Stromata, worin solche enthalten, damals bereits geschrieben hatte[3]), — und man braucht dem Bischofe gar nicht persönliche Gehässigkeit und Eifersüchtelei zu unterschieben, um begreiflich zu finden, daß er gegen Origenes eine Untersuchung eintreten ließ. Unter solchen Umständen beeilte sich Letzterer, Alexandrien freiwillig zu verlassen, wie Eusebius (l. c. VI. 26) bezeugt, während Epiphanius (haeres. 64, 2) durchaus irrig angibt, Origenes sei darum geflohen, weil er kurz zuvor in einer Verfolgung wenigstens theilweise sich schwach gezeigt habe. Auch seine bittersten Gegner haben ihm Solches niemals vorgeworfen. Demetrius aber versammelte im J. 231 eine Synode ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester, welche den Origenes des Lehramts für unwürdig erklärte und aus der alexandrinischen Kirche ausschloß. Darauf hielt Demetrius noch eine zweite Synode zu Alexandrien, ohne Theilnahme der Presbyteri, und Origenes wurde jetzt auch der priesterlichen Würde verlustig erklärt, und durch encyklische Schreiben wurden alle Provinzen hievon in Kenntniß gesetzt[4]).

Nach Hieronymus und Rufin hat bald darauf eine römische Versammlung (senatus), wahrscheinlich unter Papst Pontian, über diese Sentenz berathen und Origenes später an Papst Fabian (236—250) ein Glaubensbekenntniß gerichtet, um seine Irrlehren zu bereuen und

1) Euseb. hist. eccl. VI. 23.

2) Euseb. l. c. VI. 8.

3) Euseb. l. c. VI. 24.

4) Photii Biblioth. Cod. 118 und Hieron. lib. II. in Rufin. c. 5. Vgl. auch meine Abhandlung über Origenes in dem Freiburger Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Bd. VII. S. 829.

zu entschuldigen [1]). Manche glauben, unter dem angeführten Ausdruck senatus sei nicht an eine eigentliche Synode zu denken, sondern blos an eine Versammlung des römischen Clerus; Döllinger dagegen vermuthet, Origenes habe sich wohl an den Streitigkeiten des Priesters Hippolytus gegen Papst Callistus und seinen Nachfolger (er hatte Ersteren zu Rom kennen gelernt, und stand ihm in seinen Ansichten nahe) betheiligt, und es habe deßhalb Pontian eine eigene Synode gegen ihn gehalten [2]).

Ohne Zweifel noch etwas früher, vor dem Amtsantritt des Papstes Fabian, ist jene Synode zu Iconium in Kleinasien gehalten worden, welche in dem bald darauf begonnenen Ketzertaufstreit eine nicht unbedeutende Autorität bilden sollte. Wie die schon oben erwähnte carthagische Synode unter Agrippinus, so hat auch die von Iconium die Gültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe verworfen. Die beste Nachricht über sie gibt der im Ketzertaufstreit so sehr betheiligte Bischof Firmilian von Cäsarea (in Cappadocien) in seinem Briefe an Cyprian, der unter den cyprianischen Briefen als Nr. 75 aufbewahrt ist. Er sagt hier: „weil Einige wegen der Ketzertaufe Zweifel erhoben, so haben wir schon vor langer Zeit zu Iconium in Phrygien gemeinsam mit den Bischöfen Galatiens, Ciliciens und der übrigen Nachbarprovinzen beschlossen, daß gegen die Häretiker die alte Praxis (ihre Taufe ꝛc. nicht gelten zu lassen) festzuhalten und zu vertheidigen sei" [3]). Und mehr gegen Ende des Briefs: „bei uns ist es immer beobachtet worden, daß wir, wie wir nur eine Kirche kennen, so auch nur die Taufe dieser heiligen Kirche für heilig erachten. Weil Einige über die Gültigkeit der Taufe derjenigen zweifelten, welche neue Propheten annehmen, aber doch den gleichen Vater und Sohn wie wir zu verehren scheinen (die Montanisten), so sind wir in großer Zahl zu Iconium zusammengekommen, haben die Frage sehr sorgfältig untersucht (diligentissime tractavimus) und bestätigt, daß jede Taufe, die außerhalb der Kirche ist, verworfen

---

1) Hieron. Ep. ad Pammachium et Oceanum, Nr. 84 (alias 65 seu 41) § 10 p. 751. T. I. ed. Migne. Ferner: Rufin. lib. II. in Hieron. n. 20 bei Migne, p. 600. T. XXI. seines Cursus Patrol.; auch abgedruckt in der Mauriner Ausgabe der Opp. S. Hieron. T. IV. P. II. p. 430.

2) Döllinger, Hippolyt ꝛc. S. 260.

3) Cyprian. Opp. ed. Benedict. Paris 1726 p. 145; auch bei Mansi l. c. p. 914.

werden müsse". — Auch in dieser Stelle wird von der Synode von Iconium als einer schon vor lange abgehaltenen gesprochen und beigefügt, sie sei durch die Frage nach der Gültigkeit der Montanistentaufe veranlaßt worden. Da nun Firmilian diesen Brief um die Mitte des 3ten Jahrhunderts schrieb, so muß die Synode von Iconium, die er wiederholt als eine alte, jam pridem gehaltene darstellt, doch etwa zwei Dezennien vor Abfassung seines Schreibens stattgehabt haben. Nicht minder sagt Dionys d. Gr. von Alexandrien: „die Sitte der Ketzertaufe sei nicht erst von den Afrikanern (Cyprian) erfunden, sondern schon viel früher (πρὸ πολλοῦ) und von früheren Bischöfen in den Synoden von Iconium und Synnada bestätigt worden" [1]).

Einen weiteren Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung der Synode von Iconium gibt uns Firmilian in den zwei oben mitgetheilten Stellen seines Briefes an Cyprian, worin er wiederholt ganz ausdrücklich sagt: „wir sind zu Iconium zusammengekommen, wir haben die Frage untersucht, wir haben beschlossen" ꝛc. Daraus geht hervor, daß er selbst der Synode von Iconium anwohnte. Zugleich berechtigt uns das jam pridem und die ähnlichen Ausdrücke zu der Annahme, daß unsere Synode in die frühesten Jahre der bischöflichen Amtsführung Firmilians zu versetzen sei. Aus Eusebius aber (hist. eccl. VI. 26) wissen wir, daß Firmilian schon unter Kaiser Alexander Severus (222—235) als Bischof von Cäsarea blühte, weßhalb wir keinen Anstand nehmen, mit Valesius und Pagi die Abhaltung der Synode von Iconium in die Jahre 230—235 zu verlegen [2]); während Baronius in entschieden irriger Weise dafür das Jahr 258 ansetzte.

Endlich ist noch zu bemerken, daß wahrscheinlich auch eine kurze Aeußerung Augustins in c. 3 seines 3ten Buches gegen Cresconius auf die Synode von Iconium zu beziehen ist, wornach diese von 50 orientalischen Bischöfen besucht gewesen sei.

Wie wir bereits sahen, stellte Dionys der Große von Alexandrien (bei Euseb. hist. eccl. VII. 7) neben die Synode von Iconium auch die von Synnada, einer ebenfalls in Phrygien gelegenen Stadt, mit dem Beifügen, daß auch hier die Ketzertaufe verworfen worden sei.

1) Fragment eines Briefes Dionysii an den römischen Priester Philemon bei Euseb. hist. eccl. VII, 7.

2) Vales. in seinen Anmerkungen zu Euseb. hist. eccl. VII, 7. Pagi, Critica in annales Baronii, ad ann. 255. n. 16. Vgl. Döllinger, Hippolyt, S. 191 f.

Seine Worte lassen schließen, daß beide Synoden ungefähr um die gleiche Zeit statthatten; Näheres ist uns darüber nicht bekannt [1]).

Ebenso dürftig sind unsere Nachrichten über das *Concilium Lambesitanum*, welches, wie Cyprian in seinem 55ten Briefe an Papst Cornelius sagt [2]), „vor vielen Jahren in der Lambesitana colonia (in Numidien) von 90 Bischöfen abgehalten, einen gewissen Häretiker Privatus (wahrscheinlich Bischof von Lambese) wegen vieler schweren Vergehen verurtheilte". Von diesem Privatus reden auch die römischen Priester in ihrem Schreiben an Cyprian (Nr. 30 seiner Briefsammlung), aber auch sie geben keine genaueren Nachrichten über ihn [3]).

Berühmter ist die Synode, welche ums J. 244 zu Bostra im steinigen Arabien (jetzt Bosra und Bosseret) durch die Irrthümer des dortigen Bischofs Beryllus veranlaßt wurde. Bekanntlich gehörte Beryllus zu jenen Monachianern, welche man im Allgemeinen als Patripassianer bezeichnet, hatte aber dabei wieder seine ganz eigenthümlichen Ansichten, deren genaue Enthüllung für die Gegenwart eine sehr schwierige Sache ist [4]).

Weil aber die Versuche der arabischen Bischöfe, den Beryll von seinen Irrthümern zurückzubringen, vergeblich gewesen, riefen sie den Origenes, der eben damals zu Cäsarea in Palästina wohnte, zu Hülfe [5]). Er kam und unterredete sich mit Beryll zuerst privatim, alsdann aber auch im Beisein der Bischöfe. Es kam zu einer Disputation, deren Akten zur Zeit des Eusebius und Hieronymus noch existirten, jetzt aber verloren sind. Das Resultat war die Wiedergewinnung Beryll's für die orthodoxe Lehre, wofür derselbe dem Origenes in einem besondern Brief seinen Dank soll ausgesprochen haben [6]).

1) Döllinger vermuthet (Hippolyt S. 191), es sei diese Synode ungefähr gleichzeitig mit der carthagischen unter Agrippinus, also zwischen 218—222 gehalten worden.

2) Cypriani Opp. l. c. p. 84.

3) Cypriani Opp. l. c. p. 41. und Ep. 55. p. 84. Vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 181 ff.

4) Vgl. darüber Ullmann, de Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio. 1835; Kober, Beryll von Bostra, eine dogmenhist. Untersuchung, in der Tübing. theol. Quartalschrift 1848, Heft 1, und Dorner, Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. Bd. I. S. 545 ff.

5) Euseb. hist. eccl. VI, 33.

6) Euseb. hist. eccl. VI, 33. Hieron. in Catalog. script. eccl. c. 60. Der libellus synodicus erwähnt zwar auch dieser Synode, aber sehr dürftig und ungenau.

In Arabien war übrigens noch eine zweite theologische Streitigkeit ausgebrochen: über die Seele, ob sie mit dem Körper vergehe (einschlafe), und bei der Auferstehung des Leibes wieder auferstehe (aufwache). Auch mit diesen Hypnopsychiten mußte Origenes auf die Bitte einer, wie Eusebius bemerkt, großen arabischen Synode disputiren und erzielte wiederum ganz glückliche Resultate[1]). Der libellus synodicus fügt bei[2]), daß dieser Synode 14 Bischöfe anwohnten; aber er gibt so wenig als Eusebius den Ort an, wo sie statthatte.

Nahezu um dieselbe Zeit sollen zwei asiatische Synoden, deren Lokalität gleichfalls unbekannt ist, wegen des Antitrinitariers (Patripassianers) Noetus abgehalten worden sein; es weiß jedoch davon nur Epiphanius, und auch dieser gibt nur eine ganz kurze Notiz[3]). Noch zweifelhafter, ja sogar wahrscheinlich unrichtig ist die Angabe des Prädestinatus (lib. I. c. 37), daß (um diese Zeit) in Achaia eine Synode wegen der Valesianer gehalten worden sei, welche Selbstentmannung lehrten[4]). Selbst die Existenz dieser Sekte ist zweifelhaft.

Einen festen historischen Boden betreten wir wieder bei Betrachtung der ziemlich zahlreichen Synoden, die um die Mitte des 3ten Jahrhunderts großen Theils in Afrika abgehalten wurden. Die Kenntniß derselben haben wir meist den Briefen des h. Cyprian zu danken. So berichtet er vor Allem in seinem 66sten Briefe von einer Versammlung seiner Collegen (der afrikanischen Bischöfe) und seiner Mitpriester (der Presbyteri Carthago's), also von einer carthagischen Synode[5]), welche über einen eigenthümlichen Fall der kirchlichen Disciplin zu entscheiden hatte. Ein Christ, Namens Geminius Viktor zu Furni in Afrika, hatte bei Annäherung seines Todes einen Priester Geminius Faustinus zum Vormund seiner Kinder bestimmt. Wie wir oben sahen (S. 105), hatte schon ein älteres afrikanisches Concil, vielleicht das unter Agrippinus, die Bestellung eines Priesters zum Vormund verboten, weil ein Geistlicher solchen weltlichen Geschäften nicht obliegen

1) Euseb. hist. eccl. VI, 37.

2) Bei Mansi, l. c. T. I. p. 790. Hardouin, T. V. p. 1495.

3) Epiphan. haer. 57. c. 1. Vgl. Mansi, l. c. p. 790.

4) Mansi, l. c. p. 790.

5) Mansi und die übrigen Sammler von Concilienakten haben diese Synode übersehen.

solle. Unsere carthagische Synode unter Cyprian erneuerte nun dieses Verbot und verordnete im Einverständniß mit jenem ältern Concil, daß für den verstorbenen Geminius Viktor keine Kirchengebete und Opfer (oblationes) gehalten werden dürften, indem derjenige keinen Anspruch auf das Gebet der Priester habe, welcher dem hl. Altar einen Priester zu entziehen gesucht. (Also Bann über einen Verstorbenen, vgl. Kober, der Kirchenbann, Tübg. 1863 S. 91). Diesen Beschluß machte Cyprian im vorliegenden Briefe der Gemeinde von Furni bekannt [1]), und die Mauriner vermuthen [2]), daß derselbe vor dem Ausbruch der dezischen Verfolgung geschrieben worden sei, wornach unsere Synode ins J. 249 verlegt werden muß.

§ 5.

Die ersten Synoden (zu Carthago und Rom) in der novatianischen Angelegenheit und wegen der lapsi im Jahre 251.

Bald darauf wurden mehrere Synoden durch das Schisma des Felicissimus und die novatianischen Streitigkeiten veranlaßt. Als Cyprian im J. 248 zum Bischof von Carthago gewählt wurde, war eine kleine Partei damit nicht einverstanden, namentlich 5 Priester, deren er selbst in seinem 40sten Briefe gedenkt. Aber bald nach dem Ausbruch der dezischen Verfolgung (Anfang des J. 250) entstand noch eine heftigere Opposition, indem Cyprian die Friedensbriefe, welche einzelne Martyrer ohne gehörige Umsicht den lapsis ausstellten, im Interesse der Kirchenzucht nicht vollständig berücksichtigte [3]). Man beschuldigte ihn deßhalb übertriebener Härte gegen die Gefallenen, und seine eigene Abwesenheit (vom Februar 250 bis April oder Mai 251) begünstigte das Erstarken dieser Partei. Die nächste Veranlassung zu einer Spaltung gab jedoch ein anderer Umstand. Cyprian hatte von seinem Secessus aus zwei Bischöfe und zwei Priester nach Carthago geschickt, um unter die dortigen armen Gläubigen (manche waren wohl durch die Verfolgung verarmt) Unterstützung auszutheilen. Den Deputirten Cyprians widersetzte sich jedoch der Diakon Felicissimus, vielleicht weil

1) Cyprian. Ep. 66. p. 114 ed. Bened.
2) In ihrer Vita S. Cypriani, n. IV. p. XLVI ed. Bened.
3) Vgl. Cypriani Epist. 14.

er die Armenpflege für ein ganz exklusives Recht der Diakonen ansah und darum besondere Commissäre des Bischofs in dieser Sache nicht dulden wollte. Dieß geschah am Ende des Jahres 250 oder im Anfange des folgenden Jahres. Felicissimus aber war ohne Wissen und ohne Erlaubniß Cyprians, wahrscheinlich während seines Secessus, von dem Priester Novatus zum Diakon bestellt worden, unerachtet dieß einerseits allen kirchlichen Canonen zuwider und Felicissimus andererseits wegen Betrügerei und Unlauterkeit eines kirchlichen Amtes unwürdig war [1]). Auf den Bericht seiner Commissäre belegte jetzt Cyprian den Felicissimus und einige Anhänger desselben wegen Ungehorsams mit dem Banne (Ep. 38); allein das Signal zum Widerstand gegen den Bischof war einmal gegeben, und es schlossen sich jetzt dem Felicissimus sowohl jene 5 Priester, die alten Gegner Cyprians, wie auch alle jene an, die ihn einer zu großen Härte gegen die lapsi und einer Mißachtung der Briefe der Martyrer anklagten. Damit erhielt die Opposition einen ganz andern Charakter. Bisher einfacher Ungehorsam Weniger, bekam sie jetzt eine grundsätzliche Unterlage und nahm die mildere Behandlung der lapsi zu ihrem Schlachtruf. Darum traten ihr auch in ziemlicher Zahl nicht blos lapsi, sondern selbst confessores bei, die durch Cyprians Nichtbeachtung der libelli pacis beleidigt worden waren [2]) Ob unter den genannten fünf Priestern auch Novatus gewesen, wird von den Einen behauptet, von den Andern verneint [3]). Cyprian aber kehrte, nachdem seine Warnungen vergebens gewesen, nach Ostern 251 persönlich nach Carthago zurück [4]), schrieb sogleich sein Buch de lapsis als Vorläufer einer Synode und veranstaltete diese selbst in kurzer Zeit darauf, wohl im Mai 251 [5]). Sie war von sehr vielen Bischöfen [6]) aber auch von Priestern und Diakonen besucht [7]), belegte den Felicissimus und die 5 Priester, nachdem man sie gehört, mit dem Banne [8]), und setzte zugleich die Grundsätze über Behandlung der lapsi

1) Vgl. Cypriani Epp. 49. 37. 35, und Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 296.
2) Walch, a. a. O. S. 305.
3) Walch, a. a. O. S. 299.
4) Cypriani Ep. 40. p. 55 ed. Bened.
5) Cypr. Ep. 40. p. 55. Ep. 52. p. 67. Vgl. die Vita Cypriani von Prudentius Maran, N. XVIII, in derselben Ausgabe p. LXXX.
6) Cypr. Ep. 52. p. 67.
7) Cypr. Ep. 55. p. 87.
8) Cypr. Ep. 42. p. 57. Ep. 55. p. 79 und 83.

unter genauer Erwägung der hierauf bezüglichen Stellen der hl. Schrift auseinander [1]). Alle einzelnen Beschlüsse über diesen Gegenstand wurden in ein Buch zusammengestellt [2]), welches wohl für das erste Pönitentialbuch gelten kann, allein leider verloren ist; die Hauptsätze daraus theilt jedoch Cyprian in seinem 52sten Briefe mit, nämlich: daß man den Gefallenen nicht alle Hoffnung benehmen und sie so durch Verschließung der Kirche aus Verzweiflung zum völligen Abfall vom Glauben und zu einem Rückfall ins heidnische Leben zwingen dürfe, daß ihnen aber doch eine lange Buße auferlegt und sie genau nach dem Maße ihrer Schuld gestraft werden sollen [3]). Offenbar seien ja, führt Cyprian weiter aus, diejenigen, welche alsbald freiwillig zu den gottlosen Opfern gleichsam hinzusprangen, und jene, die erst nach langen Kämpfen und Qualen zu dieser schrecklichen That gewissermaßen gezwungen wurden, ebenso jene, die zugleich Weib und Kinder und Hausgenossen und Freunde mit ins Verderben hineinzogen und zum Abfalle beredeten, und jene, welche gleichsam das Opfer für ihre Familien und Angehörigen wurden, verschieden zu behandeln. Nicht minder habe solcher Unterschied in Betreff der sacrificati und libellatici statt, d. h. derjenigen, die wirklich geopfert, und jener, die ohne faktisch abzufallen, die Bestechlichkeit der römischen Beamten benützten, um sich Opferscheine ausstellen zu lassen. Die libellatici sollen sogleich, die sacrificati aber erst nach langer Buße und erst, wenn sie dem Tode nahe kämen, wieder aufgenommen werden [4]). Was endlich die Bischöfe und Priester anlange, so sollen zwar auch sie zur Buße zugelassen werden, aber keine bischöflichen und priesterlichen Funktionen mehr verrichten dürfen [5]).

Vor derselben Synode erschienen auch Jovinus und Maximus, zwei Bischöfe von der Partei des Felicissimus, die schon früher, weil sie geopfert und schreckliche Verbrechen begangen hatten, von 9 Bischöfen verurtheilt worden waren. Die jetzige Synode wiederholte diese Sentenz, aber deßungeachtet wagten sie mit mehreren Andern sich wieder bei der carthagischen Synode des nächsten Jahres einzufinden [6]).

---

1) Cypr. Ep. 52. p. 67.
2) Cyprian spricht davon in s. Epist. 52. p. 67.
3) Cypr. Ep. 52. p. 67.
4) Cypr. Ep. 52. p. 69. 70. 71.
5) Cypr. Ep. 68. p. 119. 120.
6) Cypr. Ep. 55. p. 84. Vgl. über sie Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 308.

Cyprian und die um ihn versammelten Bischöfe fanden für gut, ihre Synodalbeschlüsse vom Jahre 251 auch nach Rom an Papst Cornelius zu senden, um seine Zustimmung und Uebereinstimmung in der Behandlung der Gefallenen zu erhalten[1]; und es war dieß um so wünschenswerther, als auch die römische Gemeinde eben von einem schlimmen Gaste beunruhigt worden war, ich meine das novatianische Schisma[2]. Papst Cornelius hielt nun sogleich im Spätjahr, wohl Oktober 251[3] eine römische Synode, auf welcher 60 Bischöfe und noch viel mehr Priester und Diakonen anwesend waren, die Beschlüsse der vorausgegangenen carthagischen Synode bestätiget, Novatian aber und seine Anhänger aus der Kirche ausgeschlossen wurden. Die zwei Quellen, welche uns dieses melden, sind Cyprian (Ep. 52) und Eusebius in seiner Kirchengeschichte (VI, 43. p. 242. 245 ed. Mog.). Zu bemerken ist noch, daß manche Concilienſammler und Historiker durch Mißverständniß der Quellen aus den beiden Synoden zu Carthago und Rom (im J. 251) vier gemacht haben[4], und daß es sehr zweifelhaft ist, ob um diese Zeit (252) auch in Antiochien eine Synode wegen der Novatianer stattgehabt habe, indem nur der libellus synodicus von ihr spricht. Daß eine solche beabsichtigt war, wissen wir von Dionys d. Gr. von Alexandrien[5].

Weil jedoch das novatianische Schisma durch keine der bisherigen Synoden gehoben werden konnte, im Gegentheil die Anhänger des Felicissimus wie die des Novatianus aufs Neue große Anstrengungen machten, um in Geltung zu kommen, Letztere in Carthago einen eigenen Bischof, Namens Maximus bestellten, und gegen Cyprian manche Klagen wegen zu großer Strenge selbst in Rom laut wurden, und da überdieß die neue drohende Verfolgung neue Maßregeln in Betreff der lapsi nöthig zu machen schien, versammelte Cyprian an den Idus des Mai

---

1) Cypr. Ep. 52. p. 67. 68.

2) Vgl. meine Abhandlung über dieses im Freiburger Kirchenlexikon Bd. V S. 658 ff.

3) Vgl. die vita Cypriani in der Mauriner Ausgabe p. XCII.

4) Vgl. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. T. III. art. VIII. sur St. Corneille und die dazu gehörige Not. V. p. 197 und p. 348. ed. Brux. 1732. Vgl. auch Walch, Hist. der Kirchenversamml. S. 102. An. 1.

5) Euseb. VI, 46. Mansi, T. I. p. 867 u. 871. Hardouin, T. V. p. 1498. Walch, a. a. O. S. 103. Dittrich, Dionysius d. Gr. von Alexandrien, Freiburg 1867 S. 54.

252 abermals eine carthagische Synode, auf welcher 66 Bischöfe anwesend waren[1]). Es ist dieß wahrscheinlich dieselbe Synode, auf welcher auch zwei durch den afrikanischen Bischof Fidus angeregte Punkte zur Verhandlung kamen[2]). Fürs Erste klagte Fidus, daß Bischof Therapius von Bulla (in der Nähe von Hipporegius) einen Priester, Viktor, zu frühe, ohne vorausgegangene gehörige Buße, wieder in die Gemeinschaft aufgenommen habe. Unsere Synode erklärte hierauf, daß dieß allerdings den früheren Synodalbeschlüssen zuwider sei, daß sich aber das Concil begnügen wolle, den Bischof Therapius deßhalb zu tadeln, ohne die von ihm dem Priester Viktor ertheilte Wiederaufnahme für ungültig zu erklären. — Der zweite Punkt, welchen Fidus vorgebracht, war seine Meinung, man solle die Kinder nicht gleich in den ersten Tagen nach ihrer Geburt, sondern erst nach 8 Tagen taufen, und es solle für die Taufe dieselbe Zeitbestimmung gelten, wie für die Beschneidung. Die Synode verwarf jedoch diese Ansicht einstimmig und erklärte, man dürfe keinem Geborenen die Gnade (8 Tage lang) verweigern[3]).

Das zweite Hauptgeschäft der Synode war die Angelegenheit der lapsi, und hierüber gibt uns der 54ste Brief des hl. Cyprian Nachricht. Die Synode beschloß hiernach, daß in Rücksicht auf die bevorstehende neue Verfolgung Alle, welche Reue gezeigt, jetzt schon wieder in den Frieden aufgenommen werden sollten, damit sie durch die hl. Sakramente zum bevorstehenden Kampfe gestärkt würden, denn: idoneus esse non potest ad matyrium, qui ab ecclesia non armatur ad praelium[4]). Zu bemerken ist dabei noch, daß unser Concil in dem Synodalschreiben an Papst Cornelius (eben der 54ste Brief Cyprians) ausdrücklich von sich sagt: placuit nobis, sancto spiritu suggerente[5]).

1) Cyprian. Epist. 59 p. 97. und Ep. 55 p. 84.

2) Daß nicht an zwei Synoden zu denken sei, zeigten besonders Tillemont, l. c. T. IV. p. 46. Art. 30 sur St. Cyprian; Remi Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés, T. III. p. 585 u. 588, während Prudentius Maran in der vita S. Cypriani p. XCVIII. zwei Concilien auseinander hält.

3) Cyprian. ep. 59 ad Fidum. p. 97 sqq.

4) Cyprian. ep. 54 p. 78. Auch abgedruckt und commentirt bei Routh, Reliquiae sacrae T. III. p. 69 sqq. und p. 108 sqq. Ebendaselbst finden sich auch die Akten der übrigen unter Cyprian gehaltenen Synoden, sammt Commentar.

5) Ibid. p. 79. Vgl. über dieses Concil auch die Vita S. Cypriani in der Mauriner Ausgabe p. XCIV.

Vor derselben Synode erschien auch wieder der schon früher verurtheilte Ketzer Privatus aus der colonia Lambesitana, wahrscheinlich Bischof derselben, wurde aber nicht zugelassen. Mit ihm kamen auch die dem Felicissimus zugethanen und ebenfalls schon früher verworfenen Bischöfe Jovinus und Maximus, sowie der Afterbischof Felix, welchen Privatus, während er schon ketzerisch war, zum Bischof geweiht hatte. Natürlich wurden sie ebenso behandelt, wie Privatus selbst, und sie alle bestellten nun in Verbindung mit dem gefallenen Bischofe Repostus Suturnicensis [1]) den Priester Fortunatus, einen der 5 Hauptgegner Cyprians, zum Afterbischof der laxen Partei in Carthago [2]).

Kurze Zeit später wurde in Carthago wiederum eine Synode wegen der spanischen Bischöfe Martialis (wohl von Astorga und Leon) und Basilides von Merida gehalten. Beide waren wegen grober Vergehen, namentlich Glaubensverleugnung, abgesetzt worden. Basilides hatte sich zugleich selbst für unwürdig und für ganz zufrieden erklärt, wenn er nach überstandener Buße wieder zur Laiencommunion zugelassen werde. Auch Martialis hatte seine Verbrechen gestanden. Aber nach einiger Zeit wendeten sie sich nach Rom und es gelang ihnen, durch falsche Berichte den Papst Stephanus für sich zu gewinnen, so daß er die Wiedereinsetzung des Basilides in sein Bisthum verlangte, obgleich bereits Sabinus zu dessen Nachfolger gewählt war. Mehrere Bischöfe Spaniens scheinen dieß unterstützt zu haben und auf Seite der beiden abgesetzten Collegen getreten zu sein, aber die Kirchen von Leon, Asturien und Emerita schrieben in dieser Angelegenheit an die afrikanischen Bischöfe, und schickten ihnen zwei Gesandte, die Bischöfe Sabinus und Felix, wahrscheinlich die beiden gewählten Nachfolger des Basilides und Martialis. Zugleich unterstützte sie der Bischof Felix von Saragossa durch ein besonderes Schreiben. Cyprian hielt sofort eine Synode von 37 Bischöfen, und wir besitzen in seinem 68sten Brief noch das Synodalschreiben dieser Versammlung, worin die Absetzung des Martialis und Basilides bestätigt, die Wahl ihrer Nachfolger für rechtmäßig erklärt und Tadel über jene Bischöfe ausgesprochen wird,

1) Die Lesart ist hier unsicher; vgl. die Noten in der Mauriner Ausgabe Cyprians p. 457.

2) Cyprian. Ep. 55. p. 84. Vgl. die vita S. Cypriani p. XCVI.

welche den Abgesetzten das Wort redeten und dem Volke zusprachen, mit jenen Kirchengemeinschaft zu unterhalten [1]).

§ 6.

Synoden wegen der Ketzertaufe im Jahre 255 und 256.

Diesen Synoden über die lapsi folgten drei afrikanische Concilien über die Ketzertaufe. Wie wir bereits sahen, hatten schon früher drei Synoden: eine carthagische unter Agrippinus und zwei kleinasiatische, die zu Iconium unter Firmilian und die gleichzeitige zu Synnada, die Ungültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe ausgesprochen. Dieser Satz und die ihm conforme kleinasiatische Praxis veranlaßten wie es scheint, gegen Ende des Jahres 253 einen Kampf zwischen Papst Stephan und den kleinasiatischen Bischöfen Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea, überhaupt mit allen Bischöfen von Cilicien, Cappadozien und den benachbarten Provinzen, so daß Stephan ihnen, wie Dionys d. Gr. sagt [2]), mit dem Bann drohte, weil sie den von Häretikern Getauften noch einmal die Taufe ertheilten. Dionys d. Gr. legte jedoch in einem Briefe an Papst Stephan Fürbitte für die Kleinasiaten ein und verhinderte ihre Ausschließung [3])

Sonach haben die Orientalen noch früher als Cyprian den Ketzertaufstreit angeregt, und wenn Eusebius (hist. eccl. VII, c. 3) sagt: *πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς κ. τ. λ.*, so ist dieß wohl dahin zu verstehen, Cyprian sei der Erste, d. h. Angesehenste unter denen gewesen, welche damals eine Wiedertaufe bei den Ketzern verlangten [4]).

Blicken wir nun auf Afrika, und in specie auf Cyprian. Einige afrikanische Bischöfe waren der Ansicht, die von Sekten Herüberkom-

---

1) Cyprian. Ep. 68 p. 117 sqq. Vgl. hierüber die ausführliche Abhandlung von Dr. Gams, Kirchengesch. Spaniens, 1682. Bd. I. S. 236—264.

2) Bei Euseb. hist. eccl. VII. 5.

3) Ein Bruchstück dieses Briefes gibt Euseb. hist. eccl. VII, 5; daß aber in diesem Briefe noch mehr enthalten war, als das Bruchstück bei Eusebius enthält, namentlich eine Fürbitte für die Kleinasiaten, erhellt aus den Worten eines andern Briefes von Dionys: „de his omnibus ego ad illum (Stephanum) epistolam misi, *rogans* atque obtestans.“ Euseb. l. c. Vgl. über diesen Punkt die Vita S. Cypriani von Prudentius Maran in der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians p. CX.

4) Vgl. vita Cypriani l. c. p. CXI.

menden dürften nicht mehr getauft werden [1]), und dieß gab wohl 18 numidischen Bischöfen, welche gegentheiliger Ansicht waren und die von Häretikern und Schismatikern ertheilte Taufe für ungiltig ansahen, Veranlassung, an die carthagische Synode des J. 255 [2]) die Frage zu richten, ob die von Häretikern oder Schismatikern Getauften bei ihrem Uebertritt in die Kirche wieder getauft werden müßten [3]). Auf dieser Synode waren 31 Bischöfe unter dem Vorsitze Cyprians anwesend [4]), und der 70ste Brief des letztern ist nichts anderes als die Antwort der Synode an die 18 Numidier (Januarius ꝛc.), des Inhalts: „die Ansicht derselben in Betreff der Ketzertaufe sei völlig die richtige, denn außerhalb der Kirche könne Niemand getauft werden, indem es nur eine Taufe gebe, die in der Kirche u. s. f."

Bald darauf wurde Cyprian von dem Bischofe Quintus in Mauretanien über denselben Gegenstand befragt, der deßhalb den Priester Lucian an ihn schickte. Cyprian übersandte ihm als Antwort das eben berührte Synodalschreiben des kaum abgehaltenen Concils, und führt in dem Briefe an Quintus (Ep. 71) seine Ansicht über die Ungültigkeit der Ketzertaufe noch weiter aus, wobei er auch einige Einwendungen zu widerlegen sucht.

Wahrscheinlich weil noch nicht alle afrikanischen Bischöfe mit diesen Beschlüssen einverstanden waren [5]), veranstaltete Cyprian kurze Zeit darauf, wohl im J. 256, ein zweites, größeres carthagisches Concil, wobei nicht weniger als 71 Bischöfe anwesend waren. Dasselbe verhandelte, wie Cyprian ausdrücklich sagt (Ep. 72), viele Gegenstände; der hauptsächlichste aber war der wegen der Ketzertaufe. Das Synodalschreiben dieser großen Versammlung, an Papst Stephan gerichtet, ist eben der 72ste Brief Cyprians. Zugleich wurde dem Papste das Schreiben der vorausgegangenen Synode an die 18 Numidier, so

---

1) Cyprian. Ep. 71 p. 126.

2) Dieß Datum ist wenigstens das wahrscheinliche; vgl. die vita Cypriani l. c. p. CXI.

3) Cyprian. Ep. 70 p. 124.

4) Ihre Namen wie die der 18 numidischen Bischöfe finden sich im Eingange der Ep. 70 Cyprians.

5) Nescio qua praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizare non oportere, sagt Cyprian in seiner Ep. 71 an Quintus, also nach dem Concil des Jahres 255.

wie der Brief Cyprians an Quintus überschickt und die Behauptung erneuert: „wer von einer Sekte übertrete, müsse aufs Neue getauft werden", mit dem Beisatz: „es genügt nicht (parum est), solchen Convertiten bloß die Hand aufzulegen, ad accipiendum spiritum sanctum, wenn sie nicht auch die Taufe der Kirche empfangen". Dieselbe Synode beschloß auch, daß jene Priester und Diakonen, die von der katholischen Kirche zu den Sektirern übergegangen sind, ebenso jene, welche von den sektirerischen Afterbischöfen geweiht wurden, bei ihrer Rückkehr in die Kirche nur zur communio laicalis zuzulassen seien. — Am Ende ihres Schreibens spricht die Synode noch die Hoffnung aus, daß diese Beschlüsse auch den Beifall Stephans haben würden: sie wisse übrigens auch, daß Manche ihre einmal feststehende Meinung nicht gerne wieder aufgeben, sondern ohne den Frieden mit ihren Collegen zu brechen, darauf zu beharren geneigt seien; sie wolle auch Niemanden Gewalt anthun und kein allgemeines Gesetz vorschreiben, indem ein jeder Vorsteher in der Kirche in Betreff der Verwaltung seinen eigenen Willen habe und Gott darüber Rechenschaft geben müsse [1]). „Aus diesem Beisatze, sagt Mattes [2]), blickt entweder der Wunsch hervor, es möge Stephanus durch seine Autorität die noch mangelnde und nicht leicht zu erzielende Einstimmigkeit erzeugen, oder das Bewußtsein, daß in Rom eine der Ansicht Cyprians widersprechende Praxis herrsche". Papst Stephan sprach sich nun im Gegensatze zu den Afrikanern ganz entschieden für die Gültigkeit der Ketzertaufe und gegen die Wiedertaufe derjenigen aus, die von Ketzern getauft worden waren. Sein dießfallsiges Schreiben an Cyprian ist leider verloren gegangen, und somit seine ausführliche Deduktion uns unbekannt; aber es haben Cyprian und Firmilian einige Stellen aus dem Briefe des Stephanus in ihre Schreiben herübergenommen und diese kurzen Fragmente müssen uns im Folgenden, nebst eigenen Aeußerungen Cyprians und Firmilians [3]), als Anhaltspunkte dienen, um die Ansicht Stephans über Ketzertaufe mit wenigstens annähernder Sicherheit entdecken zu können.

Wie man gewöhnlich annimmt, antwortete Cyprian auf diese Heftigkeit Stephans durch Abhaltung der dritten carthagischen Synode;

1) Cyprian. Ep. 72 p. 128 sq.

2) Mattes in der Abhandlung über die Ketzertaufe, in der Tübinger Quartalschrift 1849, S. 586.

3) Im 74sten und 75sten Briefe unter den Briefen Cyprians.

es ist jedoch auch möglich, daß diese Versammlung noch vor Ankunft des römischen Schreibens statt hatte [1]). Anwesend waren dießmal 87 Bischöfe (zwei davon durch einen Stellvertreter, den Bischof Natalis von Oëa) aus dem proconsularischen Afrika, aus Numidien und Mauretanien; außerdem sehr viele Priester und Diakonen und eine große Menge Volkes. Daß die Synode am 1. September eröffnet wurde, besagen die noch vorhandenen Akten derselben [4]) aber das Jahr ihrer Abhaltung ist nicht ganz zweifellos. Wahrscheinlich ist 256 anzunehmen [3])

Zuerst wurde das Schreiben des afrikanischen Bischofs Jubaianus an Cyprian über die Ketzertaufe, sammt Cyprians Antwort [2]) und einem zweiten Schreiben Jubaians verlesen, worin dieser jetzt seine Uebereinstimmung mit Cyprian aussprach. Darauf proponirte letzterer: jeder der anwesenden Bischöfe solle seine Ansicht über die Ketzertaufe frei äußern, wobei man Niemandem verurtheilen oder excommuniciren wolle, der einer anderen Ansicht sei. Denn keiner der Anwesenden werfe sich zum episcopus episcoporum auf und wolle seine Collegen durch tyrannischen Schrecken zum Nachgeben zwingen (vielleicht Anspielung auf Papst Stephan). Darauf gaben die Bischöfe der Reihe nach, Cyprian zuletzt, ihre Vota über die Ketzertaufe ab und erklärten sämmtlich deren Ungültigkeit, sowie die Nothwendigkeit, jeden von Ketzern Getauften auf's Neue zu taufen, wenn er in die Kirche übertrete. Sicher theilte Cyprian dem Papste Stephan auch diesen Beschluß mit, und wahrscheinlich jetzt (nicht schon nach der zweiten carthag. Synode in dieser Sache) zeigte der Papst gegen die Afrikaner jene große Unfreundlichkeit, deren Firmilian gedenkt [5]), daß er nämlich ihre Gesandten gar nicht vorgelassen, den Gläubigen die Aufnahme derselben in ihre Häuser verboten und den hl. Cyprian einen Pseudochristen, Pseudoapostel und dolosus operarius genannt habe [6]).

Um dieselbe Zeit schickte Cyprian den Diakon Rogatianus mit einem Briefe an Bischof Firmilian von Cäsarea, um auch ihn über

---

1) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 587.

2) Abgedruckt unter den Werken Cyprians p. 329 sqq. ed. Bened.; auch bei Mansi, T. I. p. 951 sqq. und bei Harduin, T. I. p. 159 sqq.

3) Vgl. die vita S. Cypriani l. c. p. CXVI.

4) Diese ist die Epist. 73 Cyprians.

5) Bei Cyprian. Ep. 75. p. 150. 151. Vgl. die vita Cypriani l. c. p. CXII. sqq.

6) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicän. Zeit. Münster 1862. S. 735.

den Stand des Ketzertaufstreites in Afrika zu unterrichten. Er theilte ihm zugleich, wie es scheint, alle in dieser Sache bisher erwachsenen Aktenstücke mit und Firmilian beeilte sich, in einem noch vorhandenen Schreiben an Cyprian seine volle Uebereinstimmung mit dessen Grundsätzen auszusprechen. Dieser Brief Firmilians nimmt jetzt die 75te Stelle in der cyprianischen Briefsammlung ein, und sein Inhalt ist großentheils nur ein Nachhall dessen, was Cyprian für seine Ansicht und gegen Stephanus aufstellte; nur zeigt sich bei Firmilian überall eine viel größere Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit gegen Stephan, und zwar in dem Grade, daß Molkenbuhr, (gest. im Anfang dieses Jahrhunderts als Professor in Paderborn) glaubte, ein gegen den Papst so unehrerbietiges Schreiben könne unmöglich ächt sein, und es sammt der Epist. 74 Cyprians verwarf[1]). In seine Fußstapfen trat neuerdings der Professor zu Rom, Erzbischof Tizzani in seiner Schrift La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cypriano, Roma 1862, worin er zeigen wollte, der Streit zwischen P. Stephan und St. Cyprian sei gar nicht historisch, und das betreffende Kapitel in der Kirchengeschichte des Eusebius interpolirt.

Was sich zwischen Stephan und Cyprian weiter ereignet habe, ist völlig unbekannt; gewiß ist nur, daß die Kirchengemeinschaft zwischen beiden nicht abgebrochen wurde. Wahrscheinlich bewirkte die bald darauf im J. 257 ausgebrochene neue Christenverfolgung unter Kaiser Valerian einen Stillstand des Streites wenigstens zwischen den beiden Hauptpersonen[2]). In dieser Verfolgung starb Papst Stephan schon im August 257 als Martyrer[3]); an seinen Nachfolger Xystus aber richtete Dionys d. Gr., der auch in dem kleinasiatischen Ketzertaufstreit den Vermittler gemacht hatte, drei pacifikatorische Schreiben über die Ketzertaufe, und ebenso eines an den römischen Priester Philemon[4]). Daß diese Bemühungen mit Erfolg gekrönt waren, geht daraus hervor, daß Pontius, Cyprians Diakon und Biograph, den Papst Xystus einen bonus et pacificus sacerdos nannte, und sein Name in die afrikanischen Diptychen ein-

1) Molkenbuhr, binae dissertationes de Firmiliano. bei Migne, Cursus Patrol. T. III. p. 1357 sqq.

2) Nach Augustin. de baptismo I, 7 wurden noch weitere Synoden in dieser Angelegenheit abgehalten.

3) Vgl. vita S. Cypriani l. c. p. CXVI.

4) Euseb. hist. eccl. VII, 5. 7. u. 9. Vgl. vita Cypriani l. c. p. CX.

getragen wurde[1]). Auch zeigt Cyprians 82ster Brief, daß die Verbindung zwischen Carthago und Rom nicht unterbrochen wurde, indem Cyprian während der Verfolgung eine Gesandtschaft nach Rom schickte, um über das Schicksal der dortigen Kirche, auch des Papstes Xystus, und überhaupt über den Gang der Verfolgung Kunde zu erhalten. Bald jedoch wurde auch er von der valerianischen Verfolgung erfaßt und ein Opfer derselben am 14. September 258.

Es liegt uns nun, zum besseren Verständnisse des Ketzertaufstreites, noch ob, die Ansichten und Behauptungen Cyprians und Stephans etwas genauer zu präcisiren.

1. Vor Allem fragt sich, welcher von beiden das christliche Alterthum auf seiner Seite habe.

a) Cyprian sagt in seinem 73sten Briefe (p. 130); „es ist bei uns nicht neu und erst kürzlich eingeführt, die von den Ketzern in die Kirche Herüberkommenden zu taufen, indem es schon viele Jahre und eine lange Zeit ist, seit unter Bischof Agrippinus, guten Andenkens, sehr viele Bischöfe auf einer Synode dieß beschlossen haben, und seitdem bis auf den heutigen Tag haben viele tausend Häretiker die Taufe ohne Weigern empfangen." In diesen Worten will Cyprian das hohe Alter seiner Praxis begründen; aber er kann sie nicht weiter als bis Agrippinus, d. h. bis in den Anfang des 3ten Jahrhunderts (c. 220 n. Chr.) hinaufdatiren, und seine eigenen Worte, besonders das „seitdem" (exinde) geben zu, daß in Afrika erst Agrippinus diese Praxis eingeführt habe.

b) An einer andern Stelle desselben Briefes (l. c. p. 133) sagt er: „weil die Vertheidiger der Ketzertaufe durch unsere Vernunftgründe (ratione) überwunden werden, halten sie uns die Gewohnheit entgegen (qui *ratione* vincuntur, *consuetudinem* nobis opponunt)." Hätte nun Cyprian läugnen können, daß die Praxis seiner Gegner die ältere sei, so hätte er jetzt nothwendig sagen müssen: „sie haben Unrecht, wenn sie sich auf die consuetudo berufen, diese ist im Gegentheil für uns." Allein Cyprian sagt durchaus nichts Aehnliches, gibt vielmehr zu, daß seine Gegner die consuetudo für sich haben, und sucht dieser Thatsache nur ihre Kraft zu nehmen durch die Frage: „ist denn die consuetudo mehr werth als die Wahrheit" (quasi consuetudo

1) Vgl. die vita Cypriani l, c. p. CXX.

major sit veritate), und durch den Beisatz: „in geistlichen Dingen müsse man das beobachten, was der hl. Geist *später besser* geoffenbart habe" (id in spiritualibus sequendum, quod in melius fuerit a spiritu sancto revelatum). Er erkennt sonach in seiner Praxis einen *Fortschritt*, durch neue, verbessernde Offenbarung des hl. Geistes bewirkt.

c) An einer dritten Stelle desselben Briefes (p. 136) gibt er wo möglich noch deutlicher zu, daß das Nichttaufen der schon von Ketzern Getauften die alte Praxis gewesen sei. „Es könnte Jemand, sagt er, mir einwenden, was mit denjenigen geschehe, welche in vergangenen Zeiten von der Häresie in die Kirche herüberkommend nicht getauft worden sind?" Also in *vergangenen* Zeiten (in praeteritum) sind die Convertiten nicht wieder getauft worden. Auf jene Frage aber antwortet Cyprian: die Barmherzigkeit Gottes wird ihnen schon helfen; aber *weil ehemals geirrt wurde, darf man doch nicht immer irren*" (non tamen, quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est), d. h. *ehemals* hat man die Convertiten nicht mehr getauft, aber es war dieß ein Fehler, und es ist, wie er oben sagte, *jetzt* in melius a spiritu sancto revelatum.

d) Wenn sich Papst Stephan auf die *Tradition* berief, so entgegnete Cyprian nicht damit, daß er die *Thatsache* läugnete; er gibt sie vielmehr zu, sucht aber ihr Gewicht dadurch zu entkräften, daß er sie eine *humana* traditio nennt, die nicht eine *legitima* sei[1]).

e) Dasselbe, daß die Tradition, auf welche sich Stephan berufe, nur eine humana sei, behauptet auch Firmilian[2]), mit dem Beifügen, die römische Kirche sei auch in andern Punkten von der Praxis der Urkirche abgewichen, wie z. B. in Betreff der Osterzeit. — Dieses Beispiel war jedoch nicht glücklich gewählt, indem die römische Osterpraxis sich bis auf die Apostelfürsten hinaufdatirt.

f) An einer andern Stelle desselben Briefes (p. 149) spricht Firmilian aus, daß es auch in Afrika früher Praxis gewesen sei, Convertiten nicht mehr zu taufen: „ihr Afrikaner, schreibt er, könnet gegen Stephan sagen, daß ihr nach gewonnener Einsicht in die Wahrheit den Irrthum der (bisherigen) Gewohnheit aufgegeben habt" (vos dicere

1) Epist. 74 p. 139.
2) Bei Cyprian. Ep. 75 p. 144.

Afri potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse). Dagegen meint er freilich, bei den Kleinasiaten sei es anders, hier sei von Anfang an das Taufen der Convertiten Praxis gewesen; aber sobald es an den Beweis geht, wird Firmilian sehr kleinlaut, sagt (p. 149) nur: „wir erinnern (!) uns nicht, daß diese Praxis bei uns angefangen", und beruft sich blos auf die Synode von Iconium (p. 149 und ebenso p. 145), die doch bekanntlich erst ums Jahr 230 statthatte.

g) Sehr beachtenswerth ist es, daß auch in Afrika nicht alle Bischöfe sich für die Nothwendigkeit einer neuen Taufe aussprachen[1]), was sicher ganz anders gewesen wäre, wenn hier von jeher die agrippinische und cyprianische Ansicht und Praxis geherrscht und gegolten hätte.

h. Ein sehr gewichtiger Zeuge für Stephanus und die alte Praxis (des Nichttaufens) ist der anonyme Verfasser des Werkes de rebaptismate, ein Zeitgenosse und wahrscheinlich auch College Cyprians[2]). In diesem Werke wird die von Stephanus vertheidigte Praxis, den Convertiten nur die Hände aufzulegen, sie aber nicht mehr zu taufen, als vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica geheiligt, als eine prisca et memorabilis cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissima observatio dargestellt, welche die auctoritas omnium ecclesiarum für sich habe, von welcher aber leider Einige aus Neuerungssucht abgewichen seien[3]).

i) Damit stimmt Vincentius von Lerin überein, indem er sagt: Agrippinus von Carthago sei der Erste gewesen, welcher contra divinum canonem und contra universalis ecclesiae regulam, und contra morem atque instituta majorum die Wiedertaufe eingeführt habe; durch Papst Stephan aber sei das Neue vertrieben und das Alte wiederhergestellt worden, retenta est antiquitas, explosa novitas[4]).

---

1) Vgl. Cyprian. Ep. 71 f. oben S. 91.

2) Abgedruckt hinter den Werken Cyprians in der Mauriner Ausgabe p. 353 sqq. Ueber den Verfasser vgl. vita Cypriani, l. c. p. CXXVI und Mattes a. a. O. S. 591.

3) Vgl. den Anfang des fraglichen Buchs, l. c. p. 353.

4) Commonitorium c. 9.

k. Aehnlich glaubt Augustin, die Praxis, die Convertiten nicht mehr zu taufen, stamme von apostolischer Tradition (credo ex apostolica traditione venientem), und diese saluberrima consuetudo sei erst durch Agrippinus, wie Cyprian meine, verbessert, in der That aber corrumpirt worden[1]).

l. Der allergewichtigste Zeuge aber sind die neu aufgefundenen φιλοσοφούμενα, in welchen der Verfasser, wahrscheinlich Hippolyt von Rom ums Jahr 230 behauptet, daß die Wiederholung der Taufe zuerst unter Papst Callistus, also zwischen 218—222 aufgekommen sei[2]).

m) Gegen das bisher gewonnene Resultat erheben sich jedoch auch einige Bedenken. α) Fürs Erste ist nämlich nicht zu läugnen, daß schon Tertullian in seiner Schrift de baptismo c. 15, die er noch als Katholik geschrieben, und vorher noch in einer griechischen Schrift (ibid. c. 15), den Häretikern die Macht, gültig zu taufen, abgesprochen hat. Allein, genau genommen, redete er nicht von der Ungültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe, sondern nur von der Taufe solcher Ketzer, die einen andern Gott und Christus hätten; außerdem ist Tertullian ohnehin als Rigorist bekannt und war es wohl auch in diesem Punkte; und endlich lebte er im Anfang des 3ten Jahrhunderts zu Carthago, war also ein Zeitgenosse des Agrippinus, vielleicht sogar dessen Cleriker, und es ist darum nicht zu wundern, wenn er über unsern Punkt ebenso wie dieser geurtheilt, ja vielleicht gerade durch sein Buch de baptismo auf die Entschließungen der Synode von Carthago Einfluß geübt hat[3]). Uebrigens behauptet auch Tertullian keineswegs, daß die Wiederholung der Taufe die ursprüngliche Praxis in der Kirche sei, vielmehr deuten seine Worte gerade das Gegentheil an. Er sagt: sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet, d. h. „es sei der Mühe werth, daß Jemand die Frage, was in Betreff der Ketzer (ihrer Taufe) zu beobachten sei, wieder vornehme (und besser erörtere)“[4]).

β) Weiterhin scheint auch Dionys d. Gr. gegen Stephan zu sprechen. Er schreibt bei Eusebius (hist. eccl. VII, 7): „nicht erst die

1) De bapt. c. Donat. II. 7 (12).
2) Vgl. oben S. 104.
3) Vgl. Döllinger, Hippolyt. ꝛc. S. 191.
4) Mattes, a. a. O. S. 594.

Afrikaner haben jene Praxis (Taufe der Convertiten) eingeführt, sondern sie ist schon viel früher, bei Lebzeiten früherer Bischöfe und in den volkreichsten Kirchen gebilliget worden". Da er jedoch unmittelbar darauf nur der Synoden von Iconium und Synnada erwähnt, so ist sein Ausdruck: „viel früher", wohl nur auf diese Versammlungen zu beziehen und auch er macht keinen früheren Zeugen für die cyprianische Praxis namhaft.

γ) Gewiß ist dagegen, daß sich Clemens von Alexandrien sehr geringschätzend über die Ketzertaufe ausspricht und sie „fremdes Wasser" nennt[1]); aber von einer Wiederholung der Taufe spricht auch er nicht[2]). Dagegen reden

δ) die apostolischen Canones Nr. 46 u. 47 (nach anderer Zählung 45 u. 46) von der Ungültigkeit der Ketzertaufe[3]); aber es fragt sich eben, wie alt diese zwei Canones und ob sie nicht Zeitgenossen der Synoden von Iconium und Synnada, ja vielleicht noch jünger seien[4]).

Es ist sonach kaum zu zweifeln, daß in der alten Kirche die von Ketzern Getauften bei ihrem Uebertritt in die Kirche nicht wieder getauft wurden, *falls sie nämlich auf die Trinität oder auch nur auf Jesus getauft worden waren.*

2. Hiemit sind wir bei einem zweiten Punkte angelangt, bei der Frage, ob Papst Stephanus die Taufe *sämmtlicher* Häretiker, ohne alle Ausnahme für gültig gehalten habe. Bekanntlich ist es eine schon von der Synode zu Arles im J. 314 c. 8 ausgesprochene, zu Trient (sess. VII c. 4 de bapt.) wiederholte Lehre der katholischen Kirche, daß nur jene Ketzertaufe gültig sei, welche auf den Namen des Vaters, des Sohnes und hl. Geistes vollzogen worden ist. Es fragt sich nun, ob auch die Ansichten und Behauptungen Stephans mit dieser kirchlichen Lehre conform gewesen seien oder nicht.

Auf den ersten Anblick scheint Stephan zu weit gegangen zu sein und *jegliche* Ketzertaufe anerkannt zu haben. Sein Hauptsatz, wie

---

1) Stromat. lib. I. c. 19 am Schlusse T. I. p. 375 ed. Pott. Venet.

2) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 593.

3) Siehe Harduin. T. I. p. 22. Mansi, T. I. p. 39.

4) Drey hält sie jedoch für älter, in seiner Untersuchung über die Constitutionen und Canonen der Apostel, S. 260 f. Vgl. dagegen Döllinger, Hippolyt ꝛc. S. 192 ff.

wir ihn bei Cyprian lesen, lautet nämlich: si quis ergo a *quacunque* haeresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam [1]). Damit schien er allerdings alle und jede Ketzertaufe für gültig erklärt zu haben, mochte sie auf welche Art immer, mit Anwendung oder Weglassung der Trinitätsformel vollzogen worden sein. Cyprian argumentirt auch in der That theilweise so, als ob er den Satz Stephans in diesem Sinne verstehe [2]); allein

a) an manchen andern Stellen seiner Briefe erhellt deutlich das Gegentheil.

α) Epist. 73 p. 130 sagt er: die Vertheidiger der Ketzertaufe machen geltend: „selbst die von Marcion Getauften dürften nicht wieder getauft werden, weil sie schon auf den Namen Jesu Christi getauft seien". Damit gibt Cyprian selbst zu, daß Stephan und seine Meinungsgenossen [3]) nur solchen Ketzertaufen, welche auf den Namen Jesu Christi geschehen waren, Gültigkeit zuschrieben.

β) Ebenso gibt Cyprian in demselben Briefe p. 133 zu, daß die Ketzer in nomine Christi taufen, und

γ) ibid. p. 134 formulirt er die Ansicht seiner Gegner zweimal dahin, daß sie eine außerhalb der Kirche in nomine Jesu Christi vollzogene Taufe für zureichend halten.

δ) Bei der speziellen Frage, ob die Taufe der Marcioniten gültig sei, erkennt Cyprian, daß sie allerdings auf die Trinität taufen; bemerkt aber, daß sie unter Vater, Sohn und Geist etwas anderes verstünden, als die Kirche. — Diese Argumentation läßt schließen, daß seine Gegner die marcionitische Taufe wegen Anwendung der Trinitätsformel für gültig hielten.

b) Für Stephan zeugt weiter Firmilian.

α) Er erzählt: in seinem Vaterlande habe vor ungefähr zweiundzwanzig Jahren eine Frau, die sich für eine Prophetin ausgab, aber in der That von einem bösen Geiste besessen war, getauft. „Werden nun, fragt er, Stephan und seine Meinungsgenossen auch diese Taufe bil-

---

1) Bei Cyprian. Ep. 74 p. 138.

2) Epist. 74 p. 138. 139.

3) Es darf angenommen werden, daß diese ebenso unter sich übereinstimmten, wie Cyprian und seine Anhänger. Vgl. Mattes, a. a. O. S. 605.

ligen, da sie auf die Trinitätsformel geschah?" (maxime cui nec symbolum trinitatis defuit?) [1]).

β) In demselben Briefe l. c. p. 148 formulirt Firmilian die Behauptung Stephans mit den Worten: in multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque *in nomine Christi baptizatus* fuerit, consequatur statim gratiam Christi.

c) Wenn hienach selbst Cyprian und Firmilian bezeugen, daß Papst Stephan nur eine Taufe im Namen Christi für gültig hielt, so brauchen wir kaum mehr das Zeugniß Anderer, z. B. des hl. Hieronymus, Augustinus, Vincentius von Lerin ꝛc., welche dem Papste Stephan durchaus die richtige kirchliche Ansicht in Betreff der Ketzertaufe zuschreiben [2]); und ebensowenig wird es

d) nöthig sein, auf den bereits erwähnten Zeitgenossen Cyprians, den anonymen Verfasser des Buchs de rebaptismate hinzuweisen, welcher seine Schrift mit den Worten beginnt: „Gegenstand einer Streitfrage ist die Behandlung derjenigen geworden, qui in haeresi quidem sed *in nomini Dei nostri Jesu Christi* sint tincti [3]).

e) Es kann sich jetzt nur noch fragen, ob Stephan ausdrücklich die Nennung der drei göttlichen Personen bei der Taufe als conditio sine qua non verlangte, oder ob er auch eine auf den Namen Jesu Christi allein vollzogene Taufe für zulänglich gehalten habe. Cyprian scheint anzudeuten (Ep. 73 p. 134 sq.), als ob Letzteres stattgehabt hätte; aber eine direkte Behauptung, respective Anschuldigung gegen Stephan ist nirgends ausgesprochen; und wenn sie es auch wäre, würde sie doch nicht hinlänglich beweisen, indem Cyprian die Worte seines Gegners im schlimmsten Sinne aufzufassen liebt. Es liegen jedoch in dem Obenangeführten lit. a, δ. und b, α. Hinweisungen darauf, daß die Trinitätsformel für nöthig erachtet worden sei. Schon die hl. Schrift führte den Sprachgebrauch ein, jede auf den Glauben an Christus und nach seiner Vorschrift, also auch mit Anwendung der Trinitätsformel vollzogene Taufe, kurzweg eine Taufe auf den Namen Christi zu nennen, so Apostelgesch. 2, 38. 8, 16. 19, 5. Römer 6, 3; und es ist darum kein Wunder, wenn sich Papst Stephan

1) Epist. 75 unter den cyprianischen, p. 146.
2) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 603.
3) In der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians, p. 353.

des Gleichen, für jene Zeit gar nicht mißverständlichen Terminus bediente.

f) Was man unter solchen Umständen etwa gegen Stephan sagen kann, ist nur das, daß er von der Meinung ausgegangen zu sein scheint, alle Häretiker seiner Zeit hätten die rechte Taufformel, also die gleiche unter sich und mit der Kirche. Dies spricht er ziemlich deutlich in den Worten aus, welche Firmilian aus seinem Briefe anführt: Stephanus in sua epistola dixit: haereticos *quoque ipsos in baptismo convenire*, und daß sie deßhalb, wenn Jemand von einer Sekte zur andern übertrete, ihn nicht wieder taufen [1]). Damit ist gesagt, daß alle Sekten eine und dieselbe, nämlich die von Christus verordnete Taufformel hätten.

Durch diese Citation der Worte Stephans bei Firmilian erhält eine andere, kürzere Citation desselben bei Cyprian erst ihr volles Licht. Nach Cyprian (Ep. 74 p. 138) hätte nämlich Stephan gesagt: „man solle die von Ketzern Getauften nicht wieder taufen, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent"; d. h. „die verschiedenen Sekten haben keine verschiedenen Taufen (proprie non baptizent) und wiederholen darum die Taufe nicht, wenn einer von einer Sekte zur andern übergeht". Haben die verschiedenen Sekten aber keine besonderen Taufen, sondern conveniunt in baptismo, wie Firmilian oben sagte, so haben sie nothwendig die allgemeine urchristliche Taufweise, also auch die Trinitätsformel.

Ob Stephan bei dieser Voraussetzung in einem historischen Irrthum befangen war, ist schwer zu erörtern, indem einerseits Irenäus (adv. haer. I. 21. 3) die Gnostiker einer Verfälschung der Taufformel und der Anwendung verschiedener gefälschter Formeln bezüchtigt, also gegen Stephan spricht, andererseits aber der h. Augustin für ihn zeugt, wenn er sagt: facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis (nämlich in nomine Patris etc.) baptizent [2]).

g) Noch ein Bedenken gegen Stephan erhebt sich vielleicht wegen der Montanisten. Es ist nämlich nicht zu zweifeln, daß Stephan die

1) Epist. 75 unter den cyprianischen, p. 144.
2) De bapt. c. Donat. VI. 25 (47).

Taufe dieser Sektirer für gültig erachtet habe, während sie die Kirche später für unwirksam erklärte [1]). Steht vielleicht deßhalb seine Ansicht in Wiederspruch mit der Kirchenlehre? Gewiß nicht, denn es hat ja auch die nicänische Synode (can. 19) die Montanisten nicht unter jenen aufgeführt, deren Taufe sie verwarf, und sie konnte, wie Stephan, dieß darum nicht thun, weil erst in späteren Zeiten eine Abart der Montanisten, wie ich anderwärts zeigte, in förmlichen Antitrinitarismus verfallen ist [2]).

3. Was sollte aber nach Papst Stephans Meinung mit dem Convertiten bei ihrem Uebertritt geschehen? Er sagt: Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad nos, nil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam (Cypr. Ep. 74). Schon Vincentius Lirinensis (in s. Commonitorium c. 6) und Augustin (de bapt. V. 25) haben diese Worte also verstanden: „es werde keine Neuerung vorgenommen, sondern beachtet, was der Tradition gemäß ist, daß einem Solchen (Convertiten) die Hand aufgelegt werde zur Buße". Andere dagegen übersetzen: „an dem Uebertretenden werde nichts erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß ist, so daß ihm die Hand aufgelegt werde zur Buße" [3]). Mögen wir nun die eine oder die andere dieser beiden Auslegungen, die in der Hauptsache doch zusammenstimmen, annehmen, so fragt sich weiter, was unter der manus impositio ad poenitentiam zu verstehen sei. Ein Theil der Gelehrten, in neuern Zeiten namentlich Dr. Mattes in der wiederholt angeführten Abhandlung in der Tübinger theol. Quartalschrift, sind der Ansicht, Papst Stephan habe die manus impositio sowohl behufs der Firmung der Convertiten als behufs ihrer Reconciliation durch das Bußsakrament verlangt, während Andere, neuestens namentlich Prof. Dr. Schwane in Münster (a. a. O. S. 755 ff.) nur von einer manus impositio behufs der Reconciliation wissen wollen. Der Text spricht für letztere Ansicht, nur müssen wir noch beifügen, daß solchen Convertiten bei ihrem Uebertritt wohl nicht

1) In Canon 7, welcher dem 2ten allgemeinen Concil zugeschrieben wird, aber nicht von ihm herrührt.

2) Vgl. meine Abhandlung über Montanus im Freiburger Kirchenlexikon. Bd. VII. S. 264. 265.

3) Vgl. darüber Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Münster 1862 S. 741 f. Derselbe Verf. schrieb schon zwei Jahre früher eine Dissertation: **De de controversia valore baptismi etc.**

sogleich schon die vollständige Aufnahme in die Kirche (durch die zweite Händeauflegung), sondern nur die erste Händeauflegung zum Antritt die Kirchenbuße ertheilt wurde [1]).

4. Mehr der Dogmatik als der Conciliengeschichte gehört die Frage an, warum Cyprian unrecht hatte, und warum die von Ketzern auf die Trinität Getauften nicht wiederum getauft werden dürfen; doch mag eine kurze Besprechung dieses Punktes auch hier noch am Platze sein. Cyprian nahm im Wesentlichen die Argumentation Tertullians wieder auf, ohne ihn jedoch zu nennen, dahin gehend: „wie nur ein Christus, so nur eine Kirche; sie allein ist Vermittlerin des Heils, darum sie allein Spenderin der Sakramente, und außer ihr kann sonach kein Sakrament gültig gespendet werden [2])." Dazu kommt noch: „die Taufe ist auch Sündennachlassung, die Gewalt zur Nachlassung der Sünden aber hat Christus nur den Aposteln gegeben; die Häretiker können sie somit unmöglich besitzen und darum unmöglich taufen [3])." Ferner: „die Taufe ist Wiedergeburt, durch sie werden Gott Kinder geboren in Christus; nun ist aber nur die Kirche die Braut Christi, und es kann somit nur durch sie jene Geburt vermittelt werden [4])."

Die Unstichhaltigkeit dieser Argumente, und die schlagenden Gründe für die kirchliche von Stephan vertretene Praxis hat anderthalb Jahrhunderte später der hl. Augustin in seinem Kampfe gegen die Donatisten (welche Cyprians Lehre hierin erneuerten) sehr ausführlich und mit gewohnter Geisteskraft dargethan [5]). Er zeigte

a) daß die Sünder ebenso spiritualiter von der Kirche getrennt seien, wie die Ketzer corporaliter. Auch Erstere seien in Wahrheit außerhalb der Kirche; wenn darum Ketzer nicht gültig taufen könnten, so auch Sünder nicht; damit wäre aber die Gültigkeit des hl. Sakraments ganz und gar von der Subjektivität des Ministers abhängig gemacht.

b) Es muß zwischen Taufgnade und Taufhandlung unterschieden werden. Nur letztere nimmt der Minister vor, die erstere

1) Vgl. Frank, die Bußdisciplin, Mainz 1867, S. 810.

2) Cyprian. Epist. 71. 73. 74.

3) Cyprian. Epp. 70 u. 73.

4) Epist. 74. Die Details der cyprianischen Argumentation hat Mattes im 2ten Artikel seiner Abhandlung über Ketzertaufe sehr gut zusammengestellt in der Tübinger Quartalschrift 1850. S. 24 ff.

5) In seiner Schrift **de baptismo contra Donatistas.**

aber kommt von Gott, und er kann sie auch durch ein unwürdiges Subjekt spenden.

c) Der Häretiker ist allerdings außerhalb der Kirche; aber die Taufe, die er gibt, ist nicht eine fremde, es ist nicht seine Taufe, sondern Christi Taufe, die er spenden will, und darum ist eine wahre Taufe vorhanden, wenn sie auch außerhalb der Kirche geschieht. Die Häretiker haben wie manches Andere (namentlich den Glauben an Christus) so auch die Taufe Christi mitgenommen bei ihrem Austritte aus der Kirche, es ist also noch Kirchliches in ihnen, und dieses Kirchliche, das sie noch haben (nicht das ihnen eigene Häretische), zeugt durch die Taufe Kinder Gottes [1]).

Nach Augustin haben Thomas von Aquin, Bonaventura, die Verfasser des catechismus romanus und Andere die vorliegende Frage aufs Neue erörtert, und die Hauptsätze, auf welche hier alles hinausläuft, sind Folgende:

α) Der Taufende ist blos Diener, und Christus kann sich jedes Dieners bedienen, wenn dieser nur thut, was Christus (die Kirche) gethan wissen will. Dieser Diener übt ja nur die Taufhandlung, die Taufgnade aber kommt von Gott. Darum kann jeder Mensch, auch der Heide, die Taufe ertheilen (so er nur thun will, was die Kirche thut), und diese Weite in Betreff des Spenders ist nöthig, weil auch die Taufe nöthig ist, um selig werden zu können.

β) Hienach ist jede von einem Ketzer ertheilte Taufe gültig, wenn er sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und hl. Geistes und mit der intentio faciendi, quod facit ecclessia, ertheilt hat.

γ) Kommt der so Getaufte, nachdem er der Sekte angehangen, zur Erkenntniß seiner Verirrung und seines Abfalls von der Kirche, so muß er bei seinem Rücktritt in dieselbe sich einer Buße unterziehen, die manus impositio ad poenitentiam empfangen, aber nicht eine neue Taufe.

δ) Die Sakramente werden oft mit Kanälen verglichen, durch welche die göttliche Gnade uns zufließt. Empfängt nun Jemand die Taufe im Schooß einer Sekte, aber auf die richtige Art und Weise, so wird der Kanal durch die objektiv richtige Taufhandlung an ihn

1) Die Argumente Augustins sind weiter auseinandergesetzt bei Mattes a. a. O. S. 30—45.

angelegt und es fließt ihm zu nicht blos die remissio peccatorum sondern auch die sanctificatio et renovatio interioris hominis, d. h. es wird ihm die Taufgnade zu Theil.

§ 7.

Synode zu Narbonne im J. 255—260.

War es bisher hauptsächlich Afrika, das unsere Blicke auf sich zog, so nehmen jetzt auf längere Zeit andere Gegenden des römischen Reiches die Aufmerksamkeit in Anspruch; vor allem Gallien.

Bekanntlich wurden um die Mitte des dritten Jahrhunderts 7 Missionsbischöfe von Papst Fabian nach Gallien geschickt, und unter diesen befand sich auch der hl. Paulus als erster Bischof von Narbonne. Die über ihn noch erhaltenen Akten melden eine wegen seiner ums Jahr 255—260 zu Narbonne abgehaltene Synode. Zwei Diakonen, die er ob ihrer Unenthaltsamkeit öfter getadelt hatte, wollten sich auf teuflische Weise an ihm rächen. Sie stellten heimlich ein Paar Frauenpantoffeln unter seine Bettstelle, und zogen dann diese wieder als Zeugen seiner Unlauterkeit hervor. Paulus fand sich dadurch veranlaßt, seine Collegen zu einer Synode zu berufen, damit über seine Schuld oder Unschuld entschieden werde. Während die Bischöfe die Untersuchung drei Tage lang fortführten, setzte sich auf das Dach des Hauses, worin sie versammelt waren, ein Adler, der sich durchaus nicht vertreiben ließ, und während dieser drei Tage von einem Raben Speisen zugebracht bekam. Am dritten Tage veranstaltete sofort Paulus allgemeines Gebet, damit Gott die Wahrheit ans Licht bringe, und die Diakonen wurden von einem Dämon erfaßt und so sehr geplagt, daß sie ihre Tücke und Verläumdung eingestanden. Ein zweites Gebet des Bischofs befreite sie wieder von dem Dämon und sie wiederholten ihr Bekenntniß; die Bischöfe aber, statt über Paulus zu urtheilen, warfen sich zu seinen Füßen nieder und baten sammt allem Volke um seine Fürbitte bei Gott. Endlich flog auch der Adler wieder fort und zwar gen Osten [1]).

---

1) Vgl. Franc. de Bosquet, historia eccl. gall. lib. V. p. 106; auch Mansi, T. I. p. 1002.

So berichten die Akten. Dieselben sind zwar alt, aber voll Fabeln, und darum für die Geschichte ein schlechtes Fundament, wie schon Remi Ceillier u. A. erklärt haben [1]).

§. 8.

Synoden zu Arsinoe und Rom im J. 255 und 260.

Sehr gut historisch verbürgt ist dagegen eine Versammlung oder Synode, welche Erzbischof Dionys d. Gr. von Alexandrien in Arsinoe [2]) abhielt und über die er selbst bei Eusebius (lib. VII. 23) uns berichtet. Der ägyptische Bischof Nepos, ein sonst ehrwürdiger und auch als christlicher Kirchenlieder-Dichter verdienter Mann, war in den chiliastischen Irrthum verfallen, und hatte ihn auch durch seine Schrift ἔλεγχος ἀλληγορισταῖν verbreitet, worin er gegen die Allegoristen, namentlich gegen Origenes, den buchstäblichen Sinn der bezüglichen Stellen in der Apokalypse zu vertheidigen suchte. Diese Schrift fand sehr großen Beifall, und auch nach seinem baldigen Tode nahm die Aufregung immer größere Dimensionen an. Sein kirchlicher Primas Dionys d. Gr. bekämpfte darum die Irrlehre in seinen zwei Büchern περὶ ἐπαγγελιῶν, und berief, als er sich ums J. 255 in der Gegend von Arsinoe aufhielt, wo die nepotianischen Irrlehren große Verbreitung gefunden hatten, die (nepotianischen) Priester und Lehrer der Ortschaften, und ermahnte sie, in Gegenwart aller Brüder, welche Theil nehmen wollten, ihre Lehre öffentlich prüfen zu lassen. Sie stützten sich auf eine von den Chiliasten hochverehrte Schrift des Bischofs Nepos; Dionys aber disputirte mit ihnen drei Tage lang, und beide Theile zeigten dabei, wie er selbst sagte, große Gelassenheit, Ruhe und Wahrheitsliebe. Das Resultat war, daß Coracion, das Haupt der Nepotianer, dem Irrthum zu entsagen versprach, und die Disputation zur allgemeinen Befriedigung endete [4]).

---

1) Remi Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés etc. T. III. p. 593. Walch, Histor. der Kirchenvers. S. 110. Gallia christiana T. V. p. 5. Histoire de Languedoc, T. I. p. 129 sqq.

2) Arsinoe war eine bischöfliche Stadt Aegyptens in der Provinz Heptanomos, zum Patriarchate Alexandrien gehörig.

3) Ueber Nepos, seine Irrlehre und ihre Bekämpfung vgl. Dittrich, Dionysius d. Gr. von Alexandrien. Freiburg 1867. S. 69 ff.

4) Euseb. hist. eccl. VII. 24.

Wenige Jahre später, ums J. 260, gab derselbe Dionys d. Gr. durch die Art und Weise, wie er den Sabellius bekämpfte, Anlaß zu einer römischen Synode, deren wir weiter unten in der Entstehungsgeschichte des Arianismus näher gedenken müssen.

§. 9.

Drei antiochenische Synoden wegen Paul von Samosata im J. 264—269.

Drei Synoden zu Antiochien in Syrien beschäftigten sich mit der Anklage und Absetzung des dortigen Bischofs, des bekannten Antitrinitariers Paul von Samosata.

Während Sabellius die Einheit in der Dreieinigkeit dadurch festzuhalten suchte, daß er den Personalunterschied aufhob und an seiner Statt nur drei verschiedene modos der Wirksamkeit des einpersönlichen Gottes annahm, also die persönliche Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn läugnete und beide identificirte, schlug Paul von Samosata den der Hauptsache nach entgegengesetzten falschen Weg zur Lösung der Trinitätsfrage ein, indem er Vater und Sohn viel zu weit trennte. Auch er ging zunächst wie Sabellius von einer Nichtunterscheidung göttlicher Personen aus, indem er den Logos als eine unpersönliche Kraft Gottes faßte und vom Vater nicht verschieden erachtete. In Jesus dagegen erblickte er nur einen vom Logos durchwehten Menschen, der, obgleich wunderbar aus einer Jungfrau geboren (vgl. Athanas. contr. Apollin. II. 3), doch bloser Mensch, nicht Gottmensch gewesen sei. Von unten her, d. i. von der Creatur her, sei er ἐκ παρθένου, aber von oben her sei er vom Logos durchweht gewesen. Doch habe der Logos nicht persönlich, sondern eigenschaftlich, als Kraft (οὐκ ἐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα) in dem Menschen Jesus gewohnt; übrigens durch beständige Durchdringung ihn geheiligt und des göttlichen Namens würdig gemacht[1]). Wie aber der Logos, so sei, meinte Paulus, auch der hl. Geist nicht

1) Ueber die Lehre Paul's von Samosata vgl. Kuhn, Dogmatik Bd. II. Trinitätslehre, S. 97 f. u. 308 ff. Dorner, Lehre von der Person Christi Thl. I. S. 510 ff. Schwab, de Pauli Sam. vita atque doctrina Diss. inaug. 1839. Feuerlin, Disput. de haeresi Pauli Samos. Walch, Ketzerhistor. Bd. II. S. 64—126.

als Person zu fassen, sondern als eine unpersönliche dem Vater zukommende, von ihm nur in Gedanken unterscheidbare göttliche Kraft. — So kam Paulus auf der einen Seite dem Sabellianismus nahe, während er auf der andern den alexandrinischen Subordinatianern verwandt war; ob er aber mit diesem Monarchianismus auch judaistische Irrthümer verbunden habe, wie ihn Philastrius bezüchtigt, mag, weil nur Nebensache, dahingestellt bleiben. Richtiger sagt wohl Theodoret: Paulus habe durch seine antitrinitarischen Ansichten seiner Fürstin und Gönnerin Zenobia, welche jüdisch, also auch antitrinitarisch gesinnt war, gefallen wollen[1]).

Die neue Irrlehre war um so gefährlicher, je bedeutender die kirchlich-politische Stellung ihres Urhebers war, der ja den höchsten Stuhl Asiens inne hatte. Deßhalb versammelten sich im J. 264 oder 265[2]) zu Antiochien viele Bischöfe Asiens, namentlich Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, Gregorius Thaumaturgus und sein Bruder Athenodor, Erzbischof Helenus von Tarsus in Cilicien, Nicomas von Iconium, Hymeneus von Jerusalem, Theoteknus von Cäsarea in Palästina (der Freund des Origenes), Maximus von Bostra, und sehr viele andere Bischöfe, Priester und Diakonen. Auch Dionys d. Gr. von Alexandrien war zu der Synode eingeladen worden; allein Alter und Kränklichkeit hinderten ihn, persönlich zu erscheinen, wie er denn auch kurze Zeit darauf starb. Doch wollte er, wie gegen Sabellius, so auch gegen Paul von Samosata die Kirchenlehre wenigstens schriftlich vertheidigen[3]). Nach Eusebius (VII. 27 und 30) richtete er deßhalb ein Schreiben an die Gemeinde von Antiochien, worin er den Bischof Paulus nicht einmal eines Grußes würdigte. Einigermaßen abweichend davon erzählt Theodoret (l. c.), Dionys habe in jenem Schreiben den Paulus „zu dem ermahnt, was sich schicke, die versammelten Bischöfe aber zum Eifer für die Rechtgläubigkeit angefeuert." Hienach könnte man gar an drei Briefe des Dionysius denken, nämlich 1. an Paulus, 2. an die Synodalbischöfe, 3. an die Gemeinde von Antiochien; allein leichtlich

1) Theodoret. haeret. fabul. lib. II. c. 8.

2) Dieß Datum erhellt aus dem bald nach dieser Synode, wie Eusebius (VII. 28) sagt, erfolgten Tode des Dionys von Alexandrien.

3) Euseb. hist. eccl. VII. 27. 28. Theodoret. l. c.

konnte ein Schreiben alle die von Eusebius und Theodoret angeführten Eigenschaften zugleich besitzen [1]).

Viele Sitzungen und Disputationen wurden gehalten, aber während die Einen die Blasphemien des Paulus darzulegen suchten und ihn um Rückkehr zur Orthodoxie baten, wußte er selbst seine Lehre sehr geschickt zu verhüllen, und versicherte sogar, daß er niemals solche Irrthümer gehegt habe, vielmehr den apostolischen Dogmen folge. Die Bischöfe gingen deßhalb, Gott für die Eintracht dankend, wieder auseinander [2]).

Bald sahen sie sich jedoch zu einer zweiten Zusammenkunft in Antiochien veranlaßt, und Firmilian scheint, wie bei der ersten, so auch bei dieser zweiten Synode, deren genaues Datum unbekannt, den Vorsitz geführt zu haben. Er sprach jetzt offen die Verwerfung der von Paul eingeführten neuen Lehre aus; da aber Paulus den Irrthum abzulegen versprach (in der ersten Synode hatte er denselben gänzlich geläugnet), so ließen sich Firmilian und die Bischöfe zum zweitenmale täuschen [3]).

Paulus hielt sein Versprechen nicht, und bald verbreitete sich, sagt Theodoret (l. c.), daß er die alten Irrthümer wieder lehre. Doch auch jetzt wollten die Bischöfe ihn nicht sogleich aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, suchten ihn vielmehr durch ein Schreiben wieder auf den rechten Weg zu bringen [4]), und erst, als auch dieser Versuch mißlungen

---

1) Das von dem Jesuiten Franz Turrianus zuerst herausgegebene, auch bei Mansi, T. I. p. 1039 sqq. abgedruckte Schreiben des Dionys an Paul von Samosata, zugleich 10 Fragen Pauls und die Antworten Dionysii enthaltend, ist wohl unächt, aber doch alt. Nach demselben hätte Paul zwei Christus gelehrt, d. h. seine Gegner haben seine Lehre so verstanden. Vgl. Remi Ceillier, T. III. p. 277. Möhler, Patrol. I. S. 632. Walch, Ketzergesch. II. S. 71 ff. 83 ff. Dittrich, Dionysius d. Gr. v. Aler. 1867 S. 124. Kuhn, Dogmatik Bd. II. Trinitätslehre, S. 97.

2) Theodoret. l. c. Euseb. VII. 28.

3) Euseb. hist. eccl. VII. 30.

4) Theodoret. l. c. Der schon genannte Jesuit Turrianus fand einen angeblich von 6 Bischöfen dieser antiochenischen Synode an Paul von Samosata gerichteten Brief, der ein ausführliches Symbolum enthält und mit dem Verlangen schließt, Paul solle erklären, ob er damit übereinstimme oder nicht. — Dieser Brief wurde zuerst von Baronius ad ann. 266. n. 4 lateinisch aufgenommen und für ächt gehalten; griechisch und lateinisch findet er sich bei Mansi, l. c. T. I. p. 1033, und das darin enthaltene Symbolum am besten bei Hahn, Bibliothek der Symbola 1842. S. 91 ff. Für ächt hielt den fraglichen Brief der 6 Bischöfe auch Mansi in seinen

war, versammelten sie sich zum drittenmale in Antiochien gegen Ende des Jahres 269[1]). Bischof Firmilian starb auf der Reise zu dieser Synode, in Tarsus; die Zahl der zusammengekommenen Bischöfe aber soll sich nach Athanasius auf 70, nach Hilarius auf 80[2]), nach dem Diakon Basilius (Sec. V.) sogar auf 180 belaufen haben[3]). In dem noch erhaltenen Synodalschreiben dieser Versammlung wird Erzbischof Helenus von Tarsus primo loco genannt, so daß wir annehmen dürfen, weil Firmilian gestorben, habe jetzt Helenus den Vorsitz geführt, was auch der libellus synodicus ausdrücklich versichert[4]). Außer ihm werden noch Hymeneus von Jerusalem, Theoteknus von Cäsarea Palästinä, Maximus von Bostra, Nicomas von Iconium u. A. namentlich aufgeführt[5]). Unter den Priestern, welche der Synode anwohnten, that sich besonders Malchion hervor, welcher, nachdem er zu Antiochien mit vielem Ruhme Rhetorik gelehrt hatte, wegen der Reinheit seiner

---

Bemerkungen zu Natal. Alex. hist. eccl. T. IV. p. 145. ad Venet. 1778; aber an seiner Aechtheit zweifelten schon Dupin (nouvelle Bibliothèque etc. T. I. p. 214), Remi Ceillier (histoire des auteurs sacrés T. III. p. 607), und noch mehr Gottfried Lumper (historia theol. crit. T. XIII. p. 711), weil a) dieser Brief den Alten unbekannt war; b) weil darin Paul v. S. so ungemein freundlich behandelt wird, während schon mehrere Jahre früher Dionys d. Gr. von Alexandrien seinen Namen gar nicht mehr nennen mochte, und Paul doch unterdessen nur noch schlimmer geworden war; c) weil dieser Brief nur von sechs Bischöfen ausgehe, während auf der Synode mehr als zehnmal so viele anwesend gewesen seien; d) weil in diesem Briefe Bischof Hymeneus von Jerusalem obenanstehe, während doch Helenus von Tarsus Vorsitzender der dritten antiochenischen Synode gewesen sei. — Dorner (Lehre v. d. Person Christi, Bd. I. S. 767. Note 38), will behaupten, daß der Satz dieses Symbolums: „es gebe nicht zwei Christus", gar nicht auf Paul v. S. passe, allein seine Gegner faßten doch seine Lehre also auf; vgl. S. 137. Note 1. — Einige Gelehrte haben diesen Brief schon der ersten antiochenischen Synode zuschreiben wollen, was noch mehr gegen sich hat. Eher wäre er vor Eröffnung der dritten antiochenischen Synode oder während derselben von sechs ihrer Mitglieder erlassen worden. Daß er aber, wenn er ächt wäre, mit dem von Theodoret oben erwähnten Schreiben zur Wiedergewinnung Pauls identisch sein müßte, läßt sich nicht erweisen.

1) Dieß Datum erhellt schon daraus, daß eben damals, wie wir sehen werden, Firmilian und Dionys von Rom starben; letzterer den 26. Dez. 269. Vgl. Lumper, hist. theol. crit. T. XIII. p. 714 sqq. und Pagi, Critica in Annal. Baron. ad ann. 271 n. 2.

2) Athanas. de Synodis n. 43. T. I. P. II. p. 605. ed. Patav.; Hilar. Pictav. de Synodis n. 86. p. 1200.

3) Unter den Akten der ephesinischen Synode bei Harduin, l. c. T. I. p. 1335.

4) Bei Harduin, l. c. T. V. p. 1498 und Mansi, l. c. T. I. p. 1099.

5) Euseb. hist. eccl. VII. 30.

Sitten und der Wärme seines Glaubens zum Priester dieser Stadt geweiht worden war. Ob seiner ausgebreiteten Kenntnisse und dialektischen Tüchtigkeit wählten ihn die versammelten Bischöfe, um mit Paul von Samosata zu disputiren. Notare schrieben alles nach, und diese Akten waren noch zu den Zeiten des Eusebius und Hieronymus vorhanden, während wir davon nur mehr kleine Fragmente bei zwei Schriftstellern des sechsten Jahrhunderts, Leontius Byzantinus und Petrus Diaconus antreffen [1]).

In diesen Disputationen wurde Paul v. S. seiner Irrthümer überführt, von dem Concil abgesetzt und excommunicirt [2]), und an seiner Stelle Domnus gewählt, der Sohn seines Vorfahrers, des Bischofs Demetrian von Antiochien. Zugleich erließ die Synode, bevor sie sich auflöste, eine noch jetzt großentheils vorhandene Encyklika an Dionys von Rom, Maximus von Alexandrien und alle andern Bischöfe aller Provinzen, worin über die Irrlehren und Sitten Pauls v. S. sowie über die Verhandlungen mit ihm Nachricht gegeben wurde [3]). Es heißt darin: „von Haus aus bettelarm hat sich Paulus auf unerlaubte Art, durch Erpressungen und Betrügereien ꝛc. sehr große Reichthümer erworben, namentlich bei Processen seine Hülfe um Geld angeboten und die Bezahlenden dann dennoch getäuscht. Nebstdem ist er ungemein stolz und hochmüthig gewesen, hat weltliche Aemter bekleidet, sich lieber Ducenarius [4]) als Bischof nennen hören, ist stets nur von großer Dienerschaft umgeben ausgegangen, hat während des Gehens aus Eitelkeit Briefe gelesen und diktirt, und durch seinen Stolz den Christen viel üble Nachrede verursacht. In der Kirche hat er sich einen hohen Thron machen lassen, hat theatralisch agirt, an die Schenkel geschlagen und

1) In der Biblioth. max. PP. Lugd. T. IX. p. 196 und 703, und bei Mansi, l. c. T. I. p. 1102.

2) Baronius meint ad ann. 265. n. 10, Paul v. S. sei schon früher von einer römischen Synode unter Papst Dionys verurtheilt worden. Veranlassung zu diesem Irrthum gab ihm die alte und falsche lateinische Uebersetzung von Athanas. de Synodis c. 43.

3) Bei Euseb. hist. eccl. VII. 30; auch bei Mansi, l. c. T. I. p. 1095 und Harduin, l. c. T. I. p. 195. Nach Hieronymus (Catal. script. eccl. c. 71) hätte der genannte Priester Malchion dieß Synodalschreiben verfaßt. Auch in der Ueberschrift des letztern bei Euseb. l. c. wird ein Malchion aufgeführt, aber neben lauter Bischöfen, so daß es zweifelhaft bleibt, ob damit unser Priester Malchion oder ein Bischof dieses Namens gemeint sei.

4) So hießen die Beamten, welche ducenta sestertia jährlichen Gehaltes bezogen.

mit den Füßen gestoßen, hat diejenigen verfolgt und geschmäht, welche in seinen Predigten nicht mit den von ihm bestellten Claqueurs gemeinsam klatschen und Beifall rufen wollten, hat von verstorbenen großen Lehrern der Kirche sehr nachtheilig, von sich selbst dagegen sehr ruhmredig gesprochen, hat die Psalmen zu Ehren Christi, weil sie neueren Ursprungs seien, abgeschafft, dagegen einige Weiber am Osterfeste Psalmen zu seiner eigenen Ehre singen und sich von seinen Anhängern unter den Priestern und Landbischöfen in den Predigten loben lassen. Daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen sei, hat er geläugnet, aber zugegeben, daß man ihn selbst einen vom Himmel gekommenen Engel nannte. Außerdem hat er mit subintroductis gelebt, und das Gleiche seinem Clerus gestattet, und wenn man ihm auch kein unsittliches Faktum vorwerfen kann, so hat er doch sehr viel Aergerniß gegeben. Zu alle dem ist er in die Ketzerei des Artemon verfallen, und die Synode hat es für hinlänglich gehalten, nur diesen letzten Punkt zu untersuchen. Sie hat ihn excommunicirt und Domnus an seine Stelle gewählt, mit dem nun alle andern Bischöfe litteras communicatorias wechseln möchten, während Paulus etwa, wenn er will, an Artemon schreiben möge" [1]). Mit dieser ironischen Bemerkung schließt das von Eusebius mitgetheilte große Fragment des Synodalschreibens. Einige kleinere, ja ganz kleine Fragmente desselben, Pauls Lehre betreffend, glaubt man bei Leontius Byzantinus gefunden zu haben [2]). Viel wichtiger ist jedoch eine andere alte Nachricht, daß diese Synode von Antiochien den Ausdruck ὁμοούσιος verworfen habe. So behaupteten wenigstens die Semiarianer, indem Athanasius sagt: „er selbst habe zwar das Synodalschreiben des Concils von Antiochien nicht vor Augen, aber sie, die Semiarianer, behaupten (auf ihrer Synode zu Ancyra im J. 358), es sei darin ausgesprochen, der Sohn sei nicht ὁμοούσιος τῷ πατρί [3]). Dasselbe, was die Semiarianer hier angeben, melden auch Basilius d. Gr. und Hilarius von Poitiers, so daß die von vielen Gelehrten aufgestellte Hypothese, die Semiarianer hätten unrichtig referirt und die ganze Nachricht über die Verwerfung des ὁμοούσιος sei falsch, unmöglich festgehalten werden kann. Warum aber unsere Synode von Antiochien das ὁμοούσιος verworfen habe, wird nirgends in den Quel-

1) Euseb. VII. 30.

2) Mansi, T. I. p. 1102.

3) Athanas. de Synodis c. 93. Opp. T. I. P. II. p. 604 ed. Patav.

len angegeben; so daß wir in dieser Beziehung nur auf Vermuthungen angewiesen sind. Athanasius[1]) sagt, Paulus habe also argumentirt: „ist Christus nicht aus einem Menschen Gott geworden, d. h. ist er nicht vergöttlichter Mensch, so ist er ὁμοούσιος mit dem Vater; dann aber muß man drei Usien annehmen, eine frühere (= Wurzel) und zwei spätere" d. h. wohl, die göttliche Usie ist dann in drei Theile gespalten[2]). In diesem Falle hätte Paul das ὁμοούσιος in jenem falschen Sinne gebraucht, in welchem später manche Arianer diesen Terminus den Orthodoxen zum Vorwurfe gemacht haben, daß nämlich ὁμοούσιος den Inhaber eines Theiles der göttlichen Usie bedeute; und wenn Paul von Samosata dem Worte ὁμοούσιος diesen falschen Sinn gab, so konnte die Synode gar wohl für gut finden, diesen Terminus gänzlich zu verbieten. — Viel wahrscheinlicher ist jedoch, daß Paul von Samosata, wie Epiphanius (haeres. 65, 1) andeutet, das ὁμοούσιος in dem Sinne nahm: der Sohn sei mit dem Vater wesentlich eins, nicht von ihm verschieden für sich bestehend, nicht eine eigene Hypostase, sondern eine bloße Wesenseigenschaft Gottes (Vernunft Gottes), wie die menschliche Vernunft eine solche des Menschen ist[3]).

Ganz anders stünde die Sache freilich, wenn zwei Symbola, welche man ehemals dieser antiocheniſchen Synode zuschrieb, in der That von ihr ausgegangen wären[4]). In diesen ist auf den Ausdruck ὁμοούσιος sogar ein großer Nachdruck gelegt, und sie enthalten dabei Formeln, welche sichtlich dem nicäniſchen Symbolum nachgebildet sind, darum aber auch nothwendig unsere Synode nicht als Urheberin andeuten. Ja, hätte man schon im J. 269 zu Antiochien ein solches Symbolum über die Trinität aufgestellt, die nicäniſchen Väter würden unendlich leichtere

---

1) De Synodis c. 45.

2) Vgl. Zahn, Marcell von Ancyra, S. 26 f.

3) Kuhn, a. a. O. S. 311 f.

4) Eines findet sich in dem Klageschreiben gegen Nestorius, unter den Akten der epheſiniſchen Synode, Harduin, T. I. p. 1271. Mansi, IV. p. 1010, wo Paul von Samosata und Nestorius miteinander verglichen werden. Das andere angeblich antiocheniſche (auch nicäniſche) Symbolum gegen Paul v. S. findet sich ebenfalls unter den Akten der epheſiniſchen Synode bei Mansi, T. V. p. 175. Harduin, T. I. p. 1639 bei Hahn, Biblioth. d. Symbole S. 129 ff. Vgl. darüber Lumper, hist. theol. crit. XIII. p. 723. 726. Not. n. Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 119.

Arbeit gehabt haben, ja der Arianismus wäre gar nicht mehr möglich gewesen.

Wie bereits erwähnt, war das Synodalschreiben unseres antiochenischen Concils zuerst an Bischof Dionys von Rom adressirt; dieser war jedoch, ohne daß es die Synode wußte, schon im Dezember 269 gestorben, und so wurde jenes Schreiben seinem Nachfolger Felix I. eingehändigt [1]), der sofort in einem Briefe an den Bischof Maximus und den Clerus von Alexandrien den Irrthümern des Paulus von S. gegenüber den orthodoxen Kirchenglauben mit großer Entschiedenheit aussprach [2]). Paul v. S. aber behielt ungeachtet seiner Absetzung die bischöfliche Wohnung in Besitz, wahrscheinlich von Zenobia unterstützt, und veranlaßte dadurch die Orthodoxen, sich an den römischen Kaiser Aurelian zu wenden, natürlich nachdem dieser die Zenobia gestürzt und Antiochien eingenommen hatte im J. 272. Er entschied: „derjenige solle die bischöfliche Wohnung von Antiochien besitzen, mit dem die italienischen Bischöfe und der römische Stuhl in Verbindung stünden," — und Paulus mußte jetzt mit Schande abziehen, wie Eusebius berichtet [3]).

Wir haben bisher von drei antiochenischen Synoden gesprochen, die wegen Paul's von Samosata gehalten worden seien. Manche Historiker nehmen jedoch deren nur zwei an [4]). Ich glaube mit Unrecht [5]). Das mehr erwähnte Synodalschreiben des letzten antiochenischen Concils sagt deutlich: Firmilian sei zweimal in dieser Angelegenheit in Antiochien gewesen und auf der dritten Reise dahin zu einer neuen — also dritten — Synode gestorben [6]). Da nun das Synodalschreiben die allerglaubwürdigste Quelle ist, die es in dieser Beziehung geben kann, so müssen wir seine Worte weitaus der Darstellung Theodoret's vorziehen, der allerdings nur von zwei antiochenischen Synoden spricht [7]). — Aber man beruft sich ja auch auf Eusebius! Allerdings redet er lib. VII. 28 zunächst nur von einer, und im folgenden Kapitel von

1) Euseb. hist. eccl. VII. 30 in fine.
2) Mansi, T. I. p. 1114.
3) Euseb. hist. eccl. VII. 30.
4) So z. B. Lumper, l. c. p. 708. Not. x.
5) Vgl. Remi Ceillier, l. c. p. 599 und Walch, Historie der Kirchenversamml. S. 113.
6) Bei Euseb. hist. eccl. VII. 30.
7) Haeret. fabul. lib. II. c. 8.

einer andern antiochenischen Synode; aber er nennt diese andere nicht die zweite, sondern die letzte, und seine Worte in c. 28 sind der Art, daß er sichtlich die erste und zweite Synode in Eins zusammenfaßt, indem er sagt: „sie, die Bischöfe, kamen oft und zu verschiedenen Zeiten zusammen." Uebrigens, selbst wenn Eusebius in der That nur für zwei derartige Synoden zeugte, — auch seine Autorität müßte vor der des Synodalschreibens verschwinden.

Mit diesen antiochenischen Synoden schließen die Concilien des dritten christlichen Jahrhunderts. Der libellus synodicus[1]) spricht freilich noch von einer Synode in Mesopotamien; allein es war dieß nichts anderes als ein Religionsgespräch zwischen dem Bischof Archelaus von Carchara (richtiger Caschara) in Mesopotamien und dem Häretiker Manes[2]). Ganz erdichtet aber ist eine orientalische Synode ums J. 300, auf welcher die Patriarchen von Rom, Constantinopel (Anachronismus!), Antiochien und Alexandrien dem Bischof von Seleucia Patriarchalrechte über ganz Persien ertheilt haben sollen[3]).

Drittes Kapitel.

Die Synoden der beiden ersten Decennien des vierten Jahrhunderts.

§ 10.

Angebliche Synode zu Sinuessa im 303.

Nahe am Eingang des vierten christlichen Jahrhunderts würde die Synode von Sinuessa (zwischen Rom und Capua) im J. 303 stehen, wenn die Urkunde, die uns darüber berichtet, Anspruch auf Aechtheit

---

1) Bei Harduin, l. c. T. V. p. 1498. Mansi, l. c. T. I. p. 1128.

2) Die Akten dieser Disputation gab Zacagni in den Collectaneis monumentorum veteris ecclesiae heraus, abgedruckt bei Mansi, l. c. T. I. p. 1129—1226. Ein Fragment dieser Disputation findet sich auch in der sechsten Katechese Cyrill's von Jerusalem, Mansi, T. I. p. 1226. Ueber die Aechtheit dieser Akten vgl. Mosheim, Commentar. de rebus Christianorum ante Constant. M. p. 729.

3) Mansi, l. c. T. I. p. 1245.

machen könnte [1]). Sie erzählt: Kaiser Diocletian habe den Bischof Marcellinus von Rom, der sich Anfangs standhaft zeigte, endlich dahin gebracht, daß er mit ihm in den Tempel der Vesta und Isis ging und Weihrauch opferte. Als er da eintrat, waren drei Priester und zwei Diakonen bei ihm, die aber sogleich entliefen und aussprengten, sie hätten ihn opfern sehen. Es versammelte sich nun eine Synode und Marcellin läugnete das Geschehene. Die weitere Untersuchung wurde, wegen der Verfolgung, in einer Krypta bei Sinuessa gehalten, wo sich außer vielen Priestern 2c. nicht weniger als 300 Bischöfe versammelten, eine für jene Gegend zur Zeit der Verfolgung unmögliche Zahl. — Zunächst wurden nun jene drei Priester und zwei Diakonen, weil sie ihren Bischof verlassen hätten, verurtheilt, über den letztern selbst aber wollte die Synode, obgleich 72 Zeugen gegen ihn auftraten, kein Urtheil sprechen, verlangte vielmehr: er solle bekennen und sich selbst verurtheilen, oder wenn er die That nicht begangen habe, sich selbst freisprechen. Am andern Tage traten wieder neue Zeugen gegen Marcellin auf. Er läugnete abermal. Am dritten Tage kamen wieder alle 300 Bischöfe zusammen, verurtheilten jene drei Priester und zwei Diakonen aufs Neue, ließen auch die Zeugen gegen Marcellin wieder vortreten, und forderten ihn abermals auf, die Wahrheit zu sagen. Er fiel auf die Erde nieder und bekannte nun, das Haupt mit Asche bestreut, sein Vergehen laut und offen, mit dem Beisatze: er habe sich durch Gold verführen lassen. Bei dem Urtheilsspruch aber fügten die Bischöfe ausdrücklich bei: Marcellin hat sich selbst verurtheilt, denn die prima sedes non judicatur a quoquam. Die Folge war, daß Diocletian viele jener Synodalbischöfe und auch den Papst Marcellin am 23. August 303 hinrichten ließ.

So berichtet die angebliche Synodalurkunde, welche so voll ist von unwahrscheinlichen und sichtlich falschen Daten, daß ihre Unächtheit wenigstens in neueren Zeiten von Katholiken und Protestanten gemeinsam anerkannt ist, obgleich ältere katholische Gelehrte wegen des Satzes: prima sedes non judicatur a quoquam, sich nicht ungern auf sie beriefen; ja selbst das römische Brevier hat die Nachricht von der Schwäche und dem Opfer des Marcellinus aufgenommen (in Nocturn. II. 26.

1) Abgedruckt bei Mansi, Collect. Concil. T. I. p. 1250 sqq. Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 217 sqq.

April). Ohne Zweifel ist aber obige Urkunde nichts anderes, als die ausführliche Bearbeitung und Ausschmückung der schon ums J. 400 von den Donatisten in Umlauf gebrachten Lüge, daß Marcellin in der diocletianischen Verfolgung die hl. Schriften ausgeliefert und den Götzen geopfert habe, was schon Augustin und Theodoret für eine Lüge erklärten [1]).

§ 11.

Synode zu Cirta im J. 305.

Haben hier die Donatisten eine nie existirende Synode fingirt, so haben sie andererseits eine in jener Zeit wirklich abgehaltene zu läugnen gesucht. Ich meine die Synode zu Cirta in Numidien. Veranlassung dazu gab die Aufstellung eines neuen Bischofs dieser Stadt, und den Vorsitz führte der älteste unter den 11 anwesenden Bischöfen, Secundus von Tigisium. Kurz vorher hatte das Edikt Diocletian's die Auslieferung der hl. Schriften verlangt, und viele Christen, auch Bischöfe, hatten sich hierin schwach gezeigt. Auch die meisten der zu Cirta anwesenden Bischöfe waren dieses Vergehens beschuldigt, und darum sprach ihr Vorsitzer Secundus der Reihe nach beinahe zu jedem: dicitur te tradidisse. Sie bekannten, meinten aber, der Eine, Gott habe ihn doch vor dem Opfern bewahrt (was allerdings ein größerer lapsus gewesen wäre), ein Anderer, er habe statt der biblischen medicinische Bücher hergegeben, ein Dritter entschuldigte sich, man habe ihm Gewalt angethan u. dgl. Sie alle baten um Gnade und Verzeihung. Den Bischof Purpurius von Limata aber fragte der Vorsitzer: ob es wahr sei, daß er zwei Schwestersöhne getödtet habe. Er antwortete: „glaubst du, mich ebenso schrecken zu können wie die Andern? Was hast denn du gethan, als der Curator von dir die Auslieferung der hl. Schriften verlangte?" Er bezüchtigte also auch ihn jenes Verbrechens, und der

1) Augustin. de unico baptismo contra Petilianum c. 16. Theodoret hist. eccl. lib. I. c. 2. Näheres über die Unächtheit dieses Concils und diese ganze Geschichte findet sich bei Pagi, Crit. in annales Baronii ad ann. 302. n. 18. Papebroch in den Acta Sanct. in Propyl. Maji. T. VIII. Natal. Alex. hist. eccl. Secul. III. Diss. XX. T. IV. p. 135. ed. Venet. 1778. Remi Ceillier, histoire des auteurs sacrés T. III. p. 681. Protestantischer Seits: Bower, Gesch. d. Päpste Bd. I. S. 68 ff. Walch, Histor. der Päpste S. 68 und Histor. der Kirchenverf. S. 126.

eigene Neffe des Vorsitzers, Secundus d. j., sprach deßhalb zu seinem Oheim: „hörst du, was er über dich sagt? Er ist bereit wegzugehen und ein Schisma zu verursachen, und mit ihm Alle, welche du strafen willst; und ich weiß, daß sie Grund hätten, dich zu verurtheilen." Der Vorsitzende befragte nun einige andere Bischöfe und sie riethen: „jeder solle über sein Benehmen in dieser Sache (ob er nämlich Traditor geworden sei oder nicht) blos Gott Rechenschaft ablegen." Damit waren Alle einverstanden und riefen: Deo gratias.

So viel enthält das Bruchstück der Synodalakten, welches Augustin im dritten Buche seiner Schrift gegen den Donatisten Cresconius (c 27.) aufbewahrt hat. Es ist in diesem Fragmente zugleich gesagt, daß diese Synode in einem Privathause, dem Urbanus Donatus angehörig, im 8ten Consulate Diocletian's und 7ten Maximian's, d. h. im Jahre 303 stattgehabt habe. Optatus von Mileve dagegen (hist. Donatist. lib. I.) gibt jenem Donatus den Beinamen Carisius, und bemerkt noch: man habe ein Privathaus deßhalb gewählt, weil die Kirchen der Stadt (seit der Verfolgung) noch nicht wieder hergestellt waren. — In Betreff der Chronologie aber erzählt Augustin an einer andern Stelle, daß in jenem Exemplar der Synodalakten, welches bei dem carthagischen Religionsgespräch mit den Donatisten genauer untersucht wurde, das Datum lautete: post consulatum Diocletiani novies et Maximiani octies, tertio nonas Martias [1]), d. h. am 5. März 305. Und dieß ist auch das Richtige, wie namentlich Valesius in seinen Noten zum 8ten Buche der Kirchengeschichte des Eusebius (Kap. 2) dargethan hat. Eine besondere Dissertation darüber hat Natalis Alexander in seiner historia eccl. Sec. IV. Diss. II. p. 340 ed. Venet. 1778 geliefert.

Nachdem die traditorische Angelegenheit der Synodalbischöfe bereinigt war, schritt man zur Wahl eines neuen Bischofs von Cirta. Sie wählten den bisherigen Diakon Silvanus, obgleich er im J. 303 mit seinem damaligen Bischof Paulus Traditor geworden war, wie abermals ein Aktenstück bei Augustinus (contra Crescon. lib. III. c. 29) berichtet [2]). Gerade dieser Silvanus aber und andere von den Bischö-

1) Augustin. breviculus collationis c. Donatistis collat. diei IIItiaec. 17. n. 32. T. VIII. p. 643 ed. Migne.

2) Baronius ad ann. 303. n. 6. schloß aus diesem Aktenstücke, die Synode von Cirta habe zuerst den Paulus zum Bischof gewählt. Er sah nämlich richtig, daß Paulus im Dezember 303 als Bischof von Cirta Traditor geworden sei, meinte

sen, welche zu Cirta so nachsichtig gegen sich selbst waren, wurden nachmals Häupter der übertrieben strengen Donatisten-Partei, welche traditores sah, wo keine waren.

§ 12.

Synode zu Alexandrien im J. 306.

Ungefähr um dieselbe Zeit, wahrscheinlich ein Jahr später, hatte eine Synode zu Alexandrien unter dem Vorsitz des dortigen Erzbischofes Petrus statt, von welcher uns nur Athanasius die kurze Notiz hinterlassen hat, daß darauf Bischof Meletius von Lykopolis, der Urheber des meletianischen Schismas, wegen verschiedener Vergehen und namentlich weil er den Götzen geopfert, abgesetzt worden sei [1]). — Gerade diese letzteren Worte weisen darauf hin, daß diese Synode nach dem Ausbruch der diocletianischen Verfolgung, also nach dem Jahre 303 stattgehabt habe. Nun sagt Athanasius in seiner epistola ad episcopos: die Meletianer seien vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden. Diese epistola ist aber entweder im J. 356 oder 361 abgefaßt worden. Letzteres Datum weist unserer Synode, auf welcher Meletius als lapsus und als Schismatiker abgesetzt wurde, die Jahreszahl 306 zu, und hieran haben wir auch festzuhalten, denn im andern Falle (unter Grundlegung des Jahres 356) würde sich für unsere Synode ein zu frühes Datum, das Jahr 301, ergeben, wo die diocletianische Verfolgung noch gar nicht begonnen hatte [2]).

Dem Anfang des 4ten Jahrhunderts gehört weiterhin

---

aber irrig, unsere Synode habe schon im Frühjahre 303 stattgehabt. Aus der Urkundenstelle bei Augustin c. Crescon. III. 29 aber hätte er sehen können, daß Paulus bereits Bischof von Cirta war, als die Verfolgung erst begann, also bevor die Synode von Cirta zusammenkam.

1) Athanas. Apolog. contra Arian. c. 59. T. I. P. I. p. 140. ed. Patav.

2) Vgl. über diese chronologische Frage und über das meletianische Schisma meine Abhandlung über letzteres im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 38. Für das Jahr 301 aber hat sich Remi Ceillier, histoire etc. T. III. p. 678 entschieden.

§ 13.

Die Synode von Elvira vom J. 306

an, welche, wie nicht leicht eine andere, Gegenstand vieler gelehrten Untersuchungen und Controversen geworden ist. Die Hauptarbeiten über sie lieferten der Spanier Ferdinand de Mendoza im J. 1593 in seinen drei Büchern de confirmando concilio Illiberitano ad Clementem VIII., abgedruckt bei Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 57 bis 397 und P. Pius Gams, in seiner Kirchengeschichte von Spanien 1864. Bd. II. S. 1 — 136. Der beste Text der elvirensischen Akten aber ist in der neuen Collectio canonum ecclesiae Hispanae von Franz Ant. Gonzalez, Bibliothekar, Madrid 1808. fol., aus 9 alten spanischen Handschriften hergestellt, abgedruckt auch bei Bruns, Biblioth. eccl. T. I. P. II. p. 1 sqq. Eine neue Ausgabe davon, sammt spanischer Uebersetzung der Canones, erschien zu Madrid 1849 in zwei Quartbänden unter dem Titel: Coleccion de canones da la iglesa española etc.

Schon Plinius der Aeltere kennt zwei Städte mit Namen Illiberis, die eine in Gallia Narbonensis, das heutige Collioure bei Roussillon (jetzt französisch), die andere im Süden von Spanien in der Provincia baetica, d. i. dem nachmaligen Andalusien [1]), und bei einer spanischen Synode, wie hier, kann nur an letzteres gedacht werden, zumal das narbonensische Illiberis lange vor Constantin d. G. zerstört worden war. Noch jetzt finden sich in der Nähe von Granada Mauerreste auf einem Gebirge, das annoch den Namen Elbira führt, und das dieser Richtung zu liegende Stadtthor von Granada heißt Thor von Elbira [2]). Doch ist Eliberis die jüngere, erst unter gothischer Herrschaft entstandene Illiberris dagegen, mit doppeltem l und doppeltem r, nach dem Urtheil Mendozas die richtige Lesart [3]).

Als zu Elvira auf dem Concil anwesend führen die Synodalurkunden, deren Aechtheit zu bezweifeln Hyperkritik ist [4]), 19 Bischöfe

1) Plin. hist. nat. lib. III. c. 1 u. c. 4.

2) Mendoza, l. c. bei Mansi, l. c. p. 58.

3) Ibid. p. 58. 59.

4) Solche Zweifel erhoben besonders Berardi (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti etc. T. I. p. 24 edit. Taurin. 1752) und Marcellin Molkenbuhr (Diss. critica de concil. Trullano, Eliberitano etc. Monast. 1791). Vgl. Katholik, 1819, Bd. II. S. 419.

namentlich auf, nach einem Codex Pithöanus dieser Synodalakten aber wären es ihrer 43 gewesen. Jene 19 heißen: Felix von Acci (Guadix), wahrscheinlich als der Aelteste (vgl. unten unsere Bemerkung zu Can. 58) Präsident der Synode; Osius von Corduba, der später im arianischen Kampfe so berühmt gewordene Bischof von Cordova; Sabinus von Hispalis (Sevilla); Camerimnus von Tucci (Martos), Sinagius von Epagra (Cabra in Andalusien); Secundinus von Castulo (Cazlona); Pardus von Mentesa (bei Jaen zerstört); Flavianus von Eliberis; Cantonius von Urci; Liberius von Emerita (Merida); Valerius von Cäsaraugusta (Saragossa); Decentius von Legio (Leon); Melantius von Toledo; Januarius von Fibularia (Calagurris Fibulariensis, jetzt Loarre y Santa Eugrancia bei Jacca); Vincentius von Ossonoba (in Algarvien); Quintianus von Elbora (Talavora); Successus von Eliocroca (Lorca); Eutychianus von Basti (Baza) und Patricius von Malaca[1]). Man sieht, es waren Bischöfe aus den verschiedensten Theilen Spaniens anwesend, und es ist deßhalb unsere Synode für eine spanische Generalsynode zu erachten. Außerdem werden noch 24 Priester namentlich aufgeführt[2]), und gesagt, daß sie wie die Bischöfe bei der Synode saßen, während die Diakonen und Laien standen. Die Beschlüsse aber gingen nur von den Bischöfen aus, indem die Synodalakten sagen: episcopi universi dixerunt.

1. Die Abhaltungszeit der Synode anlangend ist in den Akten selbst nur Eines sicher bemerkt, nämlich, daß die Synode an den Idus im Mai, also am 15. Mai gefeiert, d. h. wohl eröffnet worden sei. Außerdem geben die Ueberschriften der Akten noch Folgendes an: Constantii temporibus editum, eodem tempore, quo et Nicaena Synodus habita est. Einige Akten fügen noch bei: era 362[3]). Es ist dieß natürlich die spanische Aera, welche im 5ten Jahrhundert in diesem Lande in Gebrauch kam und mit dem Jahre 38 vor Christus beginnt, so daß das Jahr 362 der spanischen Aera identisch ist mit 324 unserer Zeitrechnung[4]). Dieses Datum 324 trifft nun allerdings mit dem ni-

1) Vgl. Gams, Kirchengesch. v. Spanien, Regensburg 1864. Bd. II. S. 10 ff.

2) Ueber dieselben vgl. Gams a. a. O. S. 14 ff.

3) Siehe Bibliotheca eccles. ed. Bruns T. I, P. II. p. 1. 2. Mansi Collect. Concil. T. II. p. 1.

4) Vgl. meinen Artikel: „Aera" im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Bd. I. S. 115.

cänischen Concil (325), welches in der Aufschrift der Synodalakten ebenfalls genannt ist, ziemlich nahe zusammen; dagegen harmonirt tempore Constantii damit nicht im Geringsten, wenn nicht etwa dafür Constantini gelesen werden dürfte.

Gegen diese chronologische Angabe erheben sich jedoch manche und zwar starke Bedenken.

a) Gar manche alte Codices unserer Synodalakten geben gar kein Datum an und es ist darum wahrscheinlich, daß dasselbe nur ein Zusatz späterer Zeiten ist[1]). Noch wichtiger ist,

b) daß Bischof Osius von Corduba, der unter den Synodalbischöfen aufgeführt wird, im J. 324 sich gar nicht in Spanien, sondern theils am kaiserlichen Hoflager (in Nicomedien), theils in Alexandrien aufhielt, wohin ihn Constantin nach dem Siege über Licinius, also im Spätjahr 323 oder Frühjahr 324, von seiner Seite weg[2]), zur Beilegung des arianischen Streites gesandt hatte. Als dieß nicht geglückt, begab sich Osius wieder zum Kaiser, als dessen Rathgeber in kirchlichen Dingen, und nahm dann gleich darauf Antheil an dem 1sten allgemeinen Concil von Nicäa im J. 325[3]).

c) Ja, Osius war sogar schon lange vor dem J. 323 und 324 in der steten Umgebung des Kaisers und von Spanien abwesend. An einem andern Orte, in der Abhandlung über die Donatisten (im Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Bd. III. S. 257) bemerkte ich, daß die Donatisten nach Beendigung des Concils von Arles im J. 314 an Kaiser Constantin d. Gr. appellirten, und als dessen Spruch im J. 316 ungünstig für sie ausfiel, das Gerücht ausprengten, Osius von Corduba habe den Kaiser dazu verleitet. Augustin, der dieß erzählt, fügt bei: Osius habe im Gegentheil dem Kaiser gerathen, gegen die Donatisten milder zu sein, als sie es verdient hatten[4]). Osius war sonach mindestens schon im J. 316 am kaiserlichen Hofe; ja sogar schon im J. 313, wie aus einer Constitution erhellt, welche Constantin im J.

1) Vgl. Mendoza bei Mansi l. c. p. 66 u. 73, und Natal. Alex. hist. eccles. Sec. III. Diss. XXI. Art. I p. 136 T. IV. ed. Venet. 1778.

2) Sozom hist. eccl. I. 16 u. Euseb. Vita Const. II. c. 63.

3) Vgl. Tübg. theol. Quartalschrift 1851. S. 221 ff.

4) Augustin. contra Parmenian. lib. I. c. 8. T. IX. p. 43 ed. Migne.

313 an Bischof Cäcilian von Carthago erließ und worin er des Osius erwähnte [1]).

d) Dazu kommt noch, daß auch der Inhalt mehrerer Canonen von Elvira gegen das J. 324 spricht. Diese machen

α) den Eindruck, daß sie während oder bald nach einer heftigen Christenverfolgung, worin Viele zu Falle kamen, abgefaßt worden seien. Ich sagte: während oder nach; aber nach ist bei Weitem das Wahrscheinlichere, indem während einer Verfolgung es nicht wohl möglich gewesen wäre, Bischöfe aus den entlegensten Provinzen Spaniens, aus Nord und Süd ꝛc., an einem Orte zu versammeln. Die letzte Christenverfolgung in Spanien aber, von den Kaisern ausgehend, war die unter Diocletian und Maximianus Herkuleus von 303—305 n. Chr.

β) Die elvirensischen Bestimmungen über die lapsi sind viel strenger, als die nicänischen, namentlich will can. 1 von Elvira den lapsis nicht einmal in articulo mortis die hl. Communion reichen lassen, was sicher auf ein früheres Datum als das der nicänischen Synode hinweist. Solche Strenge war während oder unmittelbar nach der Verfolgung erklärlich und am Platze, nicht aber 20 Jahre später.

2. Eben diese Strenge der elvirensischen Canonen gegen die lapsi brachte den Oratorianer Morinus in seinem berühmten Werke de poenitentia (lib. IX. c. 19) auf die Hypothese, unsere Synode müsse schon vor Entstehung des novatianischen Schismas, ums J. 250 stattgehabt haben, indem sich ja sonst die Väter von Elvira schon durch ihren ersten Canon auf Seite der Novatianer gestellt haben würden. Allein die Strenge der Novatianer ist von der unserer Synode sehr verschieden. Erstere behaupten, die Kirche habe nicht das Recht, einen Gefallenen wieder aufzunehmen, die Väter von Elvira dagegen anerkennen dieses Recht und wollen nur in gewissen Fällen, aus disciplinären Rücksichten, dessen Anwendung suspendiren, und verweigerten die Wiederaufnahme non desperatione veniae, sed rigore disciplinae [2]).

---

1) Bei Niceph. hist. eccl. VII, p. 42, auch abgedruckt bei Mendoza, l. c. p. 68.

2) Vgl. Nat. Alex. l. c. propos. II. p. 137 u. p. 145 Nota. und Abbé Migne, dictionnaire des Conciles, T. I. p. 813.

Dazu kommt noch, daß ums J. 250 Osius und andere, welche dem Concil von Elvira anwohnten, noch gar nicht am Leben, wenigstens noch nicht Cleriker waren.

3. Noch mißlungener ist die Hypothese der Magdeburger Centuriatoren, welche unsere Synode erst ins J. 700 verlegen wollen. Dann wären Osius und Andere wahre Methusalems des N. T. geworden.

4. Für das Jahr 313 hat sich Harduin, den Fastis des Onuphrius folgend, erklärt, zumal deßhalb, weil die Canones des Concils von Arles im J. 314 manche Aehnlichkeit mit den elvirensischen hätten. Allein dieser Grund ist äußerst schwach, denn die Canonen von Elvira konnten ja in Arles benützt werden, wenn sie auch schon zehn und mehr Jahre alt waren. Ueberdieß scheint Osius, wie wir oben zeigten, im J. 313 bereits sein Vaterland Spanien verlassen zu haben [1]).

8. Einen andern Weg schlug Baluzius ein. Auf dem Concil von Sardica (can. 11 im griechischen, can. 14 im lateinischen Text) proponirte Osius ein Gesetz (die Sonntagsfeier betreffend), das schon auf einer früheren Synode superiore concilio) aufgestellt worden sei. Er meinte damit den Canon 21 des Concils von Elvira. Da er nun dieses Concil ein früheres (superius) nenne, so müsse es vor dem Nicänum, welches für ihn, als er zu Sardika war, das jüngste (postremum) gewesen, abgehalten worden sein. Aus andern Indicien will Baluzius dann weiter schließen, unsere Synode sei nach denen von Ancyra und Neocäsarea, also zwischen 314—325 abgehalten worden [2]); aber gerade dieser Theil seines Beweises ist ganz schwach, und er hat dabei völlig übersehen, daß Osius zwischen 314—325 nicht in Spanien lebte.

6. Mansi meint, unsere Synode habe wohl im J. 309 stattgehabt. Daß sie an den Idus des Mai abgehalten worden, sei in den Akten; im J. 309 aber seien diese Idus auf einen Sonntag gefallen, und gerade an Sonntagen habe man damals, wie das Nicänum beweise, Synoden zu halten begonnen [3]). Allein die letztere Behauptung ist unrichtig. Das Nicänum verlangt allerdings can. 5, daß jährlich zwei Synoden gehalten werden, und der Termin für die eine soll die Zeit

1) Vgl. die Note von Baluzius bei Mansi, l. c. p. 1 Not. 2.

2) Vgl. Mansi, l. c. p. 3 in der Note.

3) Vgl. Mansi's Anmerkungen zu Natal. Alex. hist. eccl. l. c. p. 139 und in seiner Concilienſammlung T. II. p. 22.

vor der Quadrages, für die andere die Herbstzeit sein. Von einem Sonntag ist nirgends die Rede. Eine ähnliche Bestimmung geben auch die apostolischen Canonen n. 38 (36): „Die erste Synode soll in der 4ten Woche der Pentekoste, die zweite am 12ten Tage des Monats Hyperberetaios statthaben" (IV Idus Octobris). Auch hier ist von keinem Sonntag die Rede, zumal der 12te Hyperberetaios auf jeden Wochentag fallen konnte. Ebensowenig gibt die Synode von Antiochien im J. 341 in dieser Beziehung dem Sonntag einen Vorzug.

7. Mehr Halt scheint mir die Berechnung Mendoza's, Nat. Alexanders, Tillemont's, Aguirre's, Remi Ceillier's u. A. zu haben[1]). Sie gehen sämmtlich davon aus, daß Bischof Valerius von Saragossa, der den Synodalakten zufolge unserm Concil beiwohnte (s. oben S. 149), im J. 304 sammt seinem Diakon Vincentius von dem römischen Präses Dacian verfolgt wurde. Der Diakon kam dabei ums Leben, Valerius aber wurde exilirt[2]) und soll später ebenfalls Martyrer geworden sein. Daraus folgern sie, das Concil von Elvira müsse vor dem J. 304, d. h. vor der Gefangennehmung des Bischofs Valerius stattgehabt haben, und sind nur darin uneinig, ob sie es ins J. 300 oder 301, oder höchstens, wie Aguirre, in den Anfang von 303, verlegen sollen. Allein gerade das, daß sie unsere Synode vor den Ausbruch der Verfolgung ansetzen, ist entschieden bedenklich, indem, wie schon oben gesagt, mehrere Canones der Art sind, daß sie auf eine kürzlich bereits stattgehabte Verfolgung zurückweisen.

---

1) Mendoza, bei Mansi, Coll. Concil. T. II. p. 69 u. 73. Nat. Alex. hist. eccl. Sec. III. Diss. XXI. p. 138 ed. Venet. 1778. Tillemont, mémoires etc. T. VII. in dem Artikel Osius p. 137 u. 333 ed. Brux. 1732. Aguirre, Concil. Hispan. T. I. p. 240 sq. T. II. p. 1. Ceillier, histoire des auteurs sacrés. T. III. p. 657.

2) Siehe die Acta S. Vincentii bei Ruinart, ed. Galura, T. II. p. 343, bes. 347 sqq. Es könnte auffallen, daß in Spanien, obgleich es zum Reichsantheil des Cäsar Constantius gehörte, dennoch Hinrichtungen von Christen statthatten. Allein wenn Constantius auch persönlich den Christen nicht abgeneigt war, so mußte er doch damals, als Untergebener, dem Befehle der Augusti sich fügen. Zudem residirte er gar nicht in Spanien, sondern in Gallien, und nur in letzterem blieben die Christen verschont, wie Eusebius sagt. In Spanien und Britannien dagegen wurden jetzt durch untergeordnete Statthalter Verfolgungen eröffnet. Vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. V. in der Abhandlung Persécution de Diocletian Art. XXI. und Note XXII. p. 25 u. 261 ed. Brux. 1732. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Regensburg 1862, Bd. I. S. 298 ff.

8. Mir scheint darum wahrscheinlicher, daß, nachdem Diocletian und Maximinianus Herculeus im Mai 305 abgedankt hatten, und Spanien in die unbeschränkte Gewalt des milden Constantius kam, und damit die Verfolgung aufhörte, die Bischöfe des Landes sich in Elvira versammelten, um einerseits die Behandlung der lapsi zu berathen, was sie in der That bei ihren Canonen in den Vordergrund stellten, andererseits aber auch Mittel gegen das eingerissene Sittenverderbniß zu ergreifen. Aber war Valerius von Saragossa im J. 305 nicht bereits todt? Ich glaube nicht. Remi Ceillier[1]) beruft sich dafür auf Prudentius Clemens, allein dieser sagt von dem Martyrthum des Valerius kein Wort, weder in seinem Gedichte auf alle saragossischen Martyrer im Allgemeinen, noch in dem auf Vincentius insbesondere, obgleich er dieß gewiß nicht übergangen hätte, wenn Valerius wirklich gemartert worden wäre[2]). Lebte er aber noch zur Zeit der Abdankung des Diocletian und Maximian, so wurde er von dem den Christen so freundlichen Constantius unzweifelhaft aus dem Exil wieder entlassen und konnte Antheil nehmen an der Synode von Elvira, die wir sonach in den Herbst des J. 305 oder ins J. 306 zu verlegen geneigt sind. Gams entscheidet sich dafür, daß die Synode im Mai 306 stattgefunden habe[3]).

Die 81 Canonen der Synode von Elvira lauten[4]):

---

1) L. c. p. 657 Not. f.

2) Prudent. Clemens. Peristeph. IV. passio XVIII. martyrum caesaraugust. sagt V. 77 ff. p. 220 ed. Obbarii:

Inde, Vincenti, tua palma nata est,
Clerus hic tantum peperit triumphum;
Hic sacerdotum domus infulata Valeriorum,

d. h. der Clerus von Saragossa, das Haus der Valerier (d. i. die Angehörigen des Bischofs Valerius) hätten sich so standhaft gehalten, und solche Triumphe errungen. Darin liegt jedoch nicht, daß Valerius selbst hingerichtet worden sei. Auch durch sein Exil nahm er an dem Triumphe Theil. Was Mendoza sonst noch p. 69 für das Martyrthum des Bischofs Valerius vorbringt, ist sehr späten Angaben und Traditionen entnommen, und darum nicht beweiskräftig. Dagegen sagen die Martyrakten des Vincentius ausdrücklich, der Präses habe, als er diesen, den Leviten des Bischofs Valerius hinrichten ließ, befohlen: „schafft diesen Bischof fort, denn es ist gerecht, daß er die **Verbannung** dulde," s. Gams, a. a. O. S. 377.

3) Gams, Kirchengesch. v. Spanien, Bd. II. S. 8.

4) Sehr ausführliche Erklärung derselben gab Gams in seiner Kirchengeschichte von Spanien, 1864, Bd. II, 1. S. 23—136.

Can. I. *De his, qui post baptismum idolis immolaverunt.*

Placuit inter eos (leg. nos): Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus (leg. idololatraturus) accesserit et fecerit, quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem cum communionem accipere [1]),
d. h. wenn ein getaufter Erwachsener in einen Götzentempel eingetreten ist, um zu opfern, und so ein Hauptverbrechen begangen hat, so soll er auch am Ende seines Lebens nicht zur Communion zugelassen werden.

Die abgekürzte Form idolatria u. dgl. statt idololatria kommt bei christlichen Schriftstellern oft vor, vgl. Du Cange, Glossar. med. et imf. Latin. s. h. v.

Mehrere Ausleger unserer Canonen, auch Dr. Herbst († 1836 als Prof. der katholischen Theologie in Tübingen), welcher in der Tübinger Quartalschrift 1821 die Canonen von Elvira erklärte [2]), meinten mit Unrecht, unter communio sei hier und in vielen folgenden Canonen nicht das Abendmahl, sondern die Kirchengemeinschaft oder auch die sakramentale Absolution zu verstehen. Haben wir schon früher nicht gezweifelt, daß unter communio hier und an hundert andern Stellen der Empfang des hl. Abendmahls, besonders als Wegzehrung für die Sterbenden zu verstehen sei, so sind wir in dieser Ansicht durch die Untersuchungen von Frank in seiner Schrift „die Bußdisciplin" ꝛc. (1867) wesentlich bestärkt werden (S. 739. 745. 889. 896—903). Hienach ist zu unterscheiden: a. sacramentale Absolution, b. Empfang des Abendmahls und c. canonische Absolution (von den Bußwerken). Letztere war mit der feierlichen Wiederaufnahme verbunden, die sacramentale Absolution dagegen (von den Sünden) wurde keinem Sünder verweigert und schon vor der canonischen ertheilt. Unser Canon sagt also: „solchen Sündern darf auch auf dem Todbette das hl. Abendmahl nicht ertheilt werden", daß aber auch die sacramentale Absolution ihnen zu verweigern sei, ist nirgends gesagt.

1) Die Conjektur nos statt eos stellte Dr. Nolte in der Tübing. theol. Quartalschrift 1865, S. 309 auf.

2) Viel ausführlichere und weitläufigere Erklärungen gaben Mendoza und der Bischof Gabriel Aubespine von Orleans, abgedruckt bei Mansi T. II. p. 35—55 u. p. 110—396. Die Herbst'schen Erklärungen aber sind mehrfach getadelt und berichtigt in der Binterim'schen Abhandlung über die Synode zu Elvira, im Katholiken, Jahrg. 1821 Bd. II. S. 417—444.

Can. II. *De sacerdotibus gentilium qui post baptismum immolaverunt.*

Flamines, qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera, accedente homicidio, vel triplicaverint facinus cohaerente moechia, placuit eos nec in finem accipere communionem.

Can. III. *De eisdem si idolis munus tantum dederunt.*

Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima poenitentia. Item ipsi si post poenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur.

Dr. Nolte will verbeſſern: lusisse de dom. comm. oder illusisse dominicae communioni, und oben praestari ſtatt praestare. Tüb. Q. Schrift 1865, S. 309 u. 312.

Can. IV. *De eisdem si catechumeni adhuc immolant quando baptizentur.*

Item flamines si fuerint catechumeni et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.

Das Amt eines flamen beſtand in den Provinzen des römiſchen Reiches theils im Opfern, theils in der Veranſtaltung der öffentlichen Spiele. In vielen Familien war dieſes erblich, und da große Auslagen damit verbunden waren, ſo durfte ſich ein dazu Verpflichteter nicht entziehen, ſelbſt wenn er Chriſt war, wie dies aus dem Codex Justinianus und aus der Schrift des hl. Hieronymus de vita Hilarionis erhellt[1]). So kam es, daß Mitglieder ſolcher Flamines-Familien, auch wenn ſie chriſtliche Katechumenen oder gar Getaufte waren, ihr Flaminat beibehielten, aber ſich den Funktionen deſſelben, namentlich den Opfern zu entziehen ſuchten. Eher noch veranſtalteten ſie die öffentlichen Spiele. Zur Zeit einer Verfolgung aber lag es nahe, daß ſie auch zur Erfüllung ihrer andern Obliegenheit, des Opferns, angehalten

1) Vgl. die Noten Aubeſpine's bei Mansi, l. c. p. 36.

wurden. Unsere Synode bestimmt deßhalb, was mit diesen Flamines in den verschiedenen hier möglichen Fällen zu geschehen habe.

a) Waren sie schon getauft, und haben sie sich zur vollen Ausübung ihres Amtes verleiten lassen, so haben sie α) den Götzen geopfert, und β) durch die Spiele, welche sie veranstalteten, sich an dem Morde (bei den Gladiatorspielen) und der Unzucht (bei den scenischen obscönen Spielen[1]) betheiligt, also ihr Vergehen verdoppelt und verdreifacht. Daher soll ihnen auch am Ende des Lebens die Communion nicht zu Theil werden 2c. —

b) Waren sie getauft, haben sie aber nicht geopfert, sondern nur (auf ihre Kosten) Spiele gegeben (munus dare), so darf ihnen am Ende ihres Lebens die Communion zu Theil werden, wenn sie zuvor gehörige Buße gethan. Haben sie aber nach der Buße (nach angetretener oder vollbrachter Buße) Unzucht begangen, (d. h. abermals als flamines durch Veranstaltung obscöner Spiele sich versündigt), so soll ihnen die Communion nie zu Theil werden. Gams nimmt hier moechia dem Wortlaut nach als Unzucht oder Ehebruch, nicht metaphorisch, wie oben.

c) War ein flamen blos Katechumenus, und hat er nicht geopfert, wohl aber sonst das Amt angenommen, so darf er nach drei Jahren (Prüfungszeit) zur Taufe zugelassen werden. Vgl. Can. 55[2]).

Can. V. *Si domina per zelum ancillam occiderit.*

Si qua foemina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti; quod si infra (leg. intra, s. Tübg. Q. S. 1867, S. 55) tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.

---

1) Daß unter moechia nicht blos Ehebruch, sondern Unzucht überhaupt zu verstehen sei, geht auch aus Can. 30. 31 u. 72 hervor. Ebenso ist unter adulterare in der Ueberschrift von Can. 13 nicht Ehebruch in specie, sondern Unzucht im Allgemeinen verstanden, jedoch mit dem Unterschied, daß das Vergehen einer gottgeweihten Jungfrau ein adulterium Gott gegenüber, dem sie die Treue gebrochen, genannt werden kann.

2) Vgl. Kober, der Kirchenbann, Tübg. 1863, S. 105 f.

Wenn eine Frau im Zorn ihre Magd mit dem Flagrum (womit man gewöhnlich Sklaven züchtigte) so schlägt, daß sie in Folge davon innerhalb drei Tagen stirbt, so soll Erstere, wenn sie absichtlich so stark schlug, einer 7jährigen Buße, wenn nicht absichtlich, einer 5jährigen unterstellt und erst nach deren Ablauf zur Communion zugelassen werden. Nur wenn sie innerhalb dieser Bußzeit auf den Tod erkrankt, soll sie die Communion früher empfangen. — Dieser Canon wurde auch in das corpus juris can. aufgenommen c. 43 Dist. L.

Can. VI. *Si quicumque per maleficium hominem interfecerit.*

Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit (leg. potuerit), nec in finem impertiendam illi esse communionem.

Unter maleficium sind hier Zauberkünste zu verstehen, die man sich in nothwendigem Zusammenhange mit dem Götzendienste dachte. Keiner Erklärung bedarf:

Can. VII. *De poenitentibus moechiae si rursus moechaverint.*

Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

Can. VIII. *De foeminis quae relictis viris suis aliis nubunt.*

Item foeminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

Einzelne meinten [1]), es sei hier nur an den Fall zu denken, wo eine gläubige Frau ihren ungläubigen Mann ohne Grund verlasse, denn einen gläubigen Mann durfte sie ja aus gar keinem Grunde verlassen, um einen andern zu heirathen. Allein gerade der folgende Canon zeigt, daß hier beide Gatten als christlich angenommen werden. Warum aber der Beisatz: „ohne Grund“ [2])? Es ist damit nicht gesagt, daß es Fälle gebe, wo es erlaubt sei, den Gatten zu verlassen

1) Vgl. Aubespine bei **Mansi**, l. c. T. II. p. 38.

2) Binterim glaubt (a. a. O. S. 425) sine causa sei zu übersetzen: „ohne vorhergegangene Entscheidung des Bischofs“.

und einen Andern zu heirathen; sondern es will nur für den Fall eines grundlosen Verlassens eine höhere Strafe angesetzt werden, während im folgenden Canon für den Fall eines nicht ganz grundlosen Verlassens (wenn nämlich der Mann ein Ehebrecher) eine etwas geringere Strafe angedroht ist, daß nämlich eine christliche Frau, welche ihren gläubigen aber ehebrecherischen Mann verläßt und einen andern heirathet, nicht zur Communion zugelassen werden darf, so lange der verlassene Mann noch lebt. Nur im Falle schwerer Erkrankung kann sie milder behandelt und zur Communion zugelassen werden. Dieser 9te Canon, der auch in das corpus jur. can. c. 8. Causa XXXII. q. 7. übergegangen ist, lautet:

Can. IX. *De foeminis quae adulteros maritos relinquunt et aliis nubunt.*

Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi (is) quem reliquit, de saeculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.

Nolte will dare in das grammatisch richtigere dari verändern, s. Tübing. theol. Q. Sch. 1865 S. 312.

Viel schwieriger sind die Canones

Can. X. *De relicta catechumeni si alterum duxerit.*

Si ea, quam catechumenus relinquit, duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti: hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum. Quodsi fuerit fidelis, quae ducitur ab eo qui uxorem inculpatam reliquit, et quum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit in finem hujusmodi dari communionem.

Can. XI. *De catechumena si graviter aegrotaverit.*

Intra quinquennii autem tempora catechumena si graviter fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari.

Diese zusammengehörigen Canones sind deßhalb für die Erklärung so schwierig geworden, weil die Abtheilung zwischen beiden nicht an der rechten Stelle steht. Sie besprechen nämlich zwei von einander verschiedene Fälle, von denen jeder wieder zwei Unterabtheilungen hat.

1. a) Wenn ein Katechumenus seine (noch ungetaufte) Frau (ohne Grund) verlassen und diese einen Andern geheirathet hat, so darf sie dennoch getauft werden.

b) Ebenso wenn eine Katechumena ihren noch ungetauften Mann (ohne Grund) verläßt und dieser heirathet wieder, so darf er getauft werden.

Bis hieher geht der erste Hauptfall, der von der Wiederverheirathung des unschuldig verlassenen Theils handelt, und damit sollte Can. X. schließen. Das Folgende aber behandelt die Frage, ob Jemand den widerrechtlich verstoßenden Ehetheil heirathen könne.

Hier wird festgesetzt:

2. a) Wenn eine Getaufte weiß, daß Einer seine Frau unrechtmäßig verstoßen hat, und sie heirathet ihn dennoch, so darf sie erst auf dem Todbette wieder communiciren. Warum? Als Christin muß sie wissen, daß nach 1. Cor. 7, 12 der Christ (und als solcher gilt hier auch der Katechume) seinen noch ungläubigen Ehetheil nicht verstoßen darf, wenn dieser mit ihm fortleben will.

b) Wenn aber eine Katechumena einen Solchen heirathet, der seine Frau unschuldig verstoßen hat, so wird ihr die Taufe auf fünf Jahre (weiterer Probezeit) verschoben, und nur wenn sie schwer erkrankt, darf sie früher getauft werden.

Auf diese Weise glaube ich, den Sinn dieser beiden so viel besprochenen und so viel bestrittenen Canones am klarsten und richtigsten bestimmt zu haben. Ueber die Ansichten der Väter rücksichtlich der Ehescheidung ꝛc. vgl. die Noten von Cotelier zu Pastor Hermae, lib. II. Mandatum II.

Can. XII. *De mulieribus quae lenocinium fecerint.*

Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.

Konnten wir schon bei den beiden vorigen Canonen bemerken, daß die Aufschriften nicht ganz passend seien, so auch hier; denn unser Canon bedroht alle Kuppler, nicht blos die Mütter, sondern auch die Väter und jede andere Christin (weil gewöhnlich Weiber das Kupplergeschäft trieben und treiben) mit ewiger Excommunication. Der Beisatz

vel potius suum sc. corpus geht jedoch nur auf die Väter und Mütter der verkuppelten Mädchen; diese verkaufen ja in der That ihr eigen Fleisch und Blut, wenn sie ihre Tochter verkaufen.

Can. XIII. *De virginibus Deo sacratis si adulteraverint.*

Virgines, quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini (sc. carnis, de qua supra) serviverint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quodsi semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitiatae omni tempore vitae suae hujusmodi foeminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.

Wenn gottgeweihte Jungfrauen der fleischlichen Lust dienten (durch Unzucht oder Verehelichung) und ihr Vergehen nicht einsehen, also verstockt sind (denn das ist unter non intelligentes quid admiserint gemeint), so bleiben sie auf immer excommunicirt; wenn sie aber nur einmal durch Ueberredung oder Schwäche des Fleisches gefallen sind und lebenslang Buße thun und sich nicht mehr beflecken, so sollen sie am Ende des Lebens wieder communiciren. Aufgenommen in das corp. jur. can. c. 27. Causa XXVII. q. 1. Vgl. auch c. 19 der Synode von Ancyra.

Can. XIV. *De virginibus saecularibus si moechaverint.*

Virgines, quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem, qui eas violaverint, duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempora acta legitima poenitentia, admitti eas ad communionem oportere.

Hat sich ein Mädchen, das kein Gelübde gethan, vergangen und sie heirathet den, mit welchem sie sich verfehlt, so soll sie ohne zu den Bußgraden verurtheilt zu werden, nach einem Jahre wieder versöhnt, d. h. zum Abendmahle zugelassen werden, weil sie nur die Ehe verletzt, d. h. deren Rechte usurpirt hat. Einige Handschriften lesen: post poenitentiam unius anni reconcilientur, d. h. es soll ihnen eine einjährige Buße auferlegt werden; aber die Differenz zwischen dieser und unserer Lesart ist nicht bedeutend, denn auch unser Text verweist eine solche Person auf ein Jahr in die excommunicatio minor,

d. i. in Ausschließung vom Abendmahl, was ja bekanntlich auch ein Bußgrad, der vierte, war. Nur von den strengeren Bußgraden mit positiven Pönitenzwerken will er sie verschonen. Und Anderes will wohl auch die zweite Lesart nicht sagen. — Heirathet sie dagegen einen Andern, als den, womit sie sich vergangen, so ist dieß eine Art Ehebruch und sie wird deßhalb einer fünfjährigen Buße unterstellt.

Can. XV. *De conjugio eorum, qui ex gentilitate veniunt.*

Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterum animae resolvatur.

Ehen zwischen heidnischen Männern und christlichen Mädchen waren im Alterthum sehr häufig, zumal 1) bei der beständigen Ueberzahl christlicher Frauen und Mädchen über die christlichen Männer, und da 2) in solchen gemischten Ehen der meist indifferente Mann die Frau in ihrem Glauben nicht hinderte und ihr auch die religiöse Erziehung der Kinder überließ. Unsere Synode hat darum solche Ehen wohl mißbilligt, aber keine Strafe darauf gesetzt. Vgl. Gams, a. a. O. S. 60 ff.

Can. XVI. *De puellis fidelibus ne infidelibus conjungantur.*

Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis (neque haereticis) dare (dari) placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli: si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.

Die Synode ist rücksichtlich der Ehen mit Häretikern und Juden viel strenger als bei den Ehen mit Heiden. Häretiker und Juden waren nicht so indifferent als die Heiden und nicht so nachgiebig in Betreff der Kindererziehung. Hier war viel größere Gefahr. — Die Worte neque haereticis scheinen überflüssig, da von den Häretikern schon im Anfang des Canons die Rede war.

Can. XVII. *De his, qui filias suas sacerdotibus gentilium conjungunt.*

Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem iis dandam esse communionem.

Die Frau eines heidnischen Priesters mußte selbst an den Opfern theilnehmen, daher die größere Strenge. Das Wort forte aber zeigt an, daß solche Fälle sehr selten vorkamen.

Can. XVIII. *De sacerdotibus et ministris si moechaverint.*

Episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.

Das moechare ist wohl hier wie an andern Stellen (vgl. can. 2) nicht blos vom Ehebruch in specie, sondern überhaupt von Unzucht zu verstehen.

Can. XIX. *De clericis negotia et nundinas sectantibus.*

Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntus provincias quaestuosas nundinas sectentur; sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.

Ganz ähnlich klagt schon Cyprian de lapsis (p. 183 ed. Bened.), daß viele Bischöfe ihre Kirchen verlassen und in fremden Provinzen wegen Kaufmannsgeschäften die Märkte besuchen. Unser Concil verordnet, daß ein spanischer Geistlicher nur innerhalb derjenigen der 4 (später 5) Provinzen Spaniens, in der er lebte, Handel treiben dürfe; also auch nicht in andern Gegenden Spaniens, noch weniger in Italien, Afrika ꝛc.

Can. XX. *De clericis et laicis usurariis.*

Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui; si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum.

Ueber die rigoristische Ansicht der alten Kirche in Betreff des Zinsennehmens, was ganz mit Wucher identificirt wurde, vgl. meine Abhandlung in der Tübinger Quartalschrift 1841 S. 405 ff. (in den Beiträgen zur Kirchengesch., Bd. I. S. 31 ff.) und unten die Bemer-

kungen zu can. 17 des Concils von Nicäa, wo ebenfalls das Zinsenehmen verboten wurde. Zu bemerken ist noch, daß der erste Theil unseres Canons auch von Gratian c. 5. Dist. 47 ins corpus jur. can. aufgenommen worden ist.

Can. XXI. *De his, qui tardius ad ecclesiam accedunt.*

Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.

Es handelt sich hier um zeitweilige Ausschließung vom Besuch des Gottesdienstes, verbunden mit Entziehung derjenigen kirchlichen Rechte, die sonst jedem Gemeindemitglied zustanden, vgl. Kober, Deposition, 1867, S. 59.

Wie schon oben (S. 152) berührt, hat Osius auf dem Concil von Sardika die gleiche Verordnung gegen nachlässigen Kirchenbesuch in Antrag gebracht und durchgesetzt. Es ist dieß can. 11 des griechischen oder can. 14 des lateinischen Textes der sardicensischen Beschlüsse.

Can. XXII. *De catholicis in haeresim transeuntibus, si revertantur.*

Si quis de catholica ecclesia ad haeresim transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic poenitentiam non esse denegandam eo quod cognoverit peccatum suum; qui etiam decem annis agat poenitentiam, cui post decem annos praestari communio debet; si vero infantes fuerint transducti, quod non suo vitio peccaverint, incunctanter recipi debent.

Can. XXIII. *De temporibus jejuniorum.*

Jejunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensium Julii et Augusti propter quorundam infirmitatem.

Das superponere = ὑπερτίθεσθαι, oder die superpositio = ὑπέρθεσις beim Fasten war ein Mehrthun als gewöhnlich, Hinausrücken und Verlängern des Fastens über die gewöhnliche Dauer (bis zum Abend) hinaus, also in die Nacht hinein, bis Mitternacht.[1])

1) Vgl. Nickes, in der österreichischen theol. Zeitschrift von Scheiner, Bd. VIII. Heft 1.

Can. XXIV. *De his qui in peregre baptizantur, ut ad clerum non veniant.*

Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.

Es darf Niemand in einer andern Provinz, als wo er getauft wurde, in den Clerus aufgenommen werden. Ging in das corpus jur. can. c. 4. Dist. 98 über.

Can. XXV. *De epistolis communicatoriis confessorum.*

Omnis qui attulerit literas confessorias, sublato nomine confessoris, eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant simplices, communicatoriae ei dandae sunt literae.

Dieser Canon hat schon dreierlei Auslegungen erhalten. Mendoza, Baronius u. A. dachten hier an die sogen. Friedensbriefe, welche die Martyres und Confessores den Gefallenen ausstellten, um ihre alsbaldige Wiederaufnahme in die Kirche zu bewirken. Durch diese libelli pacis wurden allerdings manche Bischöfe verleitet, einen Gefallenen zu frühe wieder aufzunehmen; unser Canon aber spricht nicht davon, daß durch solche Briefe Bischöfe verleitet werden, sondern concutiant simplices. Außerdem, wenn er die Bischöfe vor diesen libellis pacis hätte warnen wollen, so durfte er unmöglich sagen, man solle den lapsis communicatorias literas geben, denn eben das war nicht recht, daß sie so früher wieder in die Commmunio aufgenommen wurden. Aubespine (bei Mansi, T. II. p. 42), Herbst (Quartalsch. 1821. S. 30) und Gams (a. a. O. S. 77) meinten, es sei wohl vorgekommen, daß ein Christ der eine Reise machen wollte, sich nicht literas communicatorias von seinem Bischof, sondern ein Empfehlungsschreiben von einem Confessor mitgeben ließ, in der Voraussetzung, dieses sei geachteter. Dieß habe unsere Synode verboten. Doch Aubespine und seine Nachfolger sind hier so gut im Irrthum, wie Baronius, und unser Canon will sagen: „wenn ein Christ, der eine Reise machen will, dem Bischof das Concept eines Empfehlungsschreibens vorlegt, worin steht, daß der Betreffende ein Confessor sei, so soll dieser Ausdruck Confessor gestrichen werden (sublato nomine confessoris), weil unter der Gloriole dieses

Titels schon so viele Einfältige belästigt wurden, und es sollen einfach gewöhnliche literae communicatoriae ausgestellt werden[1]).

Can. XXVI. *Ut omni sabbato jejunetur.*

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus.

Auch bei diesem Canon ist zweifelhaft, was er sagen wolle. Der Ueberschrift zur Folge soll er verordnen, daß an allen Samstagen strengstens gefastet (über Superpositio vgl. c. 23) und die bisherige irrige Praxis (dieß nicht zu thun) aufgehoben werde. So erklärte Garsias bei Binius in Mansi, T. II. p. 31 und Mendoza ibid. p. 227. Da jedoch der 66ste apostolische Canon gebietet, an keinem Samstage, als an einem einzigen (Charsamstage) zu fasten, so könnte unser Canon auch den Sinn haben: „der alte Irrthum, darin bestehend, daß alle Samstage strenges Fasten sei, muß gehoben werden", d. h. nur am Charsamstage ist superpositio, an den andern Samstagen, wie an den Freitagen, nur statio oder Halbfasten. Ich glaube jedoch, daß es nöthig ist, zum Verständnisse unseres Canons auch can. 43 zu vergleichen, wo die ähnliche Sprach- und Ausdrucksweise herrscht und mit ut dasjenige angeführt wird, was von nun an allgemein gelten soll, nicht aber das, worin der error bestanden habe. Hiernach will unser Canon sagen, es soll alle Samstage superpositio gehalten werden, d. h. das Fasten am Freitag soll bis zur neunten Stunde des Samstags, wo in Spanien wie in Rom Statio = Halbfasten war, fortgesetzt werden[2]).

Can. XXVII. *De clericis, ut extrancas foeminas in domo non habeant.*

Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.

Dieser Canon ist strenger als der ähnliche nicänische can. 3. Unsere Synode erlaubt nämlich den Geistlichen a) nur ihre Schwestern oder eigenen Töchter bei sich zu haben, und b) diese nur α) wenn sie

1) Vgl. Remi Ceillier, l. c. p. 665. Migne, Dictionnaire des Conciles T. I. p. 820 und Dr. München in seiner Abhandlung über das erste Concil von Arles, in der Bonner Zeitschr. für Philosophie und Theologie, Heft 27 S. 51 ff

2) Vgl. Gams, a. a. O. S. 80.

Jungfrauen sind und β) sich Gott geweiht, d. h. Keuschheit gelobt haben. Vgl. auch den 19ten Canon von Ancyra.

Can. XXVIII. *De oblationibus eorum, qui non communicant.*

Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere.

Unter qui non communicant sind nach dem schon oben bei can. 1 Gesagten solche zu verstehen, welche als Pönitenten oder Katechumenen nicht in der Communio (Gemeinschaft) stehen und darum auch die hl. Communion (Abendmahl) nicht empfangen, und der Sinn ist: „der Bischof darf von denen, welche nicht communiciren (d. i. den Katechumenen und Büßern), keine oblata annehmen."

Can. XXIX. *De energumenis, qualiter habeantur in ecclesia.*

Energumenus qui ab erratico spiritu exagitatur, hujus nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum, nec permittendum, ut sua manu in ecclesia ministret.

Wie der 79. (78.) apostolische Canon, so schließt auch der unsrige die Dämonischen von der activen Theilnahme am Gottesdienste aus: sie dürfen keine Oblaten bringen, ihr Name darf aus den Diptychis offerentium (Verzeichniß der Opfernden) nicht verlesen werden und sie dürfen keine Kirchendienste versehen. Vergl. unten can. 37.

Can. XXX. *De his, qui post lavacrum moechati sunt, ne subdiacones fiant.*

Subdiaconos eos ordinari non debere, qui in adolescentia sua fuerint moechati, eo quod postmodum per subreptionem ad altiorem gradum promoveantur: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoveantur.

Wer in seiner Jugend Unzucht getrieben hat, darf nicht Subdiakon werden, weil er sich dann leichtlich auch in einen höheren Grad einschleichen könnte. Ist ein Solcher schon (zum Subdiakon) ordinirt, so muß er abgesetzt werden.

Can. XXXI. *De adolescentibus, qui post lavacrum moechati sunt.*

Adolescentes, qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima poenitentia placuit ad communionem eos admitti.

Can. XXXII. *De excommunicatis presbyteris ut in necessitate communionem dent.*

Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam non debere, sed potius apud episcopum; cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem communionem praestare debere, et diaconem si ei jusserit sacerdos. „Wenn Jemand durch einen schweren (Sünden-) Fall in den Ruin des (geistigen) Todes gerathen ist, so darf er die Buße nicht bei einem Priester, sondern nur bei einem Bischof verrichten. Wenn aber eine Krankheit drängt, so muß auch der Priester die Communion ertheilen, oder auch ein Diakon, wenn der sacerdos (Bischof) es befiehlt." — Der Sinn dieses Canons ist sehr bestritten. Morinus erklärte ihn dahin, daß in Nothfällen und mit Erlaubniß des Bischofs auch Diakonen die sakramentale Absolution hätten ertheilen können. Ihn bestritt Binterim (Katholik 1821 Bd. II. S. 432 f.) und faßte den Canon also: „Im Falle der Noth dürfe auch ein Priester die hl. Communion reichen und auf sein Verlangen möge ihn ein Diakon dabei unterstützen. Frank dagegen in s. Werke „die Bußdisciplin der Kirche" 1867 S. 243—257 unterscheidet zwischen sacramentaler Absolution (von den Sünden) die canonische Absolution (von den Kirchenstrafen) und versteht unsern Canon also: „auf Befehl des Bischofs darf auch ein Diakon dem Büßer (der bereits sacramentaliter absolvirt ist) die canonische Absolution sammt dem hl. Abendmahl reichen." Die Ueberschrift des Canons ist offenbar falsch und muß heißen: De presbyteris, ut excommunicatis in necessitate etc. So las auch Mansi in mehreren Handschriften.

Can. XXXIII. *De episcopis et ministris, ut ab uxoribus abstineant.*

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.

Dieser berühmte Canon enthält das erste Cölibatsgebot, in der Richtung, daß Bischöfe, Priester, Diakonen, überhaupt alle Cleriker, qui in ministerio positi sunt, die den Dienst in specie, den Altar-

dienst verwalten[1]), wenn sie bereits als verheirathete Männer in den Clerus eintraten, als Cleriker den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürfen, bei Strafe der Absetzung. Das Nähere über den Cölibat in der alten Kirche werden wir unten in der Geschichte des Nicänums mittheilen. Hier fügen wir nur bei, daß der Ausdruck in unserm Canon: prohibere abstinere et non generare etwas unbeholfen ist, so daß er zunächst das Gegentheil von dem, was die Synode will, sagen könnte, nämlich: „es sei den Geistlichen verboten, sich ihrer Frauen zu enthalten". Eine ähnliche ungenaue Ausdrucksweise findet sich in can. 80.

Can. XXXIV. *Ne cerei in coemeteriis incendantur.*

Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione.

Es wird verboten, am Tage Kerzen in den Cömeterien anzuzünden, damit die Geister der Seligen nicht beunruhigt werden. Garsias erklärte: „damit die Gläubigen, die hier beten, nicht beunruhigt und zerstreut werden". Er nimmt also sancti identisch mit fideles. Einen ähnlichen Weg schlug Binterim ein (Katholik, 1821. Bd. II. S. 435.). Sanctorum ist ihm = sancta agentium, und er übersetzt: „damit die Priester, welche die hl. Funktionen vollziehen, dadurch nicht gestört werden." Baronius dagegen sagt: „manche Neophyten brachten aus dem Heidenthum die Sitte herüber, auf den Gräbern recht viele Lichter anzuzünden. Die Synode verbietet dieß, weil dadurch die Seelen der Verstorbenen metaphorisch beunruhigt, d. h. durch solchen Aberglauben beleidigt würden". Eine vierte Deutung gibt Aubespine. Er ging davon aus, daß die Bischöfe zu Elvira die damals weit verbreitete Meinung theilten, als ob die Seelen der Verstorbenen noch einige Zeit lang ihre Grabhügel umschwebten. Die Synode habe nun das Anzünden von Lichtern am Tage zunächst vielleicht als einen Rest des Heidenthums verboten, aber doch zugleich als weiteren Beweggrund die vermeintliche Beunruhigung der Seelen angegeben[2]).

---

1) Daß dieß der rechte Sinn sei, erhellt aus der Parallelstelle im Concil. Carthag. vom J. 390. c. 2, wo es heißt: zum Cölibate seien verpflichtet die Bischöfe, Priester und Leviten vel qui sacramentis divinis inserviunt. Harduin, T. I. p. 951. Mansi, T. III. p. 869.

2) Vgl. Nat. Alex. hist. eccl. Sec. III. l. c. T. IV. p. 143. u. Gams, a. a. O. S. 85—94.

Can. XXXV. *Ne foeminae in coemeteriis pervigilent.*

Placuit prohiberi ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.

Hier ist nicht von den Vigilien der hohen Feste und dem Vigilgottesdienst in der Kirche die Rede. Nicht die Theilnahme an letzterem wird den Frauen untersagt. Wohl aber sollen nicht sie, sondern nur die Männer die Nachtwachen auf den Gräbern der Martyrer halten.

Can. XXXVI. *Ne picturae in ecclesia fiant.*

Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

Den wahren Sinn dieses auf vielerlei Weise gedeuteten Canons hat neuerdings der berühmte römische Archäologe Rossi allein richtig erklärt (Roma sotteranea, T. I. p. 97). Er geht von dem Erfahrungssatz aus, daß diejenigen Lokale für den christlichen Gottesdienst, welche relativ am sichersten waren (gegen Besuch oder Ueberfall von Seite der Heiden) frühzeitig schon mit christlichen Wandgemälden geschmückt wurden, wie die Katakomben in Rom. In diese unterirdischen Lokale konnten die Heiden nicht leicht eindringen. War dagegen eine Kirche unter freiem Himmel, so mußte man sich ihrer Ausschmückung mit specifisch christlichen Bildern enthalten, um nicht, wenn Heiden eintraten, ihre Verspottung oder gar Verfolgung zu provociren. Da nun aber in Spanien die Gebetslokale nicht unterirdisch, also auch nicht so sicher waren, so verordnete unsere spanische Synode, daß an den Wänden dieser sub divo gelegenen Kirchen keine Gemälde der Heiligen (quod colitur) und keine Darstellungen Christi (quod adoratur) angebracht werden dürften. Von einer den Bildern überhaupt feindlichen Richtung ist keine Rede, und die vielen Bildwerke, die aus der altspanischen Kirche bekannt sind, wie die sehr schönen Sarkophage von Saragossa, beweisen, daß eine bilderfeindliche Richtung in Spanien nicht vorhanden war. Vgl. die neuesten Studien über die römischen Katakomben von Graf Desbassayns de Richemont. Mainz. 1872. (S. 7.)

Can. XXXVII. *De energumenis non baptizatis.*

Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem (Abendmahl). Prohibendum etiam, ne lucernas hi

publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione (Kirchengemeinschaft).

Wie Canon 29 so handelt auch der gegenwärtige von den Energumenen. Sind sie Katechumenen, so dürfen sie in articulo mortis, aber nicht früher, getauft werden. Sind sie bereits Gläubige, so darf ihnen ebenfalls in articulo mortis, und nicht früher, die Communion (Abendmahl) gereicht werden. Weil aber schon Canon 29 den Energumenen alle Dienste in der Kirche verbietet, so setzt unser Canon ergänzend in specie bei: sie dürfen in der Kirche nicht einmal die allergeringsten Dienste, das Anzünden der Lampen, verrichten. Thun sie es dennoch, so werden sie aus der Kirche hinausgewiesen. Communio ist hier am Ende des Canons = Kirchengemeinschaft, in dieser standen auch die Energumenen, aber zur Communion (Abendmahl) wurden sie erst am Ende ihres Lebens zugelassen[1]). Die Ueberschrift des Canons paßt nicht auf dessen ganzen Inhalt.

Can. XXXVIII. *Ut in necessitate et fideles baptizent.*

Loco peregre navigantes aut si ecclesia proxima non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit.

Bei einer Schifffahrt oder wenn überhaupt keine Kirche nahe ist, darf auch ein Laie, wenn er sein Taufbad nicht befleckt hat (durch Abfall) und kein bigamus ist, einen auf den Tod erkrankten Katechumenen taufen, aber der Bischof hat nachträglich noch die Händeauflegung zu ertheilen. Aus diesen und anderen Stellen sucht Mayer in seinem Werke über das Katechumenat ꝛc. (1868) S. 185 ff. zu erweisen, daß nur die Händeauflegung ohne Chrismation Materie der Firmung gewesen sei, weil man letztere, die Chrismation, schon bei der Taufe angewandt habe. Für diese Ansicht spricht hauptsächlich Canon 2 der Synode von Orange i. J. 441 (s. Bd. II. §. 162).

Can. XXXIX. *De gentilibus, si in discrimine baptizari expetunt.*

Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos.

1) Vgl. Gams, a. a. O. S. 99.

Dieser Canon, der mit c. 6 von Arles identisch ist, hat zwei verschiedene Auslegungen erfahren. Binius (bei Mansi II. p. 40), Katerkamp[1]) u. A. gehen davon aus, unter der manuum impositio sei hier nicht die Firmung, sondern eine Ceremonie verstanden, wodurch Jemand unter die Katechumenen der untersten Klasse aufgenommen wurde. Diese Ausleger berufen sich hauptsächlich auf den angeblichen 7ten Canon der zweiten allgemeinen Synode[2]). Dort ist gesagt: „alle jene nehmen wir nur wie die Heiden auf; am ersten Tage machen wir sie zu Christen (im weitesten Sinne), am zweiten zu Katechumenen, am dritten exorcisiren wir sie u. s. f." Hienach wolle auch unser Canon sagen: „wenn ein Heide, der einen guten Namen hat, in einer Krankheit wünscht, daß ihm die Hände aufgelegt werden, so soll dieß geschehen und er Christ werden", d. h. er soll durch Händeauflegung unter die Aspiranten des Christenthums, also unter die Christen im weitesten Sinne (als bereits an Christus glaubend) aufgenommen werden. Aehnlich werde christianus unten in can. 45 im weitern Sinne genommen = Catechumenus. (Wir können beifügen, daß uns eine derartige impositio manuum auch in der Geschichte Constantin's d. Gr. begegnet, welcher vor seiner Taufe, in den Bädern von Helenopolis die Händeauflegung erhielt. Vgl. unten §. 52.) Von der Taufe aber sage unser Canon nichts, weil diese erst nach längerer Prüfung habe ertheilt werden dürfen. Für eine andere Erklärung unseres Canons trat jedoch Domprobst Dr. München in Cöln in seiner Abhandlung über die erste Synode von Arles auf[3]). Er zeigt: a) im can. 37 werde erlaubt, die Besessenen zu taufen, man werde doch im can. 39 nicht härter gegen gewöhnliche Kranke haben sein wollen. Im Gegentheil, gerade gegen Kranke sei die Kirche immer milder gewesen, habe für sie gerade die Taufe (weil nothwendig zur Seligkeit) beeilt und die clinische Taufe eingeführt. b) In can. 38 habe die Synode verordnet, daß wer auf einer Schifffahrt erkranke, auch von einem Laien getauft, aber nicht gefirmt werden könne. Darin liege: wäre ein Bischof anwesend, dürfte ihn dieser auch firmen. c) Es sei nun nicht abzusehen, warum ein auf dem Fest-

1) Kirchengeschichte. 2te Abtheilung S. 21.

2) Daß derselbe nicht der zweiten allg. Synode angehöre, sondern etwas jünger sei, werden wir seiner Zeit nachweisen.

3) Bonner Zeitschrift für Philos. u. kathol. Theologie Heft 26. S. 80 f.

land Erkrankter härter zu halten sei, als ein auf dem Schiffe Erkrankter. Wer aber auf dem Festlande krank wird, könne leichtlich einen Bischof zu sich berufen, und darum falle bei ihm jener Grund weg, der in can. 38 den Empfang der Firmung verhinderte. d) Hienach wolle unser Canon sagen: „wer auf dem Festlande erkrankt und einen Bischof rufen kann, darf nicht nur die Taufe, sondern sogleich die Firmung erhalten." e) So aufgefaßt stehe dieser Canon auch im richtigen Verhältniß zu den beiden vorausgehenden und zur milden Praxis der alten Kirche in Betreff der Kranken. — Ich glaube, dieser Auslegung nicht beitreten zu können. Oben im can. 38, wo es sich um die Erkrankung zur See handelt, ist ein Katechumenus vorausgesetzt, hier aber in can. 39, ein Heide, der bisher noch gar nicht an Christus glaubte, und daraus erklärt sich, warum er strenger behandelt werden sollte, als jener Katechumene, d. h. nicht zur Taufe, sondern nur unter die Katechumenen oder Aspiranten aufgenommen werden sollte; vgl. Nickes, a. a. O.

Can. XL. *Ne id, quod idolothytum est, fideles accipiant.*

Prohibere placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant: si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos.

Heidnische Pächter brachten dem Pan, oder der Flora, oder dem Vertumnus ꝛc. Opfer, und weil der hiedurch nach ihrer Meinung erzielte Segen besonders der Herrschaft zu gut kam, so brachten sie den gemachten Aufwand dieser gegenüber in Abrechnung und die Herrschaft nahm ihn als empfangen an. Accepto ferre hat im Juristenlatein (Pandekten) stets den Sinn: „etwas für empfangen ansehen, folglich nicht mehr vom Schuldner fordern". Unser Canon sagt also: „es kann künftig nicht mehr geschehen, daß christliche Gutsbesitzer, wenn sie die Rechnungen ihrer Pächter entgegennehmen, den für die Götzen gemachten Aufwand als empfangen ansehen. Wer nach diesem Verbot Solches noch thut, wird mit fünfjähriger Excommunikation bestraft."

Can. XLI. *Ut prohibeant domini idola colere servis suis.*

Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant; si vero vim metuunt servorum,

vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.

Der vorige Canon zeigt, daß manche Christen noch heidnische Pächter hatten, der gegenwärtige aber setzt den Fall, daß ein Christ heidnische Sklaven habe, und verordnet: a) er solle auch in diesem Falle keine Götzenbilder in seinem Hause dulden; b) wenn er aber dieß nicht verhindern könne und seine Sklaven (wegen ihrer großen Zahl und vielleicht auf einem einsamen Gute) fürchten müsse, so dürfe er ihnen zwar Götzenbilder gestatten, aber sich selbst müsse er ganz ferne und rein davon halten.

Can. XLII. *De his qui ad fidem veniunt, quando baptizentur.*

Eos qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coëgerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti.

Wenn Jemand, der einen guten Leumund hat, Christ werden will, so soll er zwei Jahre lang Katechumenus sein und dann getauft werden. Wenn er aber krank wird und die Taufgnade verlangt, so ist sie ihm schon vor Ablauf der zwei Jahre zu ertheilen. Nolte vermuthet, statt ad primam fidem credulitatis müsse gelesen werden ad primam fidei credulitatem = „zum Anfang der innerlichen Ueberzeugung von den Glaubenswahrheiten." Ebenso will er am Schluß des Canons subveniri statt subvenire lesen [1]).

Can. XLIII. *De celebratione pentecostes.*

Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem pentecostes celebremus, ne si quis non fecerit, novam haeresim induxisse notetur.

In einigen Gegenden Spaniens scheint die Unsitte eingerissen zu sein, nicht den 50ten, sondern blos den 40ten Tag nach Ostern festlich zu begehen, also nur Himmelfahrt Christi, nicht aber Pfingsten zu feiern. Wir sehen dieß aus dem Beisatz, welchen unser Canon in mehreren alten Handschriften hat: non quadragesimam [2]). Ebenso lautet eine

1) Tübing. theol. Quartalsch. 1865 S. 311 f.

2) Mansi, l. c. p. 13. Bruns, l. c. p. 7. Not. 16. und Mendoza in Mansi, l. c. p. 295.

alte Epitome der Canonen von Elvira, welche Mansi [1]) mittheilt: post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima. Daß in der That in den alten Zeiten einzelne Christen die Festzeit mit dem Himmelfahrtsfest, also dem 40sten Tage beschließen wollten, erfahren wir auch von Cassian, und sehen zugleich, daß sie die ganze Festzeit nach Ostern nur als eine Erinnerung an den 40tägigen Verkehr Christi mit seinen Jüngern (nach der Auferstehung) betrachteten, folglich mit dem Himmelfahrtsfeste schließen mußten [2]). Dr. Herbst vermuthet, daß eine montanistisch gesinnte Partei in Spanien das Pfingstfest habe abschaffen wollen, weil ja erst in Montanus der hl. Geist auf die Erde herabgekommen sei [3]).

Can. XLIV. *De meretricibus paganis, si convertantur.*

Meretrix, quae aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit, incunctanter placuit esse recipiendam.

Wenn eine heidnische Weibsperson Buhlerin war, dieses ärgerliche Leben aber noch als Heidin aufgab und heirathete, so steht ihrer Aufnahme in die Kirche kein besonderes Hinderniß entgegen. Sie soll behandelt werden wie andere Heiden.

Can. XLV. *De catechumenis, qui ecclesiam non frequentant.*

Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque (*leg.* quis) cognoverit esse Christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei baptismum non negari, eo quod veterem hominem dereliquisse videatur.

Es wird hier der Fall gesetzt, daß ein Katechumenus die Kirche lange Zeit nicht mehr besucht hat, wahrscheinlich weil er in den Zeiten der Verfolgungen kein christliches Zeichen von sich geben wollte. Nach einiger Zeit erwacht ihm das Gewissen, und er will nun getauft werden. Was zu thun? Unser Canon verordnet: wenn die Cleriker der betreffenden Kirche ihn kennen und wissen, daß er ein Christ (im weitern

1) L. c. p. 21 sqq.

2) Cassian. collat. XXI. c. 20. Auch bei Mendoza in Mansi, l. c. p. 297.

3) Tübinger Quartalsch. 1821. S. 39 f.

Sinn) ist, d. h. an Christus glaubt (s. Can. 39), oder wenn einige Gläubige (Getaufte) dieß bezeugen können, so soll man ihn zur Taufe zulassen, weil er sich gebessert und jetzt den alten lauen Menschen ausgezogen zu haben scheint. — Eine andere, wie mir scheint, gezwungene Deutung gibt Aubespine (bei Mansi, T. II. p. 50), wohl nur aus dem Grunde, weil er den richtigen Text nicht vor sich hatte. Nach ihm wäre der Sinn: „wenn ein Katechumenus lange Zeit abgefallen ist, endlich aber doch wieder nach der Taufe und dem Christenthume sich sehnt, allein plötzlich vielleicht durch Krankheit die Sprache verliert (davon sagt unser Canon doch gewiß kein Wort), so darf er getauft werden, wenn ein Cleriker oder mehrere gläubige Laien bezeugen können, er habe sich nach der Taufe gesehnt und sei wieder innerlich Christ geworden". Die gleiche Erklärung nahm auch Abbé Migne in sein Concilienlexikon (l. c. p. 824) auf. Statt de clero *quisque* will Nolte das sprachlich richtigere *quis* setzen, und mit Routh am Schluß des Canons lesen in vetere homine deliquisse. Tübg. Q.-Sch. 1865 S. 312.

Can. XLVI. *De fidelibus, si apostaverint, quamdiu poeniteant.*

Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator, post decem annos placuit eum communionem accipere.

Natürlich war das Vergehen eines Getauften, wenn er lange Zeit nicht mehr in die Kirche kam, viel größer, als das eines Katechumenus. Deßhalb will unser Canon einen solchen, der faktisch apostasirt hat, nur nach 10jähriger Buße wieder zur Communion zulassen, und zwar nur dann, wenn er nicht auch den Götzen geopfert habe. — Auch in diesem Canon scheint mir wieder eine Beziehung auf die Zeiten der diocletianischen Verfolgung zu liegen, indem wohl mancher Furchtsame jetzt nicht mehr in die Kirche kam, sich gar nicht mehr als Christ gerirte und so faktisch apostasirte, wenn er auch nicht den Götzen opferte. Das abgekürzte idolator u. idolatria statt idololator u. idololatrio kommt bei christlichen Schriftstellern oft vor. Vgl. Du Cange, Glossarium s. h. v. und oben S. 155.

Can. XLVII. *De eo qui uxorem habens saepius moechatur.*

Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in fine mortis est conveniendus; quod si se promis-

erit cessaturum, detur ei communio; si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.

Wenn ein verheiratheter Gläubiger mehrmals die Ehe gebrochen hat, so soll man, wenn er auf den Tod krank wird, zu ihm gehen (est conveniendus) und ihn fragen, ob er, falls er genese, sich zu bessern verspreche. Verspricht er es, so soll man ihm die Communion reichen; wenn er aber wieder gesund wird und wiederum die Ehe bricht, so soll man ihn die hl. Communion nicht mehr verspotten lassen, d. h. sie ihm niemals mehr geben, auch in articulo mortis nicht. — Eine Ergänzung zu unserm Canon bilden die Canonen 69 und 78.

Can. XLVIII. *De baptizatis ut nihil accipiat clerus.*

Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, numos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis.

Es sind hier zwei Verbote, die Taufe betreffend, zusammengestellt. 1) Die Täuflinge pflegten in Spanien bei ihrer Taufe Geschenke in die Taufschale oder Muschel zu legen. Diese nachmals sogenannten Stolgebühren sollten nicht mehr angenommen werden. 2) Sodann zeigt der zweite Theil unseres Canons, daß in einzelnen Gegenden Spaniens die nämliche Sitte herrschte, die wir auch in Mailand [1]) und Gallien [2]), aber nicht in Rom, wie Ambrosius sagt, treffen, daß den Getauften, wie sie aus dem Taufwasser stiegen, vom Bischofe und den Geistlichen die Füße gewaschen wurden. Unsere Synode verbietet dieß, und ihr Canon kam auch in das corpus jur. can. c. 104. Causa I. quaest. 1.

Can. XLIX. *De frugibus fidelium, ne a Judaeis benedicantur.*

Admoneri placuit possessores, ut non patiantur fructus suos, quos a deo percipiunt cum gratiarum actione, a Judaeis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem; si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab ecclesia abjiciatur.

---

1) Vgl. Ambros. lib. III. de Sacramentis c. 1 p. 362. Tom. II ed Bened.

2) Mabillon in missalibus Gothico et Gallicano veteri. Vgl. Ceillier, l. c. T. III. p. 670. und Herbst in der Tübinger Quartalsch. 1821. S. 40.

In Spanien waren die Juden schon in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt so zahlreich und mächtig geworden, daß sie Versuche zur Judaisirung des ganzen Landes wagen zu dürfen glaubten. Zweifelhaften Denksteinen zufolge hätten sie sich schon zur Zeit des Königs Salomo in Spanien niedergelassen [1]); aber viel wahrscheinlicher ist, daß sie erst etwa hundert Jahre vor Christus aus Afrika nach der pyrenäischen Halbinsel herübergekommen sind, wo sie bald zu großer Zahl und Bedeutung gelangten, und die Proselytenmacherei ganz energisch betrieben [2]). So kam es, daß unsere Synode die Verordnung für nöthig erachtete, daß kein christlicher Gutsbesitzer sein Feld von Juden segnen lassen dürfe. Nicht minder sah sich die Synode veranlaßt, den Geistlichen und Weltleuten allen nähern Umgang mit den Juden (can. 50) und namentlich die Verheirathung mit denselben (can. 16) zu verbieten, und es unterliegt keinem Zweifel, daß damals viele Christen in Spanien in hohem Grade judaisirten. [3]) Vgl. Gams, a. a. O. S. 108 f.

Can. L. *De Christianis qui cum Judaeis vescuntur.*

Si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri, ut debeat emmendari.

Can. LI. *De haereticis, ut ad clerum non promoveantur.*

Ex omni haeresi fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus; vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur.

Ein Häretiker heißt hier fidelis = Christgläubiger.

Can. LII. *De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt.*

Hi qu inventi fuerint libellos famosos in ecclesia ponere, anathematizentur.

Dieser Canon verbietet Pasquille (libellos famosos) [4]) in den Kirchen anzuheften oder zu legen. Dieser Canon findet sich auch im corp. jur. can. c. 3. Causa V. quaest. 1.

1) Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin 1825. Thl. V. S. 13.

2) Jost, a. a. O. S. 17.

3) Ueber die Juden in Spanien vgl. meine Schrift über den Cardinal Ximenes, 2te Aufl. S. 256 ff.

4) Vgl. Sueton. vita Octavii Aug. c. 55.

Can. LIII. *De episcopis, qui excommunicato alieno communicant.*

Placuit cunctis, ut ab eo episcopo quis (Nolte: quisque) recipiat communionem, a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit; quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerit communione privatus, sciat se hujusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum.

Wer von einem Bischofe excommunicirt wurde, darf auch nur von diesem wieder aufgenommen werden. Nimmt ihn ein Anderer auf, ohne daß jener erste Bischof es auch thut oder zustimmt, so muß er sich darüber vor seinen Brüdern, wir würden sagen: „auf der Provinzialsynode" (wenn solche damals schon in Spanien üblich gewesen wären) verantworten, und lauft Gefahr, von seiner Stelle (status) abgesetzt zu werden. Vgl. Gams, a. a. O. S. 111 f. Kober, Kirchenbann S. 188 u. 453.

Can. LIV. *De parentibus, qui fidem sponsaliorum frangunt.*

Si qui parentes fidem fregerint sponsaliorum, triennii tempore abstineantur; si tamen idem sponsus vel sponsa in gravi crimine fuerint deprehensi, erunt excusati parentes; si in iisdem fuerit vitium et polluerint se, superior sententia servetur.

Wenn Eheversprechen durch die Eltern der Verlobten wieder aufgehoben werden, so sollen diese Eltern drei Jahre lang ausgeschlossen sein; außer wenn Braut oder Bräutigam ein großes Verbrechen begangen haben. In diesem Falle dürfen die Eltern die Sponsalien wieder auflösen. Wenn aber die Verlobten sich bereits fleischlich vermischt haben, so bleibt es bei dem obigen Ausspruch, d. h. die Eltern dürfen sie nicht mehr trennen. Unser Canon findet sich auch im corp. jur. can. c. 1. Causa XXXI. quaest. 3.

Can. LV. *De sacerdotibus gentilium, qui jam non sacrificant.*

Sacerdotes, qui tantum coronas portant, nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem.

Es fragt sich, ob unter sacerdotes heidnische Priester zu verstehen seien, welche erst ins Christenthum aufgenommen werden wollen, oder Christen, welche, wie wir oben in can. 2. sahen, noch das Amt der flamines bekleideten. Aubespine ist entschieden für letztere Meinung,

und unser Canon hätte dann den Sinn: „wenn ein Christ das Amt eines flamen bekleidet und auch die Auszeichnung eines solchen, nämlich den Kranz getragen, aber weder selbst geopfert, noch von seinem Vermögen etwas zu den Götzenopfern beigetragen hat, so soll er 2 Jahre lang ausgeschlossen bleiben". Daß dieß die richtige Deutung sei [1]), erhellt aus zwei Gründen: a) wenn ein heidnischer Priester Christ werden wollte, wurde er nicht strenger und länger im Katechumenat gehalten, wenn er auch selbst geopfert hatte. b) Von einem heidnischen Priester, der erst Christ werden will, müßte es heißen: placuit post biennium accipere *lavacrum* (die Taufe), nicht aber *communionem*; letzterer Ausdruck wird nur von solchen gebraucht, welche einige Zeit lang aus der Kirche ausgeschlossen waren und jetzt wieder aufgenommen werden sollen.

Unser Canon ist aber nichts anderes, als eine Ergänzung von can. 2. und 3; und bildet mit diesen zusammen einen Anticlimax, in folgender Ordnung:

Can. 2: Christen, welche als flamines den Götzen opferten und heidnische Festspiele gaben, erhalten die Communion auch im Tode nicht;

Can. 3: haben sie nicht geopfert, wohl aber Festspiele gegeben, so erhalten sie die Communion wieder am Ende ihres Lebens, nach vorausgegangener Buße;

Can. 55: haben sie aber weder geopfert, noch von ihrem Vermögen etwas beigetragen zu heidnischen Opfern (und den damit analogen Festspielen), so erhalten sie die Communion schon nach einer zweijährigen Buße.

Dieser Anticlimax wird sodann in den zwei folgenden Canonen 56 und 57 noch fortgesetzt, wo von solchen Christen die Rede ist, welche zwar keine flamines waren, wohl aber andere Aemter und Dienstleistungen im heidnischen Staate übernahmen und durch diese mit dem Heidenthum in Berührung kamen. Uebrigens ist kaum zu verkennen daß dieser Canon 55 auf eine kurz vorausgegangene Zeit der Verfolgungen hinweist, wo Christen aus Aengstlichkeit die ihnen zugefallenen Aemter der flamines nicht zu recusiren wagten und sich zu einer halben Condescendenz herbeiließen (zum Tragen der corona), um in der Verfolgung unverletzt durchzukommen.

1) Vgl. Kober, Kirchenbann, S. 105.

Can. LVI. *De magistratibus et duumviris.*

Magistratus (leg. Magistratum) vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.

Was in Rom die Consuln, das waren in den römischen Municipien im kleinen Maßstabe die Duumviri, deren Amt ebenfalls nur ein Jahr dauerte. Diese Duumviri hatten aber von Amts wegen die Aufsicht über das städtische, d. i. heidnische Priesterpersonal und über die städtischen Tempel, und zugleich lag ihnen auch die Leitung der öffentlichen Festaufzüge u. dgl. ob, die immer zugleich einen wenigstens halb heidnisch-religiösen Charakter trugen, wie alle römischen Staatsfeste. Deßhalb verbot unsere Synode den Duumvirn den Besuch der Kirche, so lange sie im Amte stünden, und bewies damit anerkennenswerthe Mäßigung und weise Berücksichtigung der Verhältnisse. Ein gänzliches Verbot, solche Aemter zu übernehmen, hätte die wichtigsten Stellen in den Städten den Händen der Heiden überliefert. Viel strenger ist sie dagegen im

Can. LVII. *De his, qui vestimenta ad ornandam pompam dederunt.*

Matronae vel earum mariti vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio abstineantur,

gegen Männer und Frauen, welche ihre Gewänder zu weltlichen Festgepränge, d. i. den öffentlichen, heidnischen Aufzügen u. dgl. hergeben. Sie werden mit dreijähriger Ausschließung bestraft. Aber warum so viel strenger, als die Duumviri? Deßhalb, weil jene Männer und Frauen nicht genöthigt waren, ihre Gewänder herzugeben, während die Duumviri nur die Bürgerpflicht erfüllten. Vielleicht gaben aber manche ihre Gewänder her, um während der Verfolgung sich nicht verdächtig zu machen.

Can. LVIII. *De his, qui communicatorias literas portant, ut de fide interrogentur.*

Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias literas tradunt, an omnia recte (se) habeant suo testimonio comprobata.

In Afrika hafteten die Metropolitanrechte nicht an bestimmten Städten, sondern standen je dem ältesten Bischof einer Provinz zu, dessen Bisthum dann prima sedes hieß[1]). Nur Carthago war Primatialstuhl. Aehnlich scheint es auch in Spanien gewesen zu sein, ehe Constantin d. Gr. dieses Land in 7 bürgerliche Provinzen theilte, was dann wohl auch die kirchliche Provinzialeinrichtung nach sich zog. So erklärt sich denn, warum der Bischof von Acci (Guadix) auf unserer Synode präsidirte, wahrscheinlich, weil er der älteste unter allen anwesenden Bischöfen war. Was sonst prima sedes heißt, wird in unserm Canon prima cathedra genannt, und bestimmt, daß der Bischof der prima cathedra die reisenden Christen, wenn sie ihre Empfehlungsschreiben übergeben, über die Zustände ihrer Diöcesen befragen solle, ob sie bezeugen können, daß Alles im guten Stande sei. Anders erklärt Gams (a. a. O. S. 117 f.) diesen Canon. Er versteht unter prima cathedra episcopatus die erste Kirche eines Bisthums, d. h. die Kathedrale, und findet folgenden Sinn: „Reisende Christen, welche Empfehlungsbriefe bringen, sollen überall von den Priestern, ganz besonders am Bischofssitz scharf inquirirt werden, ob sich Alles, ihren eigenen Aussagen gemäß, richtig verhalte, d. h. ob sie die Briefe nicht erschlichen hätten u. d. gl.

Can. LIX. *De fidelibus, ne ad capitolium causa sacrificandi ascendant.*

Prohibendum, ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, par crimine teneatur; si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.

Wie Rom, so hatten auch viele Municipalstädte ein Capitolium[2]), in dessen Vorhof geopfert wurde, und manche Christen gingen hin, um die Opferceremonien mitanzusehen. Ob aus Neugierde, oder vielleicht um während der Verfolgungszeit nicht als Christen erkannt, sondern für Heiden gehalten zu werden, mag dahin gestellt bleiben. Die Sy-

1) Vgl. De Marca, de primatibus p. 10 im Anhang zu De concordia sacerdotii et imperii, und Van Espen, Commentar. in canones et decreta p. 315.

2) Ausführlich handelt hierüber Gams, a. a. O. S. 119—124 und Dr. Braun in seinem Programm „die Kapitole", Bonn 1849.

node erklärt nun: a) jeder Christ, Getaufter oder Katechumenus, welcher die Opfer ansieht, soll betrachtet werden, als hätte er selber geopfert; b) darum, wenn ein Getaufter hingegangen ist, soll er zehn Jahre lang in Excommunication und Buße versetzt werden. Ueber die Strafe der Katechumenen ist hier nichts gesagt; auf jeden Fall war sie kleiner und vielleicht fand Can. 4 in diesem Falle eine Anwendung per analogiam. Dr. Nolte will statt et videat lesen vel oder aut videat und am Schluß: Quodsi fecerit, pari crimine teneatur, ac si fuerit fidelis, et post etc. Hienach wäre zu übersetzen: „Wenn ein Katechumene (Christianus) wie ein Heide auf das Kapitol geht, um zu opfern oder auch nur zuzuschauen, so ist er rücksichtlich des Verbrechens den Gläubigen gleichzustellen, aber nicht wie diese nach Can. 1. lebenslänglich auszuschließen, sondern nach zehnjähriger Buße wieder aufzunehmen." Tübg. Q. Sch. 1865 S. 312 f. Hienach würden die Katechumenen den Getauften gleichgestellt rücksichtlich des Verbrechens, aber doch milder bestraft.

Can. LX. *De his qui destruentes idola occiduntur.*

Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum.

Es kam vor, daß Feuereiferer Götzenbilder zerschlugen, und dafür mit dem Leben büßten. Solche, sagt unsere Synode, sollen nicht als Martyrer geehrt werden, denn das Evangelium verlangt jene Handlung nicht und die Apostel haben sie auch nicht geübt. — Anders und zwar als lobenswerth betrachtete man es dagegen, wenn ein Christ, den man vor einem Götzenbilde zu opfern zwingen wollte, dieß Bild selbst umstieß und zertrümmerte, wie solches Prudentius Clemens von der heiligen Eulalia rühmt, welche in Spanien im J. 304, also kurze Zeit vor unserer Synode, hingerichtet wurde [1]).

Can. LXI. *De his qui duabus sororibus copulantur.*

Si quis post obitum uxoris suae sororem ejus duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis.

---

1) Prudentius Clem. Peristeph. III in honorem Eulaliae p. 211 ed. Obbar. Vgl. Ruinart, acta Martyr. ed Galura, T. III. p. 69 sqq.

Als der hl. Basilius d. Gr. auf den erzbischöflichen Stuhl von Cäsarea kam, verbot er, daß ein Mann nach dem Tode seiner Frau deren Schwester heirathe; und als ihm darüber Jemand unter dem fingirten Namen Diodor Vorwürfe machte, vertheidigte er sich in einem noch erhaltenen Briefe, zeigend, daß zu Cäsarea solche Ehen stets verboten gewesen seien [1]). Gleiche Ansicht, wie Basilius, theilten die spanischen Väter zu Elvira, und wie wir später sehen werden, auch die Synode von Neocäsarea im J. 314, can. 2. Daß ebenso das spätere Kirchenrecht eine solche Ehe verbietet, ist allbekannt, s. c. 1 und 8 X. de consanguinitate et affinitate (IV, 14); Concil. Trid. Sessio XXIV cap. 4 de ref. matrim.

Can. LXII. *De aurigis et pantomimis si convertantur.*

Si auriga aut pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur, qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

Das Gleiche verordnen die apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 32. Ueber den Widerwillen der alten Kirche gegen alle scenischen und mimischen Produktionen vergl. meine Abhandlung „Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen", in der Tübinger theol. Quartalschrift 1841, S. 396 ff. und in den „Beiträgen zur Kirchengeschichte" ꝛc. Bd. I. S. 28 ff. Eine Reihe weiterer Canonen handelt von Fleischessünden zunächst

Can. LXIII. *De uxoribus, quae filios ex adulterio necant.*

Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus.

Zu idque ist quod concipit hinzu zu denken. Das geminaverit scelus aber will sagen: sie hat zwei schwere Vergehen Ehebruch und Kindesmord begangen.

Can. LXIV. *De foeminis, quae usque ad mortem cum alienis viris adulterant.*

Si qua usque in finem mortis suae cum alieno viro fuerit

1) S. Basilii, Epist. 160. Opp. T. III. p. 249 ed. Ben.

moechata, placuit, nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima poentenitia.

Can. LXV. *De adulteris uxoribus clericorum.*

Si cujus clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim projecerit, nec in finem accipiat communionem; ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.

Schon der Pastor Hermä (lib. II. Mandat. IV.) hat nicht blos, wie dieser Canon, den Clerikern, sondern allen Christen strengstens geboten, mit einem ehebrecherischen Gatten, der sich nicht bessert, sondern in der Sünde beharrt, die Ehe nicht fortzusetzen. Dr. Herbst fügt noch bei, gerade der Umstand, daß die als verheirathet eingetretenen Geistlichen den ehelichen Umgang mit ihren Frauen nicht fortsetzen durften, werde wohl manche der letztern zur Sünde verleitet und so den Canon 65 nothwendig gemacht haben [1]).

Can. LXVI. *De his, qui privignas suas ducunt.*

Sis quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit nec in finem dandam esse communionem.

Can. LXVII. *De conjugio catechumenae foeminae.*

Prohibendum ne qua fidelis vel catechumena aut comatos aut viros cinerarios habeant; quaecumque hoc fecerint, a communione arceantur.

Legt man auf die Ueberschrift dieses Canons ein Gewicht, so muß man ihn dahin auslegen, er verbiete den Christinnen (Katechumenen sowohl als Getauften, wie der Text sagt) mit gewissen Leuten in die Ehe zu treten. Diese Leute selbst werden im Texte comati und viri cinerarii, in manchen Handschriften aber comici et scenici genannt. Wäre letztere Lesart die richtige, so ginge der Sinn einfach dahin: „eine Christin darf keinen Schauspieler heirathen", und es hätte dieses Verbot seine gute Begründung in dem schon berührten Abscheu der alten Kirche vor dem Theater. Allein es liegt der Verdacht sehr nahe, einzelne spätere Abschreiber unseres Canons hätten aus comati und

1) Quartalschrift 1821 S. 43 f.

cinerarii, weil sie bei dieser Lesart keinen rechten Sinn finden konnten, verschlimmbessernd comici und scenici gemacht. Es war ihnen unerklärlich, warum eine Christin keinen Mann mit langen Haaren (comatus) und keinen Friseur (cinerarius der die Brenneisen zum Frisiren in der Asche heiß macht) heirathen solle; denn von einem Heirathsverbot glaubten sie ohnehin diesen Canon verstehen zu müssen. Allein das Richtige sah schon Aubespine, indem er darauf hinwies, daß manche heidnische Frauen ausländische Sklaven, besonders Haarkräusler hielten, welche ihnen nicht blos zur Putzsucht, sondern auch zur geheimen Befriedigung der Lüste dienten. Aber was soll comati heißen? Vielleicht trugen solche weichliche und der Weichlichkeit dienende Sklaven, vielleicht spadones, lange Haare, oder wurden wohl aus fremden Gegenden z. B. aus Gallia comata genommen, wo lange Haare Landestracht war. Auch Tertullian spricht von besonders schlanken und fremden Nationen angehörigen cinerariis peregrinae proceritatis, welche zum bedenklichen Gefolge einer vornehmen Weltdame gehörten [1]). Er erwähnt ihrer in Verbindung mit den spadones, die ad licentiam secti seien, oder wie Hieronymus sagt, im securam libidinem exsecti [2]). Auch Juvenal Sat. VI. V. 366 ff. spricht von wollüstigen Verhältnissen römischer Frauen mit solchen Castraten:

Sunt quas eunuchi imbelles et mollia semper
Oscula delectent,

und, wenn möglich, noch stärker Martialis, Epigramm. lib. VI. Nr. 67. Vielleicht trugen solche verweichlichte und weibische Castraten lange Haare nach Frauenart, so daß sie comati genannt werden konnten. Zu beachten ist endlich noch, daß im Glossarium das Wort cinerarius mit δοῦλος ἐταίρας erklärt ist [3]).

Fassen wir unsern Canon in solchem Sinne, so leuchtet von selbst ein, warum er seinen Platz in einer ganzen Reihe von Canonen über die Fleischessünden gefunden hat.

Can. LXVIII. *De catechumena adultera, quae filium necat.*

Catechumena, si per adulterium conceperit et praefocaverit, placuit eam in fine baptizari.

1) Tertull. ad uxor. lib. II. c. 8.

2) Hieron. adv. Jovinian. lib. I, § 47. p. 277, T. II. ed. Migne.

1) Vgl. den index latinitatis Tertull. in der Ausgabe Tertullians von Abbé Migne, T. II. p. 1271.

Wenn eine Katechumena durch einen Ehebruch schwanger wurde und sie das so erzeugte Kind erstickt (ermordet) hat, so darf sie erst am Ende ihres Lebens getauft werden.

Can. LXIX. *De viris conjugatis postea in adulterium lapsis.*

Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere poenitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dari communionem; hoc et circa foeminas observandum.

Ein einmaliger Ehebruch wird mit fünfjähriger Buße bestraft. Vgl. Can. 47 und 78.

Can. LXX. *De foeminis, quae consciis maritis adulterant.*

Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei communionem; si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam cum sciret adulteram aliquo tempore in domo sua retinuit.

Wenn eine Frau mit Vorwissen ihres Mannes die Ehe bricht, so soll er, der Mann, auch nicht am Ende seines Lebens wieder zur Communion zugelassen werden. Trennt er sich aber von dieser Frau, nachdem er noch einige Zeit von ihrem Ehebruch wissend mit ihr gelebt hat, so ist er auf zehn Jahre auszuschließen.

Can. LXXI. *De stupratoribus puerorum.*

Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.

Päderasten werden auch auf dem Todbette nicht mehr zur Communion zugelassen.

Can. LXXII. *De viduis moechis si eundem postea maritum duxerint.*

Si qua vidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima poenitentia placuit, eam communioni reconciliari; si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis quem

accipit, communionem non accipiet, nisi post decem annos acta legitima poenitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem.

Wenn sich eine Witwe vergangen hat und sie heirathet dann diesen Menschen, so trifft sie fünfjährige Buße; heirathet sie aber einen Andern, so darf sie auch nicht auf dem Todbette zur Communion zugelassen werden, und ist dieser Andere ein Getaufter, so fällt auch er in zehnjährige Buße, weil er dieses Weib, die nicht mehr eigentlich frei war, geheirathet hat. — Aufgenommen ins Corp. jur. can. c. 7, Causa XXXI. quaest. 1.

Can. LXXIII. *De delatoribus.*

Delator si quis extiterit fidelis, et per delationem ejus aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.

Es ist hier kein Unterschied gemacht zwischen wahrer und falscher Anklage. Jede Anklage, welche härtere Strafen veranlaßte, soll bestraft werden.

Aufgenommen in das Corp. jur. can. c. 6 Causa V. quaest. 6.

Can. LXXIV. *De falsis testibus.*

Falsus testis prout est crimen abstinebitur. Si tamen non fuerit mortale quod objecit et probaverit, quod non tacuerit biennii tempore abstinebitur; si autem non probaverit convento clero, placuit, per quinquennium abstineri.

Falsus testis ist hier der Zeuge für die Anklage; er heißt falsus, auch wenn er seine Aussage beweist (et probaverit). Ein solcher Zeuge soll nach der Proportion des Verbrechens, wofür er zeugte, ausgeschlossen werden. Ist das Vergehen keines, worauf der Tod gesetzt ist, und kann er seine Aussage beweisen, so trifft ihn zweijährige Buße, weil er nicht geschwiegen hat; kann er es vor dem zum Bußgericht versammelten Clerus (convento = qui convenit, s. Quart.-Schrift 1865 S. 313) nicht beweisen, so erhält er eine fünfjährige Buße. — Man könnte aber auch das Wort probaverit nach Maßgabe der Redensart probare alicui aliquid = „einem etwas annehmlich machen" oder

„machen, daß einer mit etwas zufrieden ist" in der Weise auffassen, daß der Sinn wäre: „wenn das Vergehen, wofür er zeugte, nicht zu denen gehört, worauf Todesstrafe gesetzt ist, und wenn er für den Umstand, daß er nicht geschweigen, annehmliche Gründe geltend machen konnte (z. B. er wäre sonst getödtet worden u. dgl.), so" u. s. f. (Natürlich müßte bei dieser Auslegung unserem Canon die gewöhnliche Interpunktion wieder gegeben, nach objecit und tacuerit ein Comma gesetzt, das nach probaverit aber gestrichen werden. — Andere wollen statt non tacuerit lesen diu tacuerit, und übersetzen: „wenn er beweisen kann, daß er lange geschwiegen, also nicht gern Zeugniß geleistet hat." Allein die Lesart diu ist durch keine alte Handschrift unterstützt (s. Gams, a. a. O. S. 133).

Can. LXXV. *De his, qui sacerdotes vel ministros accusant nec probant.*

Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam ei esse comunionem. Vgl. c. 14 der Synode v. Arles i. J. 314.

Can. LXXVI. *De diaconibus, si ante honorem peccasse probantur.*

Si quis diaconum se permiserit ordinari, et postea fuerit detectus in crimine mortis quod aliquando commiserit, si sponte fuerit confessus, placuit eum acta legitima poenitentia post triennium accipere communionem; quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta poenitentia accipere communionem laicam debere.

Wenn sich Jemand die Diakonatsweihe geben ließ und es zeigt sich später, daß er zuvor schon eine Todsünde begangen hatte, so soll er α) wenn er die Sünde selbst bekennt, nach dreijähriger öffentlicher Buße wieder die Communion (d. h. Laiencommunion) empfangen; β) wenn aber ein Anderer seine Sünde aufgedeckt hat, so darf er erst nach fünfjähriger Buße zur Communion zugelassen werden. In dem einen wie in dem andern Falle also bleibt er von seinem Amte beständig abgesetzt. Vgl. can. 2. 9 und 10, der Synode von Nicäa.

Can. LXXVII. *De baptizatis, qui nondum confirmati moriuntur.*

Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero

2) Bei Mansi, T. II. p. 53.

aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit; quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse justus.

Als das Christenthum von den großen Städten aus, wo es sich zuerst festgesetzt hatte, sich auch auf das Land auszubreiten begann, bildeten die neuentstandenen Landgemeinden nur eine Parochie mit der Kathedralkirche der Stadt. Doch wurden theils Priester, theils Landbischöfe, theils blos Diakonen in die Landgemeinden geschickt, um in gewisser Art (unter Beschränkungen) dieselben zu pastoriren. Von solchen Diakonen nun ist auch in diesem Canon die Rede, und ausgesprochen, a) daß zwar die Taufe, die ein solcher ertheilt, noch ergänzt oder vervollständigt werden soll durch die Segnung von Seite des Bischofs (es ist damit wohl die χειροτονία = Firmung gemeint); b) stirbt aber ein vom Diakon Getaufter vor Empfang des bischöflichen Segens, so kann er doch selig werden in Kraft des Glaubens, den er (bei der Taufe) bekannt hat.

Can. LXXVIII. *De fidelibus conjugatis, si cum Judaea vel gentili moechatae (i) fuerint.*

Sie quis fidelis habens uxorem, cum Judaea vel gentili fuerit moechatus, a communione arceatur; quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima poenitentia poterit dominicae sociari communioni.

Schon die Canones 47 u. 69 handeln vom Ehebruch eines Christen, der jetzige aber hat in specie den Fall eines Ehebruches mit einer Jüdin oder Heidin im Auge, und bestimmt, wenn sich der Schuldige nicht selbst angegeben hat, eine fünfjährige Buße. Für den Fall, daß der Ehebrecher seine That reuig selbst eingestanden hat, ist in unserm Canon nur die allgemeine Vorschrift enthalten: arceatur, d. h. er soll ausgeschlossen werden; aber auf wie lange ist nicht gesagt. Nach Analogie von Can. 76 ist aber wohl an drei Jahre zu denken[1]). Auffallend ist jedoch, warum denn für den mit einer Jüdin oder Heidin begangenen Ehebruch nur drei Jahre angesetzt werden, während in Can. 69 ganz allgemein für jeden einmaligen Ehebruch, ohne Einschrän-

1) So vermuthet Mendoza bei Mansi, T. II. p. 388.

kung, fünfjährige Buße anberaumt wird; ferner: warum der wirkliche Ehebruch in Can. 78 geringer taxirt wird, als die doch entschieden minder schuldbare Verfehlung einer Wittwe mit dem Manne, den sie dann heirathet, nach Can. 72.

Can. LXXIX. *De his, qui tabulam ludunt.*

Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit numis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari.

„Wenn ein Gläubiger mit Würfeln, d. i. auf dem Würfelbrett, um Geld spielt" u. s. f.

Die Würfel der Alten hatten auf ihren Platten nicht Augen oder Zahlen, wie die unsrigen, sondern Bilder, auch Götterbilder, und wer das Bild der Venus warf, gewann Alles, wie Augustus bei Sueton sagt (in Augusto, c. 71) quos tollebat universos, qui Venerem jecerat. Aus diesem Grunde schien den alten Christen das Würfelspiel neben einem unsittlichen Charakter (als Hazardspiel) auch einen paganistischen an sich zu tragen[1]).

Can. LXXX. *De libertis.*

Prohibendum, ut liberti, quorum patroni in sæculo fuerint, ad clerum non promoveantur.

Wer einen Sklaven frei ließ, blieb dessen Patronus, und hatte gewisse Rechte und Einflüsse auf ihn. Der Freigelassene blieb in einem Abhängigkeitsverhältniß zu seinem frühern Herrn. Deßhalb sollten solche Freigelassene, deren Patrone Heiden seien (in saeculo) nicht zu Clerikern geweiht werden. Dieser Canon ging ins corp. jur. can. über c. 24 Dist. LIV.

Can. LXXXI. *De foeminarum epistolis.*

Ne foeminae suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant, quae (qui) fideles sunt, vel literas alicujus pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.

Liest man, wie namentlich Mendoza auf Grund mehrer Handschriften gethan hat, qui statt quae, so ist unser Canon leicht ver-

1) Vgl. die dem hl. Cyprian mit Unrecht zugeschriebene Schrift de aleatoribus in der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians, Anhang p. XVIII. sqq.

ständlich. Er hat dann folgende 2 Theile: a) Frauen sollen an keine gläubige Laien (laicis, qui fideles sunt) Briefe schreiben in ihrem eigenen Namen; wohl aber dürfen sie es im Namen ihrer Männer, und b) sie sollen auch von Niemanden Freundschaftsbriefe, die blos auf ihren Namen ausgestellt sind, empfangen. Es kann sich dann dabei nur fragen, ob wir wie Mendoza unter den literis Privatbriefe verstehen sollen, die im Interesse der ehelichen Treue verboten werden wollen, oder ob Aubespine Recht hat, wenn er meint, unser Canon verbiete den Frauen der Bischöfe, an reisende Christen litteras communicatorias auszustellen auf ihren eigenen Namen; und daß sie ebenso wenig solche an sie, statt an ihre Männer, adressirte Briefe annehmen dürfen[1]). Anders, unter Beibehaltung der Lesart quae (statt qui) erklärt Gams unseren Canon, davon ausgehend, daß in Spanien die Frau nie den Namen ihres Mannes annimmt. Er übersetzt: „Die Frauen sollen nicht unter ihrem Namen, ohne den Namen ihrer Männer beizusetzen, an Laien (Frauen), welche gläubig sind, zu schreiben sich herausnehmen, noch auch sollen sie die blos auf ihren Namen geschriebenen Friedensbriefe von irgend Jemand annehmen."

Außer diesen 81 ächten Canonen werden unserer Synode noch einige andere zugeschrieben, z. B. im corpus jur. can. c. 17. Causa XXII. q. 4; ferner c. 21 Dist. II. de consecrat. und c. 15. Causa XXII, p. 5, einzelne davon, wie schon Mendoza l. c. p. 85 und Cardinal Aguirre bemerkten, sichtlich durch Irrthum und Verwechslung, indem dieselben einer synodus Helibernensis oder Hibernensis angehört haben[3]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß während Baronius die Synode von Elvira, weil er sie irrig im Verdachte novatianischer Gesinnung hielt (s. oben S. 151), ziemlich niedrig taxirte, Mendoza und Natalis Alexander als beredte Vertheidiger derselben auftraten[4]).

---

1) Vgl. Mendoza bei Mansi, T. II, p. 391. Aubespine ibid. p. 55

2) Gams, a. a. O. S. 136.

3) Diese weitern Canonen finden sich bei Mansi, T. p. 19. 20. Vgl. auch die beiden Noten daselbst.

4) Mendoza bei Mansi, l. c. T. II. p. 76 sqq. und an vielen angegebenen Stellen seiner Erklärung der einzelnen Canonen. Natalis Alex. hist. eccl. sec. III. T. IV. Diss. XXI. Art. II p. 139 sqq.

§. 14.

Entstehung des donatistischen Schismas und die ersten Synoden wegen desselben im J. 312 und 313.

Mehrere weitere Synoden im Anfange des 4ten Jahrhunderts wurden durch die donatistische Spaltung veranlaßt. Während der diocletianischen Verfolgung war Mensurius Bischof von Carthago gewesen, ein würdiger und besonnener Mann, der auf der einen Seite kräftigen Muth in der Verfolgung verlangte, andererseits aber auch jeden Schritt, durch welchen die Heiden noch mehr gereizt werden konnten, entschieden mißbilligte. Namentlich tadelte er es, daß mehrere Christen zu Carthago sich selbst bei der heidnischen Obrigkeit anzeigten, als besäßen sie biblische Bücher (selbst wenn dem nicht also war), um durch Verweigerung ihrer Herausgabe Martyrruhm zu erlangen. Ebenso wollte er diejenigen nicht als Martyrer geehrt wissen, welche nach einem lasterhaften Wandel, ohne vorausgegangene sichtliche Besserung, sich zum Martyrertode hindrängten [1]). Wie sich aber Mensurius während der Verfolgung selbst benahm, geht aus einem Brief hervor, worin er erzählt: als man die hl. Bücher von ihm gefordert, habe er sie versteckt und nur häretische Schriften in der Kirche zurückgelassen, welche nun von den Verfolgern weggenommen worden seien. Der Proconsul habe zwar in Bälde diese List erfahren, aber doch keinen weitern Schritt gegen ihn thun wollen [2]). — Mehrere Feinde, namentlich Donatus, Bischof von Casä Nigrä in Numidien, entstellten den Vorfall so, als wäre Mensurius ein Traditor [3]) geworden, oder wenn nicht, so habe er doch eine sündhafte Lüge gethan, — und begannen Unruhen in der carthagischen Gemeinde zu erregen [4]). Bis zur unseligen Spaltung steigerten sich diese nach dem Tode des Mensurius. Ein Diakon Felix, von den Heiden verfolgt, hatte sich in das Haus des Bischofs Mensurius geflüchtet, und da dieser ihn nicht herausgab, wurde er nach Rom ge-

1) Augustin. breviculus collationis cum Donatistis, diei III. cap. XIII. n. 25. Opp. T. IX. p. 638 ed. Migne. Dupin in seiner Ausgabe von Optatus Milev. de schismate Donatist. Antverp. 1702 p. 174.

2) Augustin. l. c.

3) Vgl. darüber meine Abhandlung: Abgefallene, in dem Freiburger Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Bd. I. S. 39.

4) Augustin. l. c. c. XII. et XIII.

bracht, um sich wegen dieser Renitenz vor Maxentius, der sich nach dem Rücktritt Diocletians zum Kaiser von Italien und Afrika aufgeworfen hatte, persönlich zu verantworten. Es gelang ihm, freigesprochen zu werden; aber er starb auf der Rückreise, ehe er Carthago wieder erreicht hatte, im J. 311[1]). Auf den erledigten Stuhl hofften jetzt zwei angesehene, aber ehrgeizige Priester von Carthago, Botrus und Celestius, und hielten es in ihrem Interesse für gut, nur die Bischöfe der Nachbarschaft, nicht aber auch die von Numidien zur Wahl und Ordination eines neuen Bischofs einzuladen. Ob dieß ganz in der Ordnung war, ist zweifelhaft. Sofern Numidien eine eigene Kirchenprovinz bildete, die von der Provinz Africa proconsularis, mit der Metropole Carthago, verschieden war, insoferne wäre den numidischen Bischöfen kein Antheil an der Wahl eines Bischofs für Carthago zugestanden. Da jedoch der Metropolit von Carthago zugleich Primas des ganzen lateinischen Afrikas war, und in dieser Beziehung auch Numidien zu seinem Bezirke gehörte[2]), so konnten auch die numidischen Bischöfe Antheil an der Bestellung eines carthagischen Bischofs verlangen. Wenn aber die Donatisten später geltend machen wollten, der Primas von Carthago müsse von dem, ihm im Range nächsten Metropoliten (primae sedis episcopus, auch senex genannt) geweiht werden, also im vorliegenden Falle der neue Bischof von Carthago von dem Bischof Secundus von Tigisis, dem damaligen Metropoliten von Numidien[3]), so war dieß offenbar unrichtig, und mit Recht wendete ihnen Augustin im Namen des ganzen afrikanischen Episcopats auf dem Colloquium zu Carthago im J. 411 ein, daß auch der Bischof von Rom nicht von dem nächsten Primas, sondern von dem Bischofe von Ostia consecrirt werde[4]). Bei der Wahl, die nunmehr zu Carthago statthatte, fanden sich die beiden oben genannten Priester getäuscht, denn nicht sie, sondern Cäcilian, welcher unter Mensurius Archi-

1) Optat. de schism. Donat. Lib. I. p. 17.

2) Vgl. unten Can. 1 u. 4 des Concils von Hippo im J. 393, und c. 7 des Concils von Carthago vom 28. Aug. 397, und unsere Bemerkungen dazu. Ueber die kirchliche Eintheilung und hierarchischen Verhältnisse in Afrika, vgl. Wiltsch, kirchl. Geographie und Statistik, Bd. I S. 130. Marca, de Primatibus p. 10 f. u. p. 63 sq. edit. Francof. 1708 u. Noris, Diss. de Synodo Vta, ed. Ballerini, T. I. p. 743 sq. u. p. 755 u. T. IV. p. 1027 sq.

3) Vgl. die Anmerkung zu Can. 58 der Synode von Elvira S. 182 f.

4) Augustin. l. c. c. XVI n. 29.

diakon gewesen war, wurde vom ganzen Volke zum Bischof gewählt und sogleich vom Bischof Felix von Aptunga, einem Suffragan von Carthago, consecrirt[1]). Kaum war dieß geschehen, so vereinigten sich einige Priester und Laien von Carthago zum Sturze des neuen Bischofs. Als Mensurius vor den Usurpator Maxentius nach Rom vorgefordert worden war, hatte er die Kostbarkeiten seiner Kirche einigen Gemeindeältesten (Laien) zur Aufbewahrung übergeben, einer frommen Frau aber ein Verzeichniß davon mit der Weisung eingehändigt: „wenn er nicht mehr zurückkomme, solle sie dieß seinem Nachfolger übergeben". Die Frau that, was ihr befohlen, und als jetzt der neue Bischof Cäcilian das Eigenthum der Kirche von jenen Männern zurückforderte, ergrimmten sie über ihn. Sie hatten gehofft, Niemand wisse um das Hinterlegte und sie könnten in dessen Besitz verbleiben. Außer diesen Laien traten auch die zwei bereits genannten Priester gegen Cäcilian auf; die Seele der Opposition aber war eine sehr reiche und im Rufe großer Frömmigkeit stehende Matrone, Lucilla, die von Cäcilian aufs Tiefste gekränkt zu sein glaubte. Sie hatte die Gewohnheit gehabt, vor dem Empfange der hl. Communion jedesmal zuvor die Gebeine eines von der Kirche nicht einmal anerkannten Martyrers zu küssen. Cäcilian hatte ihr, als er noch Diakon war, diese unpassende Reliquienverehrung verwiesen, und der pharisäische Stolz des Weibes konnte ihm dieß nicht verzeihen[2]).

Wie die Sachen in Carthago also standen, schickte Secundus von Tigisis, als episcopus primae sedis von Numidien, eine Commission dahin ab und diese bestellte einen Interventor[3]), angeblich um die Parteien zu versöhnen[4]). Diese Commission war jedoch von Anfang an parteiisch, trat in keine Verbindung mit Cäcilian und der Gemeinde, sondern nahm sogleich ihre Wohnung bei Lucilla[5]), und der Plan zum Sturze Cäcilians wurde berathen. Die Unzufriedenen baten nunmehr, wie Optatus sagt, die Bischöfe Numidiens, nach Carthago zu kommen, um über Cäcilian und seine Wahl und Weihe zu richten, und in der That erschien alsbald Secundus von Tigisis mit seinen Suffraganen.

1) Optatus, l. c. p. 17 sq.
2) Optatus, l. c. p. 16—18.
3) Vgl. die 6te carthag. Synode v. J. 401 can. 9.
4) Augustin. Epist. 44. c. 4. n. 8. T. II. p. 177 ed. Migne.
5) Augustin. sermo 46. c. 15. n. 39. T. V. p. 293 ed. Migne.

Sie nahmen ungescheut ihre Wohnung bei den erklärten Gegnern Cäcilians, wiesen dagegen allen Antheil an der Versammlung oder Synode zurück, welche Cäcilian nach gebräuchlicher Ordnung veranstalten wollte, um die Numidier zu hören; hielten vielmehr, 70 an der Zahl, ein eigenes Conciliabulum in einem carthagischen Privathause im J. 312 und luden den Cäcilian dahin vor Gericht. Er erschien nicht, sondern erwiederte: „wenn man etwas gegen ihn habe, so solle der Ankläger offen hervortreten und seine Sache beweisen." Dieß geschah nicht [1]), und überhaupt wurde gegen die Person Cäcilians selbst nichts Anderes eingewendet, als daß er früher in seinem Amte als Archidiakon verboten habe, die Martyrer im Gefängnisse zu besuchen und ihnen Speisen zu bringen [2]). Ohne Zweifel, meint Dupin (l. c. p. II), hatte Cäcilian nichts Anderes gethan, als daß er, wie auch der hl. Cyprian rieth, die Gläubigen nicht schaarenweise zu den Gefängnissen der Martyrer hinlaufen ließ, um die Heiden nicht zu neuen Gewaltthaten zu reizen. So sehr er übrigens hierin Recht hatte, so muß er doch in der Durchführung dieser Maxime hart und gewaltthätig verfahren sein, wenn auch nur der zehnte Theil von Dem wahr ist, was ein anonymer Donatist über ihn klagt [3]). Er habe, sagt er z. B., nicht einmal den Eltern gestattet, ihre gefangenen Söhne und Töchter zu besuchen, habe Speisen, die man den Martyrern bringen wollte, weggenommen und den Hunden gegeben u. s. w. — Mehr Gewicht legten die Gegner darauf: Cäcilians Weihe sei ungültig, weil sein Consecrator, Felix von Aptunga, in der diocletianischen Verfolgung ein Traditor geworden sei. Es war nämlich noch nicht durch ein Concil die bestimmte Entscheidung gegeben, daß die Sakramente, auch von schweren Sündern gespendet, doch gültig seien. Darum erwiederte Cäcilian in einer Art Condescendenz gegen seine Feinde: „wenn sie glaubten, Felix habe ihn nicht gültig geweiht, so möchten sie jetzt selbst die Ordination an ihm vornehmen" [4]). Von den numidischen Bischöfen aber war es doppelt ungerecht, daß sie gegen Felix von Aptunga in

1) Optatus, l. c. p. 18.

2) Augustin. brevic. collat. diei III. c. 14, n. 26; auch in der Dupin'schen Ausgabe des Optatus, l. c. p. 176.

3) In Dupin's Ausgabe des Optatus, l. c. p. 156.

4) Optatus, l. c. p. 18 und Augustin, brevic. collat. diei III. c. XVI. n. 29.

solcher Weise auftraten. Für's Erste war die Anklage völlig falsch, wie eine spätere gerichtliche Untersuchung im J. 314 zeigte. Der römische Beamte, welcher in Aptunga die hl. Schriften ehemals eingesammelt hatte, bezeugte die Unschuld des Felix; ein gewisser Ingentius aber, der aus Privathaß eine falsche Urkunde zu Ungunsten des Felix unterschoben, gestand sein Vergehen [1]). Aber auch abgesehen hievon hatten Secundus und seine Freunde am wenigsten Recht, den Felix als Traditor anzugreifen, da sie fast sämmtlich, auch den Secundus nicht ausgenommen, selbst Traditoren waren, wie sich auf der Synode von Cirta (s. oben S. 145 f.) herausgestellt hatte, wo sie sich gegenseitig ihre Vergehen vorwarfen und — verziehen. Ueberdieß hatten sie auf der genannten Synode einen überwiesenen Traditor, Silvanus, sogar unerachtet der Protestation der angeseheneren Bürger, zum Bischof von Cirta gewählt [2]). Ohne sich hiedurch stören zu lassen und ohne Bedenken über die Rechtmäßigkeit ihres Benehmens, erklärten die Numidier auf ihrer Synode den Cäcilian, weil ungültig geweiht, für abgesetzt, und wählten an seiner Statt einen Hausfreund der Lucilla, den Lektor Majorinus, zum Bischof von Carthago. Lucilla hatte dieß durch Geld durchgesetzt, und jeden numidischen Bischof durch 400 Folles gewonnen [3]).

Nachdem dieß geschehen, erließ die Aftersynode ein Schreiben an alle afrikanischen Kirchen, worin sie das Geschehene meldete und Alle aufforderte, mit Cäcilian keine kirchliche Gemeinschaft zu pflegen. Die Folge war, daß, weil Carthago gewissermaßen Patriarchalstuhl von Afrika war, nun auch alle Provinzen Afrikas in diese Streitigkeiten mit hineingezogen wurden, und sich fast in allen Städten zwei Parteien bildeten und in vielen zwei Bischöfe, ein cäcilianischer und ein majorinischer, auftraten. Das unglückliche Schisma war damit gesetzt. Da jedoch Majorinus von Andern nur vorgeschoben war, so benannte man das Schisma, zumal er in Bälde starb, nicht nach ihm, sondern nach

---

1) Gesta purgationis Felicis Ep. Aptung. in der Dupin'schen Ausgabe des Optatus, l. c. p. 162 sqq.

2) Optat. ed. Dupin, l. c. p. III. p. 14, 15 und p. 175.

3) Optatus, l. c. p. 19. Not. 39. und p. 175. Follis ist eigentlich ein Ball oder Beutel, dann eine Münze, deren der hl. Augustin öfter erwähnt, s. Du Cange, Glossar. s. h. v. Bekanntlich wird bei den Türken auch jetzt noch nach Beuteln gerechnet.

dem viel einflußreichern Donatus von Casä Nigrä, und einem zweiten Donatus, dem Großen, welcher Majorin's Nachfolger als schismatischer Bischof von Cart ago wurde. Außer Afrika übrigens wurde überall Cäcilian als rechtmäßiger Bischof erachtet und mit epistolis communicatoriis beehrt [1]). Auch Constantin d. Gr., welcher während dieß vorging den Maxentius am Pons Milvius besiegt hatte, anerkannte den Cäcilian, schrieb selbst an ihn, überschickte ihm eine große Summe Geldes zur Austheilung an seine Priester, und fügte bei: „er höre, daß einige unruhige Köpfe die Kirche zu verwirren suchen; er habe aber bereits seinen Beamten deßhalb Auftrag gegeben, und Cäcilian möge sich nur an sie wenden, damit jene Menschen bestraft würden" [2]). In einem andern Schreiben, an den Proconsul Anulinus von Afrika, gewährt er den Clerikern der katholischen Kirche zu Carthago, „deren Vorsteher Cäcilian sei", Immunität von allen öffentlichen Leistungen [3]).

Bald darauf übergaben auch die Gegner Cäcilians, denen sich bereits viel Volk angeschlossen, dem Statthalter von Afrika zwei Schriften mit der Bitte, sie an den Kaiser zu schicken. Anulinus that dieß [4]). — Den Inhalt der ersten Schrift bezeichnet schon ihr von Augustin (Epist. 88) mitgetheilter Titel: libellus ecclesiae catholicae (d. i. der donatistischen) criminum Caeciliani; die zweite aber enthielt die Bitte, da die Bischöfe von Afrika in Parteien getheilt seien, so möge der Kaiser Richter aus Gallien ernennen, zur Entscheidung, ob sie (die Donatisten) oder Cäcilian Recht hätten [5]). Letzteres Schreiben, aufbewahrt bei Optatus (l. c. p. 22) ist unterzeichnet von Lucian, Dignus, Nasutius, Capito, Fidentius et caeteris episcopis partis Donati. Dupin zeigt jedoch (in seiner Note zu dieser Stelle) aus Citationen dieses Briefs bei Augustin, daß in dem Original „partis *Majorini*" gestanden habe, was Optatus nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit in *Donati* umgewandelt haben werde.

1) Optat. l. c. p. 20. und p. IV.

2) Bei Euseb. hist. eccl. X. 6.

3) Euseb. hist. eccl. lib. X. c. 7; auch in der Dupin'schen Ausg. des Optat. p. 177 sq.

4) Sein betreffender Brief an den Kaiser ist abgedruckt bei Mansi, l. c. T. II. p. 438, vollständiger in der Ep. 88 Augustins.

5) Ueber dieß Verlangen vgl. Dr. München (Domprobst in Cöln): „über das erste Concil von Arles" in der Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol. Heft 9. S. 88 f.

Nach dem Geschehenen konnte es nicht fehlen, daß den Donatisten der Vorwurf gemacht wurde, sie hätten zuerst in rein kirchlicher Sache den weltlichen Arm aufgerufen, und Kaiser Constantin selbst, der eben in Gallien war, stand nicht an, in einem Briefe an Papst Melchiades (Miltiades) unverholen sein Mißfallen über sie auszusprechen [1]). Um jedoch den Frieden in Afrika herzustellen, bestellte Constantin drei gallische Bischöfe, den Maternus von Cöln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, und befahl ihnen, in Verbindung mit dem Papst und 15 andern italienischen Bischöfen

eine Synode in Rom im J. 313

zu halten [2]). Auch Cäcilian wurde beauftragt, mit 10 Bischöfen seiner Obedienz bei der Synode zu erscheinen. Ebenso viele Bischöfe mußten seine Gegner schicken, und an ihrer Spitze stand Donatus von Casä Nigrä. Die Verhandlungen begannen im Palaste der Kaiserin Fausta im Lateran am 2. Oktober 313, und dauerten drei Tage. Am ersten Tage sollten Donatus und seine Freunde ihre Anklage gegen Cäcilian beweisen, aber sie konnten weder Zeugen noch Urkunden aufbringen; selbst diejenigen, welche Donatus zur Zeugschaft mitgebracht hatte, erklärten, nichts Schlimmes gegen Cäcilian zu wissen, und wurden darum von Donatus gar nicht vorgeführt. Dagegen wurde Letzterer überwiesen, daß er schon früher, während Cäcilian nach Diakon war, Spaltungen in Carthago verursacht, daß er Getaufte wieder getauft, und gefallenen Bischöfen der kirchlichen Ordnung zuwider die Hände aufgelegt habe (zur Wiederbestätigung in ihrem Amte). Am zweiten Tage überreichten die Donatisten eine neue Klagschrift gegen Cäcilian: aber auch dießmal konnte keine Schuld desselben nachgewiesen werden. Eine bereits begonnene Untersuchung über die Aftersynode von Carthago (vom J. 312), welche den Cäcilian abgesetzt hatte, wurde als zu weit führend wieder abgebrochen. — Da Donat auch am dritten Tage keine Zeugen beibringen konnte, wurde Cäcilian für unschuldig erklärt, Donatus dagegen auf sein eigenes Geständniß hin verurtheilt. Gegen die übrigen

1) Sein Brief findet sich bei Euseb. hist. eccl. lib. X. c. 5. Daß Constantin nicht die Absicht gehabt, sich in die innern Angelegenheiten der Kirche zu mischen, zeigt Dr. München (l. c. p. 90 sq.) aus diesem Briefe und dem ganzen Benehmen des Kaisers.

2) Siehe seinen oben citirten Brief.

Bischöfe seiner Partei wurde kein Urtheil ausgesprochen, vielmehr erklärt: wenn sie zur Einheit der Kirche zurückkehren wollen, sollten sie in ihren Würden verbleiben, so daß in jeder Stadt, wo ein cäcilianischer und ein donatistischer Bischof gewesen sei, der Aeltere (der Weihe nach) die Gemeinde behalte, der Andere aber einer andern Gemeinde vorgesetzt werden solle. Dieser Beschluß der Synode wurde von ihrem Präsidenten, dem Bischof von Rom, verkündet und dem Kaiser mitgetheilt[1]).

Nach Beendigung dieser Synode durfte Anfangs weder Donatus noch Cäcilian in sein Bisthum zurückkehren, vielmehr wurde Letzterer einstweilen in Brescia zurückbehalten. Einige Zeit später erhielt jedoch Donatus die Erlaubniß, wohl nach Afrika, aber nicht nach Carthago zu gehen. Dagegen wurden um diese Zeit, sei es vom Papst oder noch von der römischen Synode, zwei Bischöfe, Eunomius und Olympius, nach Afrika gesandt, um dort zu erklären: jene Partei sei die katholische, für welche sich die 19 zu Rom versammelt gewesenen Bischöfe ausgesprochen hätten. Sie hatten also den Beschluß der genannten Synode zu verkündigen, und darum glauben wir, ihre Mission, deren Datum zweifelhaft ist, mit Dupin in die nächste Folgezeit nach der römischen Synode verlegen zu müssen. In Carthago traten diese beiden Bischöfe mit den Clerikern Cäcilians in Kirchengemeinschaft; die Donatisten aber wollten sie an Vollziehung ihres Auftrags hindern, und als Donatus jetzt selbst wieder nach Carthago ging, kehrte auch Cäcilian zu seiner Heerde zurück[2]).

Nicht lange, so entstanden in Afrika neue Unruhen und die Donatisten brachten abermals Klagen über Cäcilian an den Kaiser. Dieser verwies sie Anfangs, über ihr Benehmen entrüstet, einfach auf die Entscheidung der römischen Synode[3]); als sie aber hiegegen mit der Behauptung protestirten, sie seien in Rom nicht vollständig gehört worden, beschloß Constantin: erstens gründlich untersuchen zu lassen, ob Felix von Aptunga wirklich ein Traditor sei oder nicht, zweitens aber die ganze Streitfrage durch ein großes, aus Bischöfen aller Gegenden

1) Optat. l. c. p. 22—24. Augustin. Ep. 43 und breviculus collat. Carthag. diei III. c. XII sqq. und Libell. Synod. bei Mansi, T. II. p. 436. bei Harduin, T. V. p. 1499.

2) Optat. l. c. p. 25 und p. VI.

3) Siehe die Dupin'sche Ausgabe des Optatus, p. 181.

bestehendes Concil definitiv entscheiden zu lassen, und berief darum die Bischöfe seines Reiches bis zum 1. August 314 zur

§. 15.

Synode zu Arles in Gallien[1]).

Auch Cäcilian mit einigen Freunden, sowie Abgeordnete der Gegenpartei, wurden vorgeladen und den kaiserlichen Beamten Befehl gegeben, für die Reise dieser Prälaten zu sorgen. Mehrere Bischöfe, wie den von Syrakus, lud Constantin durch besondere Schreiben ein[2]). — Dürften wir einigen Nachrichten trauen, so wären in Arles nicht weniger als 600 Bischöfe zusammengekommen[3]). Baronius bestimmte die Zahl derselben auf 200, auf eine falsche Leseart bei Augustin sich stützend; Dupin dagegen meint, da sowohl die Ueberschrift eines Briefes unserer Synode an Papst Silvester[4]) als auch das andere in verschiedenen Handschriften vorhandene Personenverzeichniß[5]) nicht mehr als 33 Bischöfe aufzähle, so seien ihrer auch nicht mehr zu Arles anwesend gewesen; aber auch bei dieser verhältnißmäßig kleinen Zahl könne gesagt werden, alle Provinzen des constantinischen Reiches seien vertreten gewesen. Außer diesen 33 Bischöfen nennt uns das berührte Personenverzeichniß noch eine ziemliche Anzahl von Priestern und Diakonen, welche theils als Begleiter ihrer Bischöfe anwesend waren, theils die Stelle abwesender Bischöfe als deren Bevollmächtigte vertraten. So war namentlich Papst Silvester durch zwei Priester Claudianus und

1) Euseb. hist. eccl. X. 5. Mansi, I, c. T. II. p. 463—468. Die beste neuere Arbeit über das Concil von Arles ist die bereits angeführte Abhandlung von Dr. München in der Bonner Zeitschr. Heft 9. S. 78 ff. Heft 26. S. 49 ff. Heft 27. S. 42 ff.

2) Euseb. hist. eccl. X. 5. p. 391. ed. Mogunt. Mansi, T. II. p. 463 sqq. Harduin, T. I. p. 259 sqq. und Dupin's Ausgabe des Optatus, l. c. p. 181 sqq.

3) Mansi, T. II. p. 469. Nota a. und p. 473. Not. z.

4) Bei Mansi, T. II. p. 469. Harduin, T. I. p. 261.

5) Bei Mansi. T. II. p. 476. Harduin, T. I. p. 266. Es ist übrigens nicht außer Acht zu lassen, daß dieses Personenverzeichniß mit dem in der Ueberschrift der Synodalepistel gegebenen nicht ganz harmonirt, daß insbesondere unter den 33 Namen der letztern manche vorkommen, welche in dem andern Verzeichniß nur als stellvertretende Priester aufgeführt sind. Ueber dieses Personenverzeichniß, das von Quesnel u. A. fälschlich für ein Exemplar der Synodalunterschrift gehalten wird, vgl. Ballerin. in ihrer Ausg. der Werke Leo's d. Gr. T. II. p. 1018 sq. und ibid. p. 851.

Vitus und die zwei Diakonen Eugenius und Cyriacus repräsentirt[1]); den Vorsitz aber scheint Marinus von Arles, einer der drei früher bestellten judices ex Gallia geführt zu haben; wenigstens steht sein Name in dem Schreiben unserer Synode oben an[2]). Außer ihm werden genannt Agröcius von Trier, Theodor von Aquileja, Proterius von Capua, Vocius von Lyon, Cäcilian von Carthago, Reticius von Autun (einer der früheren judices ex Gallia), Ambitausus (Imbetausius) von Rheims, Merokles von Mailand, Adelfius von London, Maternus von Cöln, Liberius von Emerita in Spanien u. A. Letzterer war auch schon auf der Synode von Elvira anwesend gewesen.

Man sieht sonach, daß ein großer Theil des christlichen Abendlandes in Arles repräsentirt war, wie denn Kaiser Constantin selbst sagt, er habe „sehr viele Bischöfe aus verschiedenen und fast zahllosen Gegenden nach Arles berufen“ [3]). Wir sind darum völlig berechtigt, unsere Synode für eine abendländische Generalsynode (des römischen Patriarchats) zu erklären [4]); als ökumenisches Concil dagegen kann sie schon aus dem Grunde nicht gelten, weil die übrigen Patriarchate dabei nicht betheiligt, wohl auch nicht dazu eingeladen waren, zumal das Morgenland, wie Augustin sagt [5]), von der donatistischen Angelegenheit gar wenig Notiz nahm. Aber hat nicht Augustin selbst unsere Synode für ökumenisch erklärt? Um diese Frage bejahen zu können, berief man sich vielfach auf das 2te Buch seiner Schrift de baptismo contra Donatistas cap. IX. n. 14, wo er sagt: „die Frage wegen der Wiedertaufe sei in einem plenarium concilium, in einem concilium universae ecclesiae zu Ungunsten Cyprians entschieden worden [6]). Allein es ist zweifelhaft, ob Augustin hier die Synode von Arles oder nicht vielmehr die von Nicäa im Auge gehabt habe, und Pagi entschied sich für letztere [7]). Dagegen ist nicht zu leugnen, daß Augustin in seinem 43ten Briefe cap. VII. n. 19 von der Synode von Arles spricht, und sie ein plenarium ecclesiae universae concilium nennt [8]). Allein

1) Vgl. das Personenverzeichniß.
2) Bei Mansi. l. c. p. 469. Harduin, T. I. p. 261.
3) Euseb. hist. eccl. X. 5.
4) Vgl. Pagi, crit. ad ann. 314 n. 21.
5) Contra Crescon. lib. IV. c. 25. Pagi, crit. ad ann. 314. n. 17.
6) Opera, T. VIII. p. 135. ed. Migne.
7) Pagi, Crit. ad ann. 314. n. 18.
8) Opera, T. II. p. 169. ed. Migne.

es ist nicht zu vergessen, daß der Ausdruck concilium plenarium oder universale nicht selten von Nationalconcilien gebraucht wird [1]), und daß Augustin in unserer Stelle wohl die ecclesia universa *occidentalis*, nicht aber die universalis im vollsten Sinne im Auge gehabt haben möge.

Die Verhandlungen der Synode von Arles wurden am 1. Aug. 314 eröffnet; Cäcilian und seine Ankläger waren dabei anwesend, aber letztere konnten auch jetzt nichts wider ihn beweisen. Leider sind die ausführlicheren Akten dieser Synode verloren gegangen, und nur aus dem ersten Briefe derselben an Papst Silvester können wir entnehmen, daß die Ankläger wegen ihrer Frechheit theils verurtheilt, theils zurückgewiesen worden seien (aut damnati sunt aut repulsi). Darin liegt, daß Cäcilian freigesprochen wurde, und es erhellt dieß auch aus dem weiteren Verlauf des Donatistenstreites. Tiefer unten in ihrem Schreiben an den Papst fügt die Synode bei: „sie hätte sehr gewünscht, daß er (Silvester) selbst hätte anwesend sein können, das Urtheil über jene Ankläger wäre dann sicher strenger ausgefallen" [2]). Ohne Zweifel verstand die Synode unter der angedeuteten von ihr eingehaltenen Milde die günstigen Bedingungen, welche den donatistischen Bischöfen und Priestern, für den Fall ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche, auch in Arles gemacht worden zu sein scheinen. Das Schreiben der Synode enthält zwar darüber keine nähere Andeutung, aber in dem Religionsgespräch mit den Donatisten (im J. 411) wurde ein Schreiben der afrikanischen Bischöfe [3]) vorgelesen, des Inhalts, „man habe den Donatisten von Anfang an (ab ipsius separationis exordio) zugestanden, wenn ein donatistischer Bischof sich wieder mit der Kirche vereinige, so solle er fortan mit dem andern (katholischen) Bischof in der bischöflichen Jurisdiktion abwechseln: sterbe Einer von beiden, so solle ohne Weiteres der Andere der alleinige Nachfolger sein; im Falle aber eine Gemeinde nicht zwei Bischöfe haben wolle, sollen beide resigniren und ein neuer gewählt werden". Aus den Worten: „man habe dieß den

---

1) Vgl. Pagi, l. c. n. 19 und meine Abhandlung über das Concil von Sardika, in der Tübing. Quartalsch. 1852. S. 406. Vgl. auch oben S. 4.

2) Mansi, T. II. p. 469. Harduin, T. I. p. 262.

3) Es ist die Ep. 128 unter den Augustin'schen, T. II. p. 489 ed. Migne. Vgl. Brevic. collat. diei I. c. V. p. 615. T. IX. ed. Migne und die Dupin'sche Ausg. des Optat. p. 250.

Donatisten schon von Anfang an zugestanden", schloß Tillemont [1]) es müsse dieß auf der Synode von Arles geschehen sein, denn auf der zu Rom waren, wie wir sahen (s. oben S. 200) andere Ausgleichungsvorschläge gemacht worden. — Was die Synode von Arles noch näherhin in der donatistischen Angelegenheit beschlossen hat, ist unbekannt; von ihren 22 Canonen aber sind sicherlich zwei, vielleicht drei (Nr. 13, 14 und 8) mit Beziehung auf diesen Gegenstand gegeben worden, wie die Betrachtung dieser Canonen im Einzelnen zeigen wird.

Die Synode von Arles wollte sich jedoch, wie sie in ihrem Synodalschreiben selbst sagt, mit Behandlung der donatistischen Sache nicht allein begnügen, sondern auch noch in anderen Punkten den Bedürfnissen der Kirche zu Hülfe kommen, namentlich wollte sie den Streit über die Osterfeier beilegen, die Ketzertauffrage entscheiden und verschiedene Disciplinarvorschriften aufstellen. Sie war dabei überzeugt, vom hl. Geiste geleitet zu sein, und bediente sich darum der Formel: placuit ergo, praesente spiritu sancto et angelis ejus, den Papst aber bat sie, weil er majoris dioeceseos gubernacula inne habe [2]), ihre Beschlüsse allgemein zu verkündigen [3]). An ihn adressirte sie sofort auch die complete Zusammenstellung ihrer 22 Canones, während sie in dem obenerwähnten Schreiben nur einen kurzen Auszug aus denselben gegeben hatte, und man kann darum mit den Brüdern Ballerini behaupten [4]), unsere Synode habe zwei Schreiben an den Papst gerichtet, von denen das erste, oben S. 203 besprochen, mit Angabe der anwesenden Bischöfe beginnend, sich hauptsächlich über die donatistische Sache aussprach und von den übrigen Beschlüssen nur eine kurze Uebersicht gab [5]), während das andere sämmtliche Beschlüsse wörtlich, aber nur diese mittheilt, und nur in den Eingangsworten und in can. 1 an den Papst sich wendet. Den besten Text dieses zweiten Synodalschreibens und damit der arelatensischen Canones gaben die Mauriner in ihrem im J. 1789

1) Mémoires etc. T. VI. in der Abhandlung les Donatistes, Art. XXI. p. 21. ed. Bruxell. 1732.

2) So ist statt des gewöhnlichen und unverständlichen majores dioeceses zu lesen, vgl. Dr. Nolte in der Tübg. theol. Q. Sch. 1867 S. 54.

3) Bei Mansi, T. II. p. 469. Harduin, T. I. p. 261 sq.

4) In ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. II. p. 1019.

5) Ueber den Text dieses ersten Synodalschreibens s. Dr. Nolte a. a. O. S. 51 ff.

erschienenen ersten Bande der Collectio conciliorum Galliae, wovon leider keine Fortsetzung erschienen ist [1]) Diesen Text nehmen auch wir auf:

Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel coetus episcoporum, qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi. Quid decrevimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

Can. I. *Ut uno die et tempore pascha celebretur.*

Primo loco de observatione paschae domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem literas ad omnes tu dirigas.

Das Concil von Arles wollte die römische Osterberechnung zur allgemein herrschenden machen und wie jede andere, so auch die alexandrinische (vorausgesetzt, daß die Differenz zwischen dieser und der römischen den Bischöfen bekannt war) dadurch verdrängen. Das Nähere und Ausführlichere über den ganzen Paschastreit haben wir oben S. 87 ff. mitgetheilt und wird davon weiter unten in der Geschichte des nicänischen Concils wieder die Rede sein.

Can. II. *Ut ubi quisque ordinatur ibi permaneat.*

De his, qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.

Eine ähnliche Bestimmung enthält auch can. 21, nur mit dem Unterschiede, daß der erstere von den niedern Kirchendienern (ministris), der letztere dagegen von den Priestern und Diakonen redet, und beide drücken die Ansicht der alten Kirche aus, wornach der Cleriker einer Kirche nicht zu einer andern übergehen soll. Das gleiche Verbot finden wir schon in den apostol. Canonen Nr. 14 und 15 (13 und 14) sowie auch im 15ten nicänischen Canon, s. unten; und es kann sich nur fragen, ob unser Canon nur das Wandern aus einem Bisthum in das andere verbiete, oder ob er nicht einmal erlaube, daß innerhalb des gleichen Bisthums ein Cleriker von einer Kirche zu einer andern über-

1) Abgedruckt auch bei Bruns, Bibliotheca ecclesiastica, Vol. I. P. II. p. 107. — Der Text, wie ihn die älteren, weniger accuraten Conciliensammlungen geben, findet sich bei Mansi, T. II. p. 471 sqq. Harduin, T. I. p. 263 sqq.

gehe. Dr. München hat unseren Canon im letzteren Sinne verstanden [1]), und sich darauf berufen, daß, wie schon can. 77 der Synode von Elvira zeige, die einzelnen Kirchen einer und derselben Diöcese eigene Cleriker hatten (vgl. oben S. 189). Uebrigens versteht sich von selbst, daß das Verbot, in der gleichen Diöcese die Kirchen zu wechseln, nothwendig den weitern Punkt, man dürfe nicht von einem Bisthum in das andere übersiedeln, in sich schloß.

Can. III. *Ut qui in pace arma projiciunt excommunicentur.*

De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.

Dieser Canon hat nicht weniger als viererlei Auslegungen erfahren. Ivo von Chartres hat statt in pace gelesen in proelio, und auch ein alter Codex, welchen Surius verglich, las in bello. Hienach ergab sich die Deutung: „wer im Krieg die Waffen wegwirft, wird excommunicirt", — Eine zweite Erklärung versuchte Sirmond, davon ausgehend, daß arma projicere nicht identisch sei mit arma abjicere, sondern = arma in alium conjicere [2]). Nach seiner Meinung verbietet also unser Canon jeglichen Waffengebrauch außerhalb des Krieges. — Diese Erklärungsweise bildete Dr. München noch weiter aus, indem er das arma projicere in pace auf die blutigen Gladiatorenspiele bezieht, und unseren Canon als ein Verbot derselben betrachtet. Auch Constantin d. Gr. habe ja am 1. Oktober 325 die Gladiatorenspiele mit theilweise ähnlichen Worten verboten: cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent, quapropter omnino gladiatores esse prohibemus. Außerdem seien auch die beiden folgenden Canonen gegen die den alten Christen so verhaßten Spectacula gerichtet, und diese Zusammenstellung berechtige, auch unseren Canon auf Spectacula zu beziehen [3]). — Eine vierte Deutung versuchte Aubespine. Weil nämlich, meint er, unter den heidnischen Kaisern viele Christen religiöse Bedenken gegen den Kriegsdienst hatten und sich geradezu weigerten, Kriegsdienste zu leisten, oder auch desertirten, so habe unsere Synode wegen der durch Constantin eingetretenen Aenderung die Verpflichtung des Christen

1) In seiner bereits citirten Abhandlung in der Bonner Zeitschrift Heft 26. S. 61 ff.

2) Bei Mansi, T. II. p. 481 sq.

3) Dr. München in der angeführten Abhandlung S. 74 ff.

zum Kriegsdienst ausgesprochen und zwar darum: weil jetzt die Kirche Frieden habe (in pace) unter einem christenfreundlichen Fürsten, so dürfe man dem Kriegsdienst unter einem solchen Fürsten nicht mehr ausweichen [1]). — Dieser Erklärung schlossen sich unter Andern Remi Ceillier [2]), Herbst [3]), das Dictionnaire des Conciles von Abbé Migne (T. I. p. 199) und Andere an, und sie empfiehlt sich wohl auch am besten durch ihre Einfachheit [4]).

Can. IV. *Ut aurigae, dum agitant, excommunicentur.*

De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant a communione separari.

Die agitatores sind die Pferde- und Wagenlenker bei den Wettrennen, identisch mit den aurigae in can. 62 des Concils von Elvira. Verboten werden also die Wettrennen, die man im Circus zu halten pflegte.

Can. V. *Ut theatrici, quandiu agunt, excommunicentur.*

De theatricis, et ipsos placuit quamdiu agunt a communione separari.

Ueber den Abscheu der alten Christen gegen alle scenischen und mimischen Produktionen handelte ich ausführlicher in der Quartalschrift 1841. S. 396 ff. und in den Beiträgen zur Kirchengeschichte, Bd. I, S. 28 ff.

Can. VI. *Ut in infirmitate conversi manus impositionem accipiant.*

De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi.

Ganz gleichen Inhalt hat der 39te Canon von Elvira und wir haben dort schon (s. oben S. 172 f.) gezeigt, daß unter manum imponere von den Einen eine Ceremonie zur bloßen Aufnahme in das Katechumenat (ohne Taufe), von Andern aber die Ertheilung der hl. Firmung verstanden werde.

---

1) S. die Noten Aubespine's bei Mansi, T. II. p. 492.
2) Remi Ceillier, histoire des auteurs sacrés, T. III. p. 705.
3) In der Tübinger Quartalschrift, 1821. S. 666.
4) Vgl. Kraus, im theol. Literaturblatt v. Reusch, 1866 Nr. 19.

Can. VII. *De fidelibus, qui praesides fiunt vel rem publicam agere volunt.*

De praesidibus, qui fideles ad praesidatum prosiliunt, placuit, ut cum promoti fuerint, literas accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis agatur, et cum coeperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. Similiter et de his, qui rempublicam agere volunt.

Wie der vorige, so nimmt auch dieser Canon auf eine einschlägige Verordnung der Synode von Elvira Rücksicht. Dort war in can. 56 festgestellt worden, daß ein Christ, wenn er ein öffentliches Amt übernehme, auf die Dauer seiner Funktionen sich der Kirche zu enthalten habe, und zwar deßhalb, weil die öffentlichen Aemter stets in Berührung mit dem Heidenthum brachten (vgl. oben S. 181 f.) Seit dem Concil von Elvira hatte sich jedoch eine wesentliche Aenderung begeben; Constantin selbst war gläubig geworden und hatte der Kirche volle Freiheit gewährt. Waren schon früher viele öffentlichen Aemter den Christen anvertraut [1]), so geschah dieß von jetzt an in noch viel größerer Anzahl. Es mußte und konnte darum jetzt, unter einem christlichen Kaiser und unter veränderten Umständen, die alte Strenge gemildert werden, und unser Canon modificirt gerade in dieser Beziehung die Verordnung von Elvira. Wenn ein Christ, sagt er, Präses, d. i. Statthalter wird, so braucht er sich nicht mehr wie früher, des Kirchenbesuchs zu enthalten, im Gegentheil erhält er Empfehlungsschreiben an den Bischof jener Gegend, wo er als Präses angestellt wird (die Statthalter wurden nämlich regelmäßig nicht in ihrer Heimath angestellt, im Interesse der Unparteilichkeit). Dieser Bischof soll Obsorge über ihn haben, d. h. ihn überwachen und ihm mit seinem Rathe beistehen, damit er in seinem Amte, das sogar das jus gladii in sich schloß, kein Unrecht begehe. Wenn er aber sich nicht warnen läßt, und die kirchliche Zucht wirklich verletzt, dann erst ist er von der Kirche auszuschließen. Ebenso (wie ein solcher kaiserlicher Statthalter) sind auch die städtischen Behörden zu behandeln [2]). — Baronius hat unsern Canon

1) Euseb. hist. eccl. VIII. 1.

2) Vgl. Dr. München, a. a. O. Heft 27. S. 42 ff. Migne, Diction. des Conciles, T. I. p. 193.

irrig dahin ausgelegt, als sollten durch ihn die Häretiker und Schismatiker von den öffentlichen Aemtern ausgeschlossen werden [1]).

Can. VIII. *De baptismo eorum, qui ab haeresi convertuntur.*

De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

Wie wir oben sahen (S. 104 und 117 ff.) hatten mehrere afrikanische Synoden unter Agrippinus und Cyprian die Vorschrift (lex) gegeben, daß jeder, der von einem Ketzer getauft wurde, bei seinem Uebertritt in die Kirche wieder getauft werden müsse. Die Synode von Arles hob diese lex der Afrikaner auf, und befahl auch ihnen, bei demjenigen, der von Häretikern auf die Trinitätsformel getauft worden, die Taufe nicht zu wiederholen, sondern ihm blos die Hände aufzulegen ut accipiat spiritum sanctum. Ob die impositio manuum bei solchen Convertiten ad poenitentiam (Buße) oder auch ad confirmationem (Firmung) habe eintreten müssen, ist zweifelhaft, vgl. oben S. 130) Die Synode von Arles aber hat in unserem Canon die für alle Zeiten und auch jetzt noch geltende Regel in Betreff der Ketzertaufe ausgesprochen, welche sofort auch von dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa can. 19 recipirt worden ist. Vgl. auch den angeblichen can. 7 der zweiten allgemeinen Synode zu Constantinopel i. J. 381.

Statt Afris haben mehrere Codices die Lesart Arianis [3]). Bekanntlich gab es aber zur Zeit der ersten Synode von Arles noch keine arianische Sekte. Dagegen wäre möglich, daß unser Canon, wie Binius meinte, mit Bezug auf die Donatisten aufgestellt worden wäre, um im Gegensatze zu ihrer Ansicht: Cäcilian sei durch Felix von Aptunga

1) Baron. ad. ann. 314. n. 57. Nicht erweisbar ist auch die Behauptung des Baronius (ibid. n. 53): Kaiser Constantin habe dem Concil von Arles selbst angewohnt. Er will dieß aus einer Stelle bei Eusebius (vita Const. I. 44) erschließen; allein diese spricht nur ganz allgemein von des Kaisers Anwesenheit bei Synoden, übrigens sichtlich mit Rücksicht auf das Nicänum.

2) Mayer, Katechumenat ꝛc. S. 185 versteht unter impositio manuum hier wie bei c. 38 von Elvira die Firmung. Allein der elvirensische Canon ist in dieser Beziehung viel klarer als der unsrige.

3) Mansi, T. II. p. 472.

nicht gültig geweiht worden, den allgemeinen Satz auszusprechen: „ein Sakrament ist gültig, wenn es gleich von einem Unwürdigen gespendet worden ist." Allein von einer Hinweisung auf die Donatisten trägt unser Canon im ganzen keine Spur, wohl aber der dreizehnte, der ganz sichtlich den Donatisten entgegen denselben allgemeinen Grundsatz gerade in demjenigen concreten Falle ausspricht, um welchen es sich bei den Donatisten handelte, nämlich in Betreff der Frage: ob ein Traditor gültig ordiniren könne.

Can. IX. *Ut qui confessorum literas afferunt, alias accipiant.*

De his, qui confessorum literas afferunt, placuit ut sublatis iis literis alias accipiant communicatorias.

Ist nur Wiederholung von can. 25 der Synode von Elvira, vgl. oben S. 165, ebenso steht

Can. X. *Ut is, cujus uxor adulteraverit, aliam illa vivente non accipiat.*

De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant

in Verwandtschaft mit dem neunten Canon von Elvira, nur hat die Synode von Arles den Fall im Auge, daß der Mann seine ehebrecherische Frau verstößt, während umgekehrt das Concil von Elvira den Fall bespricht, daß die Frau ihren ehebrecherischen Mann verläßt. In beiden Fällen wollen die beiden Concilien, abweichend von dem damals geltenden bürgerlichen Rechte[1]), auch dem unschuldigen Theile keine Wiederverheirathung gestatten; aber es tritt dabei der merkwürdige Unterschied ein, daß der Frau die Wiederverheirathung bei Strafe beständiger Excommunikation geradezu verboten (can. 9 von Elvira), dem Manne aber, falls er noch jung ist, nur dringend gerathen wird (in quantum possit consilium iis detur), nicht wieder zu heirathen. Daß jedoch auch in diesem Falle die Ehe nicht erlaubt sei, liegt in dem Ausdruck et prohibentur nubere, und unsere Synode will nicht erlauben, was sonst verboten ist, sondern will nur in

1) Fr. q. D de divort. (24. 2). München, a. a. O, S. 58.

solchem Falle von Anwendung der Kirchenstrafen absehen. Warum ist sie aber beim Manne nachsichtiger? Ohne Zweifel deßhalb, weil die damalige bürgerliche Gesetzgebung dem Manne mehr Freiheit einräumte, als dem Weibe, und den Umgang eines verheiratheten Mannes mit einer unverheiratheten Weibsperson gar nicht als Ehebruch betrachtete[1]).

Ich bemerke noch, daß Petavius statt et prohibentur nubere, zu lesen vorschlägt: et *non* prohibentur nubere, in dem Sinne: „wenn man es ihnen nicht geradezu verbieten wolle, nicht mehr zu heirathen, so solle man es ihnen doch dringend rathen"[2]).

Can. XI. *De puellis, quae gentilibus junguntur.*

De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur,

ist sichtlich mit can. 15 von Elvira verwandt, nur geht letzterer mehr auf die Eltern, der arelatensische dagegen mehr auf die Töchter; auch spricht dieser eine bestimmte Strafe aus, nicht jener[3]).

Can. XII. *Ut clerici foeneratores excommunicentur.*

De ministris, qui foenerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri,

fast wörtlich identisch mit dem ersten Absatz des can. 20 von Elvira. Vgl. Dr. München, a. a. O. S. 65 ff.

Can. XIII. *De iis, qui scripturas sacras, vasa dominica vel nomina fratrum tradidisse dicuntur.*

De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt, qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur et per testes redemptos putant se ad

---

1) Const. c. I. ad leg. Tul. (9. 9). Dr. München, a. a. O. S. 58. Erst im J. 449 wurden Weib und Mann auch in dieser Beziehung gleichgestellt.

2) In seiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius, in den Noten zu haeres. 59. c. 3. T. II. Append. p. 255.

3) Vgl. München, a. a. O. S. 63.

accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi, ut supra diximus, actis publicis docuerint.

Kaiser Diocletian hatte durch sein erstes Verfolgungsedikt vom J. 303 verlangt: 1) daß alle Kirchen zerstört, 2) alle hl. Bücher verbrannt und 3) alle Christen ehr- und rechtlos, und falls sie Sklaven wären, des Erwerbs der Freiheit unfähig sein sollten [1]). Die Folge war, daß überall von den Christen die Auslieferung ihrer hl. Bücher (zum Verbrennen) und der Kirchengefäße (ad fiscum) verlangt wurde. Von diesen beiden Arten der traditio handelt unser Canon; aber auch von der traditio *nominum*. Vielleicht wurde schon in Folge des ersten Ediktes von Einzelnen, besonders den Kirchenvorstehern, verlangt, daß sie Listen der zur Gemeinde gehörigen Gläubigen abgeben sollten, damit die Strafe der Ehr- und Rechtslosserklärung über sie verhängt werden könnte. Dr. München (a. a. O. S. 70) meint jedoch, die traditio nominum sei erst in Folge des zweiten diocletianischen Edikts eingetreten. Dieses befahl, alle Geistlichen einzukerkern und zum Opfern zu zwingen. Manche von diesen suchten sich durch Flucht zu retten; aber es kam auch vor, daß sie von Andern verrathen und Verzeichnisse ihrer Namen (nomina fratrum) den Heiden übergeben wurden. — Wie dem sei, gewiß ist, unser Canon gebietet die Absetzung solcher Traditoren, falls sie Cleriker waren. Aber nicht auf jede Privatanklage hin (verbis nudis), sondern nur wenn das Vergehen der Traditio aus den öffentlichen Akten oder Protokollen (ex actis publicis), welche die römischen Beamten bei Vollziehung des kaiserlichen Edikts abfassen mußten, erwiesen war, nur dann sollte jene Strafe eintreten.

Die Hauptfrage war jedoch: „was hat zu geschehen, wenn ein Bischof, welcher Traditor geworden, andere Cleriker ordinirte?" Es war dieß gerade die brennende Frage im Donatistenkampfe, und die Synode entschied: „die Weihe soll gelten, d. h. es soll dem also Geweihten nicht schaden, von einem Traditor die Weihe empfangen zu haben" (non illis obsit ordinatio). — So weit, und glücklicher Weise gerade in der Hauptsache, ist dieser Satz deutlich; aber die weitern vorangehenden Worte: et hi quos ordinaverunt, rationales subsistunt, sind schwierig. Sie bedeuten wohl: „und wenn die von ihnen Geweihten tüchtig, d. h. die Weihe zu empfangen würdig und

1) Euseb. hist. eccl. VIII. 2. Lactant. de mortib. persec. c. 3.

fähig waren." Manche Codices lesen jedoch: et de his, quos ordinaverint, ratio subsistit, d. h. „wenn es sich um die von ihnen Geweihten handelt."

Dieser Canon hat aber auch noch einen, ebenfalls die Donatistenfrage berührenden Schlußsatz, des Inhalts: „Ankläger, welche sich, der kirchlichen Regel gänzlich zuwider, durch erkaufte Zeugen Gehör verschaffen und so ihre Anklage begründen wollen, wie die Gegner des Felix von Aptunga, sollen durchaus nicht gehört werden, wenn sie ihre Sache nicht aus den öffentlichen Akten beweisen können."

Can. XIV. *Ut qui falso accusant fratres suos, usque ad exitum excommunicentur.*

De his, qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare,

ist Fortsetzung des Vorigen, des Inhalts: „zeigt es sich, daß Jemand eine nicht blos unerwiesene, sondern direkt falsche Anklage (wegen Traditio) gegen Jemand vorgebracht hat, so soll er bis an sein Lebensende excommunicirt sein". Dieser Canon ist jedoch so allgemein gefaßt, daß nicht blos die falschen Denunciationen wegen Traditio, sondern überhaupt alle falschen Anklagen unter ihn fallen; ähnlich wie can. 75 der Synode von Elvira.

Can. XV. *Ut diacones non offerant.*

De diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.

In der diocletianischen Verfolgung scheinen sich manche Diakoni, zumal wenn kein Bischof und Priester vorhanden war, das Recht angemaßt zu haben, den eucharistischen Cult und damit die hl. Opferhandlung zu vollziehen. Dieß verbietet unsere Synode und wir verstehen sonach unter offerre in unserem Canon, das Opfern; gerade wie offerre auch in can. 19 gebraucht ist. Eine andere Deutung versucht Binterim (Denkwürdigkeiten Bd. I. Thl. I. S. 360). Er versteht offerre nur als Darreichen der Eucharistie an die Gläubigen, und erklärt unsern Canon dahin: „die Diakonen sollen nicht in mehreren Orten, sondern nur an der ihnen zugewiesenen Kirche, den Gläubigen die hl. Eucharistie darreichen." Wir müssen ihm zwar zugeben, daß offerre mitunter diese Bedeutung hat, z. B. bei Cyprian

de lapsis c. 20: *solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit;* allein a) es ist kaum anzunehmen, daß die Synode von Arles den Ausdruck offerre so wesentlich verschieden, in can. 15 = darreichen, in can. 19 dagegen = opfern gebraucht hätte, ohne das eine oder anderemal eine nähere Bezeichnung beizufügen; b) zudem will die Synode sichtlich eine große und grobe Anmaßung der Diakonen rügen, deßhalb sagt sie: *minime* fieri debere. Es wäre aber doch sicher nichts Arges gewesen, wenn Diakonen, durch Mangel an Clerikern veranlaßt, an mehreren Orten zugleich funktionirt, und dabei nur das gethan hätten, was ihnen ex officio an einem Orte zustand.

Vgl. unsere Bemerkungen zum 18ten nicänischen Canon und die Erörterung Dr. Münchens a. a. O. S. 76 ff.

Can. XVI. *Ut ubi quisque fuit excommunicatus, ibi communionem consequatur.*

De his, qui pro delicto suo a communione separantur, placuit, ut in quibuscumque locis fuerint exclusi, in iisdem communionem consequantur.

Aehnliches verordnete schon can. 53 der Synode von Elvira. Vgl. auch can. 5 der Synode von Nicäa, can. 2 und 6 von Antiochien (im J. 341) und can. 16 von Sardika, und Kober, Kirchenbann ꝛc., S. 452.

Can. XVII. *Ut nullus episcopus alium conculcet episcopum.*

Ut nullus episcopus alium episcopum inculcet.

Das inculcare = belästigen, konnte verschiedentlich stattfinden, namentlich aber dadurch, α) daß sich ein Bischof verschiedene Amtshandlungen in einer fremden Diöceſe erlaubte, insbesondere Cleriker für dieſelbe weihte, wie im J. 341 die Synode von Antiochien can. 13 verbot. β) Eine andere Art von Belästigung bestand darin, daß sich ein Bischof längere Zeit in einer fremden Stadt aufhielt und dort predigte, um den minder geschickten und gelehrten Ortsbischof in Schatten zu stellen, und dessen Stuhl sich selbst zu verschaffen; was von dem Sardicenser Concil can. 11 (c. 14 lat.) verboten wurde.

Can. XVIII. *De diaconibus urbicis, ut sine conscientia presbyterorum nihil agant.*

De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

Welche Anmaßungen der Stadt-Diakonen (im Gegensatze zu denjenigen, welche eigene Kirchen auf dem Lande verwalteten, und weil nicht in der Nähe des Bischofs, auch nicht so viel Einfluß hatten) hier gemeint seien, ist nicht genau angegeben[1]). Bei den Worten honorem presbyteris reservent, könnte man daran denken, daß nach dem Zeugnisse des Nicänums (can. 18) manche Diakonen ihren hinter den Priestern zurückstehenden Rang vergaßen und sich zwischen die Priester setzten und stellten, was die Synode von Nicäa a. a. O. verbot. Aehnlich fand sich die Synode von Laodicea can. 20 veranlaßt, zu gebieten, daß kein Diakon in Anwesenheit eines Priesters sitzen dürfe, außer wenn dieser ihn dazu auffordere. — Die letzten Worte unseres Canons deuten an, daß hier auch an Funktionen zu denken sei, zu welchen die Diakonen zwar im Allgemeinen kraft ihres Amtes ermächtigt waren, z. B. Taufe und Predigt, die sie jedoch nur unter Vorwissen des ihnen vorgesetzten Priesters vollziehen durften. —

Can. XIX. *Ut peregrinis episcopis locus sacrificandi detur.*

De episcopis peregrinis, qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari ut offerant.

Hatte Canon 17 jedem Bischofe die Amtshandlungen in fremder Diöcese verboten, so wollte unser Canon einer zu weiten Ausdehnung jenes Verbotes vorbeugen, und erklärt darum ausdrücklich, daß man einen Bischof auch in einer fremden Diöcese opfern lassen solle; wir würden sagen: Messe lesen lassen solle.

Can. XX. *Ut sine tribus episcopis nullus episcopus ordinetur.*

De his, qui usurpant sibi, quod soli debeant episcopos ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.

Die gleiche Verordnung, daß Niemand für sich allein einen Bischof ordiniren könne, sondern daß dazu mehrere Bischöfe, mindestens drei erfordert werden, hat auch die Synode von Nicäa, can. 4, erlassen. Vgl. unten unsere Bemerkungen zum 4ten nic. Canon.

1) Besonders anmaßend waren die Diakonen der Stadt Rom, wie schon Hieronymus bezeugt, Epist. 85 ad Evagrium. Vgl. Van Espen, Commentarius in canones et decreta etc. Colon. 1755. p. 101 in den Scholien zum 18ten nicän. Canon.

Can. XXI. *Ut presbyteri aut diacones, qui ad alia loca se transferunt, deponantur.*

De presbyteris aut diaconibus, qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt, et ad alia loca se transferunt, placuit ut iis locis ministrent quibus praefixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.

Vgl. Canon II. S. oben S. 205.

Can. XXII. *De apostatis, qui in infirmitate communionem petunt.*

De his, qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem poenitentiam agere quaerunt, et postea infirmitate accepti petunt communionem, placuit iis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae.

Solchen Sündern solle die hl. Communion (Abendmahl) nicht gereicht werden, aber die sacramentale Absolution, die der Zulassung zum Abendmahl und der Wiederaufnahme in die Kirche vorausging, ward auch solchen Sündern nicht versagt. Vgl. Frank, die Bußdisciplin, S. 889.

Das Concil von Nicäa, can. 13, milderte diese Verordnung noch dahin, daß jedem Sünder auf dem Todbette, wenn er es wünsche, die h. Communion ertheilt werden dürfe. Vgl. oben S. 164 u. 175 f.

Außer diesen 23 ächten Canonen der ersten Synode von Arles fand Mansi (T. II. p. 474) in einem luccenser Manuscripte noch 6 weitere, die jedoch auch nach seiner Ansicht entschieden einem andern arelatensischen Concil angehört haben.

Sie lauten:

Can. I. (XXIV.[1]).

Placuit ut quantum potest inhibeatur viro, ne dimissa uxore vivente liceat, ut aliam ducat super eam; quicumque autem fecerit, alienus erit a catholica communione.

1) Das fragliche luccenser Manuscript theilt die 22 ächten arelatensischen Canonen durch andere Abtheilung in 23, und zählt darum den ersten unächten Canon als den 24.

Can. II. (XV.)

Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is, qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.

Can. III. (XXVI.)

De aliena ecclesia clericum ordinare alibi nullus episcopus usurpet; quod si fecerit, sciat se esse judicandum cum inter fratres de hoc fuerit appetitus.

Can. IV. (XXVII.)

Abstentum clericum alterius ecclesiae alia non admittat; sed pacem in ecclesia inter fratres simplicem tenere cognoscat.

Can. V. (XXVIII.)

Venientem de Donatistis vel de Montensibus per manus impositionis (l e g. impositionem) suscipiantur, ex eo quod contra ecclesiaticum ordinem baptizare videntur.

Can. VI. (XXIX.)

Praeterea, quod dignum, pudicum et honestum est, suademus fratribus, ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur. Quicumque contra hanc constitutionem fecerit, a clericatus honore deponatur.

Zweites Cölibatsgesetz, vgl. c. 33 von Elvira.

Blicken wir jetzt wieder auf die Veranlassung unserer Synode, nämlich auf die Donatisten zurück, so finden wir, daß dieselben, sobald die Synode ihre Sentenz gefällt hatte, wieder aufs Neue an den Kaiser appellirten, während ihn die katholischen Bischöfe um Erlaubniß baten, in ihre Heimath zurückkehren zu dürfen. Constantin schrieb darauf Letztern einen schönen, rührenden Brief, pries darin die Güte Gottes gegen ihn, dankte darauf den Bischöfen für ihr gerechtes und versöhnliches Urtheil, und klagte über die Verkehrtheit und den Hochmuth der Halsstarrigen, welche keinen Frieden wollten und von dem Gerichte der Kirche an ihn appellirten, während doch das Urtheil der Priester so geachtet werden müsse, als hätte der Herr selber geurtheilt (sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet). „O wüthende Frechheit der Raserei", ruft er aus, „wie Heiden haben sie Appellation eingelegt." Zum Schluß bittet er die Bischöfe, nach

dem Vorbilde Christi noch einige Geduld zu tragen und noch (zu Arles) einige Versuche zur Wiedergewinnung der Verirrten zu machen. Dann erst, wenn auch dieß mißlungen, möchten sie zu ihren Sitzen zurückkehren und seiner eingedenk bleiben, damit der Heiland sich seiner erbarme. Uebrigens habe er bereits seine Beamten beauftragt, die Hartnäckigen sowohl von Arles als von Afrika an sein Hoflager zu senden, wo sie große Strenge zu gewärtigen hätten [1]).

Auf diese Drohung hin traten viele Donatisten zur Kirche zurück; die Andern dagegen verharrten in ihrem Starrsinn [2]), und wurden, wie Constantin befohlen, an das kaiserliche Hoflager gebracht. Es fiel jetzt der Grund hinweg, warum die orthodoxen Bischöfe noch etwas länger in Arles bleiben sollten. Am kaiserlichen Hoflager aber erneuerten die Donatisten ihre Bitte, der Kaiser selbst möge in ihrer Sache entscheiden, und obgleich Constantin Anfangs hiezu gar nicht geneigt war, ließ er sich doch endlich aus Gründen, die nicht näher bekannt sind, zu Bewilligung ihrer Bitte bestimmen [3]). Er berief darum den katholischen Bischof Cäcilian von Carthago, sowie seine donatistischen Gegner vor sich nach Rom, wo er im August 315 verweilte. Eben dahin sollte auch Ingentius, der falsche Ankläger des Felix von Aptunga (s. oben S. 197), gebracht, die Donatisten aber überführt werden, daß sie mit Unrecht die Weihe Cäcilians beanstandeten. Cäcilian erschien nicht, warum, wußte schon Augustin nicht (Epist 43. n. 20), und die Donatisten drangen deßhalb in den Kaiser, er solle ihn wegen Ungehorsam verurtheilen. Constantin dagegen beschied ihn auf einen neuen Termin nach Mailand, worüber viele Donatisten so sehr in Schrecken geriethen, daß sie vom Hoflager hinweg nach Afrika entflohen. Einige Zeit lang gedachte jetzt der Kaiser selbst nach Afrika zu gehen, um über den Donatismus in dessen eigenem Vaterlande das Urtheil zu sprechen. Er schickte darum einige donatistische Bischöfe nach Afrika zurück und setzte die Andern schriftlich von seinem Plane in Kenntniß, mit dem Bemerken: wenn sie von allen ihren Anschuldigungen gegen Cäcilian auch nur eine einzige beweisen könnten, so solle es so angesehen werden, als

1) Abgedruckt bei Harduin, T. I. p. 268, Mansi, T. II. p. 477 und in der Dupin'schen Ausgabe des Optatus Milev. p. 184.

2) Vgl. Augustin. Epist. 88 n. 3.

3) Coactus, sagt Augustin l. c. Vgl. Epist. 43 n. 20.

hätten sie Alles erwiesen [1]). — Später jedoch gab der Kaiser diesen Plan wieder auf, kam zum vorigen zurück, und saß im November 316 zu Mailand über die streitenden Parteien zu Gericht. Cäcilian sowohl als seine Gegner waren persönlich erschienen; der Kaiser hörte beide Theile, prüfte ihre Reden, erklärte endlich, Cäcilian sei unschuldig seine Gegner aber seien Verleumder, und schickte eine Abschrift dieser Entscheidung an seinen Vikar Eumalius in Afrika [2]). — So waren die Donatisten jetzt dreimal, von zwei Synoden (in Rom und Arles) und vom Kaiser selbst verurtheilt; um jedoch auch die Wirkung der letztern Sentenz zu schwächen, streuten sie das Gerücht aus, der bekannte Bischof Osius von Corduba, ein Freund Cäcilians, habe den Kaiser gegen sie zu mißstimmen gewußt [3]).

Die weitere Geschichte des Donatistenkampfes gehört nicht hieher [4]), dagegen verdienen zwei weitere Synoden, welche um dieselbe Zeit wie die arelatensische, aber im Morgenlande statthatten, wegen ihrer Wichtigkeit unsere volle Beachtung, ich meine die von Ancyra und Neocäsarea.

§ 16.

Die Synode zu Ancyra im J. 314.

Nachdem Maximin im Sommer 313 gestorben war, begannen auch im Morgenlande die Christen wieder frei aufzuathmen, und namentlich wurden neue Kirchen gebaut, und wie Eusebius versichert, zahlreiche Synoden gehalten [5]). Genaueres über die letztern meldet er nicht; aber eine der ersten und gewiß eine der berühmtesten von ihnen war die zu Ancyra, der Hauptstadt Galatiens, welche sichtlich die Wunden heilen sollte, die während der eben vergangenen Verfolgungsperiode namentlich durch die lapsi der Kirche waren geschlagen worden.

Die Abhaltungszeit dieser Versammlung ist in der uralten, aus ächter griechischer Quelle geflossenen Ueberschrift der ancyranischen Ca-

---

1) Vgl. die Dupin'sche Ausgabe des Optat. p. 185. 187.

2) Dupin, l. c. 187.

3) Augustin. contra Parmen. lib. I. c. 5.

4) Ich habe sie anderwärts, im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Bd. III. unter dem Artikel Donatisten dargestellt.

5) Euseb. hist. eccl. X, 3.

nones nur im Allgemeinen dahin angegeben, es sei diese Synode vor dem Nicänum gehalten worden. Wenn übrigens, wie wir unten noch besprechen werden, Bischof Vitalis von Antiochien bei dieser Synode anwesend war [1]), so muß sie, da dieser im J. 319 starb, nothwendig zwischen 313—319 abgehalten worden sein [2]). Ein noch genaueres Datum wollte Binius [3]) darin entdecken, daß auch Bischof Basilius von Amasia unserer Synode angewohnt habe. Nach seiner Meinung starb nämlich dieser Bischof als Martyrer unter Kaiser Licin im J. 316; allein Tillemont zeigte, daß derselbe wahrscheinlich erst im J. 320 gemartert worden sei [4]).

Aus dem 6ten Canon der Synode von Ancyra geht hervor, daß sie bald nach Ostern, den apostolischen Canonen Nr. 38 (36) gemäß, in der vierten Woche der Zwischenzeit zwischen Ostern und Pfingsten (Pentekoste) gehalten worden sei. Da nun Maximin im Sommer 313 starb, so fällt die erste Pentekoste nach seinem Tode in das Jahr 314, und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Christen schon die allernächste Zeit nach seinem Tode benützten, um der Kirche zu Hülfe zu kommen. Auch deuten dieß die Worte des Eusebius (hist. eccles. X, 3) leicht verständlich an. Baronius [5]), Tillemont [6]), Remi Ceillier [7]) u. A. hatten darum, wie uns scheint, völlig Recht, wenn sie die Synode von Ancyra gleich in die allernächste Pentekoste nach dem Tode Maximins, also in das Jahr 314 verlegten.

Ueber die Bischöfe, welche zu Ancyra anwesend gewesen sein sollen, sind drei, unter einander selbst mehrfach abweichende Verzeichnisse auf uns gekommen. Das eine, welches außer den Bischöfen und ihren Städten auch die Provinzen nennt [8]), ist, wie die Ballerini zeigten, entschieden späteren Ursprungs; denn α) kein griechischer Codex hat dieses Verzeichniß, β) dasselbe fehlt auch in den ältesten lateinischen Ueber-

1) Vgl. das Personenverzeichniß der Mitglieder bei Mansi, T. II. p. 534, bei Harduin, T. I. p. 279.

2) Vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. VI. p. 85.

3) Bei Mansi, Collect. Conc. T. II. p. 536.

4) Tillemont, Mémoires etc. T. V. p. 219. 220.

5) Baron. ad ann. 314 n. 77.

6) Mémoires T. VI. p. 85.

7) Remi Ceillier, histoire des auteurs sacrés T. III. p. 713.

8) Abgedruckt bei Mansi T. II. p. 534.

setzungen, und γ) die Angaben der Provinzen stehen mit der damaligen (bürgerlichen) Provinzialeintheilung mehrfach in Widerspruch. So spricht dieses Verzeichniß von einer Galatia prima, Cappadocia prima, Cilicia prima und secunda und Phrygia Pacatiana, lauter Abtheilungen, die damals noch gar nicht existirten[1]). — Ein anderes Verzeichniß der Bischöfe zu Ancyra, aber ohne Angabe der Provinzen, hat die Prisca und die isidorische Sammlung; Dionysius Exiguus dagegen hat gar kein Personenverzeichniß und erst später wurde ein solches einigen Abschriften seiner Sammlung angehängt[2]). Unter solchen Umständen ist klar, daß alle diese Verzeichnisse keinen hohen Werth haben, zumal sie unter einander selbst vielfach, sogar in der Zahl der Bischöfe (12—18) variiren. In dem größten Verzeichniß werden folgende Namen angegeben: Vitalis von Antiochien, Agricolaus von Cäsarea in Palästina, der im arianischen Kampfe so berühmt gewordene Marcellus von Ancyra, Lupus von Tarsus, Basilius von Amasia, Philadelphius von Juliopolis in Galatien, Eustolius von Nicomedien, Heraklius von Zela in Großarmenien, Petrus von Iconium, Nunechius von Laodicea in Phrygien, Sergianus von Antiochien in Pisidien, Epidaurus von Perge in Pamphylien, Narcissus von Neronias in Cilicien, Leontius von Cäsarea in Cappadocien, Longinus von Neocäsarea in Pontus, Amphion von Epiphania in Cilicien, Salamenus von Germanicia in Cölesyrien und Germanus von Neapolis in Palästina. Manche von ihnen wohnten 11 Jahre nachher auch der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa bei, und sie gehörten so verschiedenen Provinzen Kleinasiens und Syriens an, daß man die Synode von Ancyra in ähnlichem Sinne, wie die von Arles, ein concilium plenarium, d. h. Generalconcil der kleinasiatischen und syrischen Kirche nennen kann. Daraus aber, daß Vitalis von Antiochien primo loco genannt ist und Antiochien in der That der angesehenste unter den zu Ancyra vertretenen Bischofsstühlen war, folgert man gewöhnlich, daß Vitalis auch den Vorsitz unserer Synode geführt habe, und auch wir halten diese Vermuthung fest, während Andere, z. B. Zahn (Marcell v. Ancyra, S. 8 f.) dem libellus synodicus folgend das Präsidium dem Marcellus von Ancyra zuschreiben[3]).

1) Vgl. die Ballerinische Ausgabe der Werke des hl. Leo T. III p. XXII.

2) Ballerini, l. c. und p. 105. Not. 1. Auch Harduin. T. I. p. 279. Mansi, T. II. p. 527. Not. 1. Remi Ceillier, l. c. p. 714.

3) Mansi T. II. p. 539. Harduin, T. V. p. 1499.

Can. 1.

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντας, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντας μήτε ἐκ μεθόδου τινὸς ἀλλ' ἐξ ἀληθείας, μήτε προκατασκευάσαντας καὶ ἐπιτηδεύσαντας, καὶ πείσαντας ἵνα δόξωσι μὲν βασάνοις ὑποβάλλεσθαι, ταύτας δὲ τῷ δοκεῖν καὶ τῷ σχήματι προσαχθῆναι· τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι.[1]).

„Die Priester, welche zwar (in der Verfolgung) geopfert, aber nachher (reuig) nicht künstlich (zum Scheine), sondern in Wahrheit den Kampf wieder aufgenommen haben, diese sollen zwar die Ehre ihrer Stelle fortgenießen, aber sie dürfen weder opfern, noch predigen, noch irgend eine der priesterlichen Verrichtungen vollziehen."

In dieser Uebersetzung haben wir einen großen Zwischensatz (von *μήτε προκατασκευάσαντας* bis *προσαχθῆναι*) ausgelassen, weil derselbe, um verständlich zu werden, einiger einleitenden Worte bedarf. Es kam nämlich vor, daß gefallene Priester, welche geopfert hatten, um wieder Verzeihung zu erlangen, eine Art Comödie aufführten, um den Bischof und die Gemeinde zu betrügen. Sie bestachen die Beamten und ihre Schergen, meldeten sich dann bei ihnen aufs Neue als Christen und bestanden jetzt allerlei Martern, die ihnen nicht ernstlich, sondern nur zum Scheine, gemäß getroffener Verabredung, angethan wurden. Hienach ist jener Zwischensatz also zu übersetzen: „ohne daß sie eine Verabredung getroffen und es eigentlich so eingerichtet und verabredet haben, daß sie den Qualen ausgesetzt zu sein scheinen, während ihnen diese doch nur zum Schein angethan werden".

---

1) Den griechischen Text der Canonen von Ancyra nebst den alten lateinischen Uebersetzungen von Dionysius Exiguus und Isidor treffen wir bei Harduin, T. I p. 271. und Mansi, T. II. p. 514 sqq. Bei letzterem findet sich auch eine andere accuratere lateinische Uebersetzung von Gentianus Hervetus. Außerdem findet sich der griechische Text mit den mittelalterlichen griechischen Commentaren von Zonaras, Balsamon und Aristenus bei Beveregg. Synodicon seu Pandectae Canon. Oxon. 1672. T. I. p. 375 sqq. Der griechische Text (der ancyranischen Canones) allein ist auch bei Bruns, *Bibliotheca* eccl. T. I. 1 p. 66 sqq. zu finden; mit sehr vielen eigenen und fremden, namentlich Beveridge's und Justell's Noten mehrfach verbessert, gab ihn Routh in seinen Reliquiae sacrae T. III p. 405 sqq. heraus. Wir unsererseits geben den text. vulgat., nehmen aber die wichtigsten Verbesserungen Rouths in Klammern auf. Außerdem sind die ancyranischen Canones von Van Espen, Commentar, in canones et decreta, Colon. 1755. p. 107 sq. und Herbst in der Tübinger Quartalschrift 1821, S. 413 sq. commentirt worden.

Daß aber unsere Synode auch die wirklich Reuigen nicht mehr zu priesterlichen Funktionen zuließ, d. h. auf immer suspendirte, ist innerlich ganz gerechtfertigt und der alten strengen Kirchenzucht völlig angemessen. In ähnlicher Weise waren auch die beiden spanischen Bischöfe Martialis und Basilides abgesetzt und das Urtheil gegen sie durch eine afrikanische Synode unter Cyprian im J. 254 bestätigt worden (s. o. S. 116). Mit den zwei folgenden verbunden, ging unser Canon auch in das Corpus juris can. über c. 32. Dist. 50.

Can. II.

Διακόνους ὁμοίως θύσαντας, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντας τὴν μὲν ἄλλην τιμὴν ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν. εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνίδοιεν κάματόν τινα ἢ ταπείνωσιν πραότητος καὶ ἐθέλοιεν πλεῖόν τι διδόναι ἢ ἀφαιρεῖν, ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὴν ἐξουσίαν.

„Ebenso sollen Diakonen, welche geopfert haben, nachher aber zum Kampfe zurückgekehrt sind, im Uebrigen ihre Würde behalten, aber sie dürfen durchaus keinen heiligen Dienst mehr vollziehen, Brod und Kelch nicht mehr darreichen (dem Celebrans oder den Communikanten) und nicht mehr verkündigen. Wenn aber einige Bischöfe bei denselben ein Einsehen haben wollen mit ihrer Anstrengung (eifrigen Buße) und Verdemüthigung, und ihnen mehr einräumen oder entziehen wollen, so sollen sie dazu berechtigt sein".

Hienach wurde solchen Diakonen nur der Kirchendienst in specie, nicht aber ihre Funktionen als Almosenpfleger, Administratoren der Kirchengüter u. dgl. untersagt. Es ist zweifelhaft, was mit den Worten „Brod und Kelch darreichen" gemeint sei. In der ältesten Kirche theilten die Diakonen, wie Justin bezeugt (Apolog. I. n. 65 und 67), das Abendmahl an die Laien aus. Dieses Darreichen von Brod und Wein an die Communikanten kann nun auch in unserm Canon gemeint sein. Van Espen meint jedoch [1]), zur Zeit unserer Synode hätten die Diakonen nur mehr den Kelch, nicht aber auch das hl. Brod den Gläubigen gespendet (gemäß der Verordnung in den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 13 und einer Aeußerung Cyprians), deßhalb müsse das *ἀναφέρειν ἄρτον ἢ ποτήριον* unserer Stelle (weil *ἄρτον* = Brod dabei stehe) auf ein

1) Commentar. l. c. p. 108. Vgl. oben die Bemerkungen zum 15ten Canon von Arles, und unten den Commentar zum 18ten nicän. Canon.

anderes Darreichen bezogen werden, darauf nämlich, daß die Diakonen bei der Opferung dem celebrirenden Bischof oder Priester Hostie und Kelch zum Offertorium herbeibrachten, in die Hände gaben und darreichten. — Uebrigens scheint aus dem 18ten nicän. Canon hervorzugehen, daß jene urchristliche Sitte, wornach die Diakonen auch das Brod bei der Communion austheilten, im Anfange des 4ten Jahrhunderts, also zur Zeit unserer Synode, noch nicht völlig aufgehört hatte.

Ein weiterer Ausdruck, der eine Erklärung verlangt, ist *κηρύσσειν* = verkündigen. Man könnte hier zunächst an das Predigen denken, und gewiß ist dieses in *κηρύσσειν* eingeschlossen und den gefallenen Diakonen durch unsern Canon verboten. Aber die Diakonen haben und hatten noch Anderes zu *κηρύσσειν*. Sie verlesen das Evangelium, sie rufen: flectamus genua, procedamus in pace, ne quis audientium, ne quis infidelium (Constit. apost. VIII. 5) u. dgl., und auch diese Funktionen sind unter dem *κηρύσσειν* inbegriffen [1]).

Endlich gestattet unser Canon den Bischöfen, je nach den Umständen und der Würdigkeit der diaconi lapsi ihnen mehr oder weniger einzuräumen, als die Synode eben angedeutet hat.

Can. III.

Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ οἰκείων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεθέντας ἢ ὑπομείναντας βασάνους ἢ εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθέντας βοῶντάς τε ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ καὶ περισχισθέντας (περισχεθέντας) ἤτοι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων τῶν βιαζομένων ἢ βρῶμά τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ Χριστιανοί, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος ἀεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι· τούτους ὡς ἔξω ἁμαρτήματος ὄντας τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι, εἰ δὲ καὶ ἐκωλύθησαν ὑπό τινος, περισσοτέρας ἀκριβείας ἕνεκεν ἢ καί τινων ἀγνοίᾳ, εὐθὺς προσδεχθῆναι· τοῦτο δὲ ὁμοίως ἐπί τε τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καὶ τῶν ἄλλων λαϊκῶν, προσεξητάσθη δὲ κἀκεῖνο, εἰ δύνανται καὶ λαϊκοὶ τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ ὑποπεσόντες προσάγεσθαι εἰς τάξιν· ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα εὑρίσκοιτο ὀρθὴ τοῦ βίου πολιτεία, προχειρίζεσθαι.

1) Van Espen l. c.

„Diejenigen, welche der Verfolgung entflohen, aber ergriffen wurden, vielleicht von ihren eigenen Hausangehörigen verrathen, Güterconfiscation, Martern und Gefängniß standhaft erduldeten, rufend, daß sie Christen seien, aber dann überwältigt wurden, sei es, daß die Bedränger ihnen mit Gewalt Weihrauch in die Hand drückten, oder sie eine Opferspeise in den Mund zu nehmen genöthigt wurden, aber dabei beständig bekannten, daß sie Christen seien, und ihre Trauer über das Geschehene stets durch Niedergeschlagenheit in ihrer ganzen Haltung und demüthigen Lebensweise an den Tag legten, — diese sollen, weil ohne Schuld, der Gemeinschaft nicht beraubt werden, und sind sie es geworden aus zu großer Strenge oder Unkenntniß eines Bischofs, so sollen sie sogleich wieder aufgenommen werden. Und dieß gilt ebenso von den Clerikern als von den Laien. Es wurde auch untersucht, ob Laien, welche jener Gewalt unterlegen sind (d. h. wie oben beschrieben, physisch gezwungen wurden, zu opfern) in den Clerus (*τάξις* = ordo) befördert werden könnten; und man beschloß, daß auch sie, weil ohne Schuld (bei jenem Opfer), wenn nur ihr früherer Lebenswandel als geordnet erfunden wird, gewählt werden könnten."

Der Sinn ist klar: „physischer Zwang begründet keine Imputabilität; daß aber Jemand nur physischem Zwange wich, muß bewiesen werden α) durch vorausgegangene Standhaftigkeit in Erduldung von Güterconfiscation, Qual und Kerker, und β) dadurch, daß man während des physischen Zwanges stets sich als Christ bekannt hat.

Unter den einzelnen Ausdrücken unseres Canons ist das Wort: *περισχισθέντας* im Textus vulgatus am schwierigsten. Zonaras erklärt es: „wenn man ihnen die Kleider vom Leibe gerissen hat", denn *περισχίζω* = zerreissen, mit *τινὰ* = Jemanden die Kleider abreißen. Aber die richtige Lesart ist wohl *περισχεθέντας*, was Routh in drei bodleianischen Handschriften (No. 26, 158 und 625) fand, und womit auch die Versionen von Dionysius Exiguus und Isidor mehr harmoniren. [1]). Diese Lesart *περισχεθέντας* wendete ich schon oben in der Uebersetzung unseres Canons an, denn *περιέχω* = umgeben, umstricken, besiegen, überwältigen.

Can. IV.

Περὶ τῶν πρὸς βίαν θυσάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἴδωλα, ὅσοι μὲν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαιδροτέρῳ ἀνῆλθον καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρᾳ καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφόρως, ἔδοξεν ἐνιαυτὸν ἀκροᾶσθαι, ὑποπεσεῖν δὲ τρία ἔτη, εὐχῆς δὲ μόνης κοινονῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον.

„In Betreff derjenigen, welche zu opfern gezwungen wurden, und zudem noch bei den Götzenbildern aßen (an den Opfermahlzeiten Theil nehmen mußten), wurde

1) Routh, reliquiae sacrae T. III. p. 423.

beschlossen, daß Alle, welche zwar gezwungen hingeführt wurden, aber heiter hingingen und in besserer Kleidung und gleichgültig (als ob zwischen dieser und andern Mahlzeiten kein Unterschied wäre) das bereitete Mahl genossen, ein Jahr unter den audientes (II. Klasse der Pönitenten), drei Jahre unter den substratis (III. Klasse der Pönitenten) sein und zwei Jahre nur am Gebete Theil nehmen (IV. Klasse), nachher aber zur Vollendung (*τὸ τέλειον* = Abendmahl cfr. *Suicer* ad. h. v.) gelangen sollen."

Can. V.

Ὅσοι δὲ ἀνῆλθον μετὰ ἐσθῆτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον μεταξὺ δι' ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες, εἰ ἐπλήρωσαν τὸν τῆς ὑποπτώσεως τριετῆ χρόνον, χωρὶς προσφορᾶς δεχθήτωσαν· εἰ δὲ μὴ ἔφαγον, δύο ὑποπεσόντες ἔτη τῷ τρίτῳ κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὸ τέλειον τῇ τετραετίᾳ λάβωσι, τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστοφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.

„Diejenigen aber, welche in Trauerkleidern hinzugingen (zu den Opfermahlzeiten) und niedergeschlagen aßen, während des ganzen Gelages weinend, sollen, wenn sie die drei Jahre der substratio (3ten Stufe) ausgehalten haben, ohne Opfer aufgenommen werden; haben sie aber nicht gegessen (sondern sind sie bei der Opfermahlzeit nur anwesend gewesen), so sollen sie zwei Jahre substrati sein, im dritten aber an der Gemeinschaft Theil nehmen ohne Opfer (in der Stufe der consistentes *σύστασις*), damit sie die Vollendung (Abendmahl) im vierten Jahre empfangen; die Bischöfe aber sollen die Vollmacht haben, nach Prüfung des Benehmens der Einzelnen sie milder zu behandeln oder die Bußzeit zu verlängern. Vor allem aber soll das vorangegangene und das nach dem Fall eingetretene Leben untersucht und hienach die Nachsicht bemessen werden."

Wie sich von selbst zeigt, hängt dieser Canon mit dem vorausgehenden enge zusammen und erhält durch diesen sein Licht, so daß nur noch eine einzige Dunkelheit übrig bleibt, nämlich der Ausdruck *χωρὶς προσφορᾶς*. Aubespine meinte, es sei hier an solche Opfergaben zu denken, welche die Pönitenten, um sich zu empfehlen, dargebracht hätten; aber schon Suicer bemerkte[1]), daß dem nicht so sei, daß man hier vielmehr an jene Opfergaben denken müsse, welche die Gläubigen beim eucharistischen Cult (beim Offertorium) darbrachten. Hienach würde dieser Canon sagen: „sie dürfen an dem Gottesdienst theilnehmen, aber noch nicht activ, d. h. dürfen nicht mitopfern", was indentisch ist mit der vierten oder obersten Bußstufe. Da jedoch Diejenigen, welche bei

1) In seinem Thesaurus s. v. *προσφορά*.

der hl. Liturgie keine Gaben darbringen durften, auch vom Abendmahl ausgeschlossen waren, so hat unser Canon den volleren Sinn: „sie dürfen wohl dem Gottesdienst anwohnen, aber nicht mitopfern und nicht mitcommuniciren". So ist unter *χωρὶς προσφορᾶς* allerdings auch die Ausschließung vom Abendmahle verstanden, aber daraus folgt nicht, daß *προσφορὰ* = Altarsakrament sei, wie Herbst und Routh mit Unrecht meinten. Der eucharistische Cult hat bekanntlich zwei Seiten, er ist *α*) Opfer, und zugleich *β*) Empfang des Abendmahls als Sakrament, und es kann nun zwar allerdings der ganze Akt *προσφορὰ* heißen, aber der Empfang des Abendmahls, für sich allein betrachtet, darf nicht *προσφορὰ* genannt werden. Vgl. unten Canon 16. Wie lange jedoch die Pönitenten unseres Canons in der vierten Bußstufe zu verbleiben hätten, ist nur in Betreff der Einen, welche nicht wirklich aßen, deutlich gesagt; daß sie nämlich ein Jahr später zur Vollendung = Abendmahl zuzulassen seien. In Betreff derer, welche wirklich aßen, ist keine Zeit fixirt, aber vielleicht gilt dieser Termin von einem Jahr auch für sie, oder sollten sie hierin nach dem Tarif des Canon IV. behandelt, also mit einem zweijährigen Aufenthalt in der 4ten Stufe belegt werden? Auf jeden Fall fiel bei allen Pönitenten unseres Canons der bei den schwerer gravirten des vorigen Canons verlangte Aufenthalt in der zweiten Bußstufe völlig hinweg.

Can. VI.

Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας καὶ θυσάντων καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι, καὶ μετὰ τὴν μεγάλην ἡμέραν ὑποπεσεῖν τρία ἔτη καὶ μετὰ ἄλλα δύο ἔτη κοινωνῆσαι χωρὶς προσφορᾶς, καὶ οὕτως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἐξαετίαν πληρῶσαι· εἰ δέ τινες πρὸ τῆς συνόδου ταύτης ἐδέχθησαν εἰς μετάνοιαν, ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου λελογίσθαι αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς ἐξαετίας· εἰ μέντοι κίνδυνος καὶ θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου ἢ ἄλλης τινὸς προφάσεως συμβαίη, τούτους ἐπὶ ὅρῳ δεχθῆναι.

„In Betreff derer, welche auf bloße Androhung der Strafe oder der Güterconfiscation oder des Exils gewichen sind und geopfert haben, und bis auf die Gegenwart keine Buße gethan haben und nicht zurückgekehrt sind, jetzt aber zur Zeit der Synode herbeikamen und den Entschluß der Rückkehr faßten, wurde be-

schlossen, daß sie bis zum großen Feste (Ostern) in die Stufe der **audientes** aufgenommen werden, nach dem großen Feste aber 3 Jahre **substrati** seien und hernach wieder 2 Jahre an der Gemeinschaft ohne Opfer Theil nehmen, und dann erst zur Vollendung (zum Abendmahl) gelangen sollen, so daß die ganze Zeit von 6 Jahren voll werde. Wenn aber Einige schon vor dieser Synode zur Buße aufgenommen wurden, sollen ihnen von jener Zeit an die 6 Jahre berechnet werden. Wenn aber für sie Gefahr und Todesnähe durch Krankheit oder aus sonst einem Grunde eintritt, so sollen sie der bestehenden Vorschrift (ὅρος) gemäß aufgenommen werden" d. h. unter der Bedingung, daß sie, wenn sie wieder gesund werden, ihre Buße nachträglich vollziehen. So erklärt Zonaras ganz richtig unsere Stelle [1]). Auch dieser Canon erhält sein gehöriges Licht erst durch Vergleichung mit den beiden vorausgegangenen. Aehnliches ist auch im 11ten nicän. Canon verordnet worden.

Wie schon oben S. 220 angegeben wurde, liegt in den Worten: „bis zum nächsten Pascha," in Verbindung mit: „die ganze Zeit von 6 Jahren voll werde", eine chronologische Andeutung. Dem 38ten (36.) apostolischen Canon nämlich gemäß sollte jährlich in der vierten Woche nach Ostern eine Synode statthaben. Wenn sich nun Jemand zur Zeit dieser Synode meldete und bis zum nächsten Osterfeste unter den audientes blieb, so hatte er fast ein ganzes Jahr Buße gethan. Kamen noch 3 Jahre in der substratio und 2 Jahre in der obersten Stufe hinzu, so waren die 6 Jahre vollgemacht.

Can. VII.

Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς, ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξε διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι· τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς ἕκαστον τῶν ἐπισκόπων δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἑκάστου ἀξιῶσαι.

„In Betreff derjenigen, welche an einem heidnischen Fest an einem bei den Heiden hiefür abgesonderten Platz mitspeisten, aber dazu ihre eigenen Speisen mitgebracht und gegessen haben, wurde beschlossen, daß sie 2 Jahre **substrati** sein und dann aufgenommen werden sollen; ob sie aber sogleich auch zum Opfern zuzulassen seien, das soll jeder Bischof entscheiden und dabei das ganze Leben jedes Einzelnen in Betracht ziehen."

Manche Christen wollten weltklug eine Mittelstraße einschlagen. Einerseits wollten sie, um der Verfolgung zu entgehen, an den heid-

1) Bei **Beveregius** Synodicon T. I. p. 380. Solche Bedingung stellte auch das erste Concil von Orange im J. 441. can. 3. bei **Harduin** T. I. p. 1784.

nischen Opfermahlzeiten, welche in hiezu bestimmten eigenen Lokalen und Nebengebäuden der Tempel ꝛc. stattfanden, theilnehmen; andererseits aber zugleich das Gewissen dadurch salviren, daß sie ihre eigenen Speisen mitbrachten und nichts von dem berührten, was den Götzen geopfert worden war. Allein schon der Apostel Paulus hat 1 Cor. 8. gelehrt, daß die den Götzen geopferten Speisen nicht darum zu fliehen seien, weil sie etwa an sich befleckt worden wären, denn der Götze seie ja nichts, sondern aus einem andern und zwar doppelten Grunde. Die Einen nämlich haben, wenn sie Götzenopfer essen, die Götzen noch im Herzen, d. i. hängen dem Götzendienst noch theilweise an und sündigen dadurch; die Andern aber geben durch solches Essen ihren Mitchristen Aergerniß und sündigen ebenfalls. — Zu diesen zwei Gründen kam jetzt noch ein dritter, nämlich die Heuchelei und Zweideutigkeit, womit Einzelne auf der einen Seite Heiden scheinen und auf der andern Seite doch Christen bleiben wollten. Unsere Synode hat sie deßhalb mit zweijähriger Buße in der dritten Stufe belegt und jedem betreffenden Bischof anheimgegeben, ob er sie von da sogleich wieder zur vollen Gemeinschaft aufnehmen oder zuvor noch einige Zeit in die 4te Bußstufe verweisen wolle.

Can. VIII.

Οἱ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον θύσαντες μετὰ βίας, τετραετίαν ὑποπεσέτωσαν, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνησάτωσαν, καὶ τῷ ἑβδόμῳ τελείως δεχθήτωσαν.

„Diejenigen aber, welche gezwungen zum zweiten und dritten Male geopfert haben, sollen 4 Jahre substrati bleiben, dann 2 Jahre ohne Opfer an der Gemeinschaft Theil nehmen (als consistentes in der 4ten Bußstufe), im 7ten Jahre aber völlig aufgenommen werden."

Can. IX.

Ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν καὶ ἠνάγκασαν ἀδελφοὺς καὶ αἴτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι, οὗτοι ἔτη μὲν τρία τὸν τῆς ἀκροάσεως δεξάσθωσαν τόπον, ἐν δὲ ἄλλῃ ἐξαετίᾳ τὸν τῆς ὑποπτώσεως, ἄλλον δὲ ἐνιαυτὸν κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὴν δεκαετίαν πληρώσαντες τοῦ τελείου μετάσχωσιν· ἐν μέντοι τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ τὸν ἄλλον αὐτῶν ἐπιτηρεῖσθαι βίον.

„Diejenigen, welche nicht bloß abfielen, sondern Feinde wurden und ihre Brüder (zum Abfall) zwangen und Ursache waren, daß sie gezwungen wurden, diese sollen

drei Jahre lang ihren Platz unter den audientes (2te Stufe) haben, alsdann 6 Jahre lang substrati sein und ein Jahr theilnehmen ohne Opfer (als consistentes), so daß sie erst nach vollen 10 Jahren an der vollen Gemeinschaft (Abendmahl) wieder theilnehmen. Während dieser Zeit soll auch ihr übriges Leben beobachtet werden." Vgl. die Bemerkungen zu Can. IV.

Can. X.

Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἐστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τοῦτο δὲ εἴ τινες σιωπήσαντες καὶ καταδεξάμενοι ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας.

„Wenn Diakonen gleich bei ihrer Aufstellung (Wahl) erklärten und sagten, sie müßten heirathen und könnten nicht ledig bleiben, und hernach wirklich heiratheten, so sollen sie im Dienste bleiben, weil ihnen der Bischof (bei ihrer Aufstellung) die Verehelichung gestattet hat. Wenn sie aber zur Zeit ihrer Aufstellung schwiegen und bei der Weihe es auf sich nahmen, ledig zu bleiben, später jedoch heiratheten, so sollen sie das Diakonat verlieren."

Aufgenommen in das Corpus juris canonici c. 8. Dist. 28. Vgl. unsere Bemerkungen zu der Geschichte mit Paphnutius auf der Synode von Nicäa und Assemani, Bibliotheca juris orient. T. V. p. 126.

Can. XI.

Τὰς μνηστευθείσας κόρας καὶ μετὰ ταῦτα ὑπ' ἄλλων ἁρπαγείσας ἔδοξεν ἀποδίδοσθαι τοῖς προμνηστευσαμένοις, εἰ καὶ βίαν ὑπ' αὐτῶν πάθοιεν.

„Verlobte Mädchen, die nachher von Andern geraubt wurden, sollen ihren Verlobten zurückgegeben werden, selbst wenn sie von den Andern mit Gewalt mißbraucht worden sind."

Unser Canon handelt nur von Verlobten (durch die sponsalia de futuro), nicht von Verheiratheten (durch die sponsalia de praesenti). Bei letzteren wäre ja die Pflicht der Rückgabe gar nicht zweifelhaft gewesen. Uebrigens stand es jetzt dem Bräutigam frei, die ihm geraubte Braut wieder anzunehmen oder nicht. So entschied schon der hl. Basilius in can. 22 seines canonischen Schreibens an Amphilochius [1]).

1) Vgl. Van Espen, l. c. p. 113.

Can. XII.

Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι ὡς ἀπολουσαμένους.

„Diejenigen, welche vor der Taufe geopfert haben, und nachher getauft worden sind, können in den Clerus befördert werden, indem sie (durch die Taufe) von allem Früheren abgewaschen wurden."

Dieser Canon handelt wohl nicht allgemein von solchen, die vor der Taufe geopfert haben; denn wenn ein Heide, bevor er ins Christenthum eintreten wollte, geopfert hatte, so war dieß für ihn gewiß eine Verfehlung. Ganz anders verhielt es sich dagegen bei einem Katechumenus, der sich bereits für das Christenthum erklärt hatte, aber in der Verfolgung dennoch schwach wurde und opferte. Hier konnte es sich fragen, darf ein solcher noch Priester werden? Katechumenen also hat dieser Canon im Auge, und er entscheidet für ihre Aufnehmbarkeit in den Clerus[1]). Von solchen Katechumenen handelt auch der 14te nicänische Canon.

Can. XIII.

Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.

Nach dem Wortlaute des griechischen Textes sagt unser Canon:

„Den Chorbischöfen ist nicht erlaubt, Priester und Diakonen zu weihen, und auch den Priestern in den Städten ist dieß in einer andern Parochie (Sprengel) ohne schriftlichen Auftrag des betreffenden Bischofs nicht erlaubt."

Was zunächst die Chor- oder Landbischöfe, von denen hier zum erstenmale die Rede ist, betrifft, so werden wir über sie in unsern Bemerkungen zum 57ten Canon des laodicensischen Concils handeln, wo die Aufstellung solcher Bischöfe verboten worden ist. Vgl. auch can. 8 und 10 der Synode von Antiochien im J. 341 und den zweiten Absatz des can. 6 der sardicensischen Synode.

Ist die erste Hälfte unseres Canons leicht verständlich, so bietet dagegen die zweite eine große Schwierigkeit dar; denn es stand niemals einem Priester der Stadt zu, andere Priester und Diakonen zu weihen, am allerwenigsten in einer fremden Diöcese. Viele der tüchtigsten Gelehrten

1) Vgl. Van Espen, l. c. p. 113.

haben darum angenommen, daß der griechische Text dieser zweiten Hälfte unseres Canons, wie er jetzt vorliegt, unrichtig oder mangelhaft sei[1]). Es fehle nämlich ποιεῖν τι = aliquid agere = irgend eine kirchliche Funktion vollziehen. Für diese Annahme berief man sich auf mehrere alte Versionen, namentlich auf die isidorische: sed nec Presbyteris civitatis sine Episcopi praecepto *amplius aliquid imperare*, vel sine auctoritate literarum ejus in unaquaque (Manche lesen ἐν ἑκάστῃ statt ἐν ἑτέρᾳ) parochia *aliquid agere*. Gerade ebenso hat es der alte römische Codex canonum, nur gibt er provincia statt parochia[2]). Aehnlich übersetzte auch der alte Canonensammler Fulgentius Ferrandus, Diakon von Carthago (Sec. VI.) in seiner breviatio Canonum: „ut Presbyteri civitatis sine jussu Episcopi nihil jubeant, nec in unaquaque parochia aliquid agant." — In diesem Sinne interpretirte auch Van Espen (l. c.) unsern Canon. Einen andern Weg dagegen schlug Routh ein[3]). Er ging davon aus, daß in unserem Canon kein Wort fehle, daß aber im Anfang desselben auf Grund mehrerer Codices χωρεπισκόποις im Dativ, und tiefer unten ἀλλὰ μὴν μηδὲ statt ἀλλὰ μηδὲ, sofort πρεσβυτέρους (im Accus.) πόλεως und am Schlusse endlich ἑκάστῃ statt ἑτέρᾳ gelesen und also übersetzt werden müsse: „den Landbischöfen ist nicht erlaubt, Priester und Diakonen (für das Land) zu weihen, aber noch weniger (ἀλλὰ μὴν μηδὲ) dürfen sie Priester für die Stadt weihen ohne Zustimmung des betreffenden Bischofs." Auf diese Weise gibt der griechische Text, nach gewissen, besonders bodleianischen Handschriften modulirt, allerdings einen guten Sinn, aber ἀλλὰ μὴν μηδὲ heißt nicht = „aber noch weniger", sondern = „aber fürwahr auch nicht", was gerade hier einigermaßen einen Unterschied bildet. Zudem ist wohl schwerlich je der Fall vorkommen, daß Landbischöfe Priester für die Stadt weihten; und wenn je, so war dieß schon im ersten Absatz unseres Canons implicite verboten. — Eine leichtere Erklärung würde sich darbieten, wenn es erlaubt wäre, das χειροτονεῖν nicht von der eigentlichen Weihe zu nehmen, sondern im

1) Vgl. Beveregg. Synodicon. T. II. Append. p. 177. Van Espen, l. c. 113 sq.

2) In der Ballerinischen Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III p. 110.

3) Reliquiae sacrae, T. III. p. 432 sq.

Sinne von *καθιστάναι* aufzufassen, also: den Chorbischöfen und Stadtpriestern steht nicht zu, ohne Auftrag des Bischofs einen Priester oder Diakon anzustellen (auf einen Posten zu stellen) und zu investiren. Auch letzteres ist in *καθιστάναι* enthalten.

Can. XIV.

Τοὺς ἐν κλήρῳ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους ὄντας καὶ ἀπεχομένους κρεῶν ἔδοξεν ἐφάπτεσθαι, καὶ οὕτως, εἰ βούλοιντο, κρατεῖν ἑαυτῶν· εἰ δὲ βούλοιντο (βδελύσσοιντο), ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν, καὶ εἰ μὴ ὑπείκοιεν τῷ κανόνι, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως.

„Diejenigen Priester und Cleriker, welche sich der Fleischspeisen enthalten, sollen (bei den Agapen) dieselben berühren (davon kosten) und so, wenn sie wollen, sich enthalten (d. h. mit dieser Ausnahme sich der Fleischspeisen enthalten). Wenn sie dieselben aber verabscheuen (*βδελύσσοιντο*), so daß sie auch die mit dem Fleische zugleich gekochten Gemüse nicht essen, und wenn sie dieser Vorschrift nicht gehorchen, so sollen sie aus dem Clerus ausgeschlossen werden."

Aehnliches verordnete auch der 53ste apostolische Canon namentlich mit Rücksicht auf falsche, gnostische oder manichäische Ascese, welche die Materie, zumal Fleisch und Wein, für satanisch erklärte. Daß unser Canon von den Agapen handle, sah schon Zonaras[1]). Derselbe erklärt weiterhin das *ἐφάπτεσθαι* = „berühren der Speisen" als identisch mit *ἀπογεύεσθαι* = genießen. Ebenso Matthäus Blastares (syntagm. Lit. B. c. 9. p. 55). — Wirkliches Verdienst um die Erklärung unseres Canons hat sich endlich auch Routh erworben[2]), indem er auf drei Codices, auf die collectio des Johann. Antioch. und auf die lateinischen Versionen gestützt, *εἰ δὲ βδελύσσοιντο* las, statt des hier sinnlosen *εἰ δὲ βούλοιντο*. Wollte man letzteres festhalten, so müßte man mit Beveridge noch die Negation *μὴ* einfügen. Die Lesart *βδελύσσοιντο* hat aber noch das für sich, daß der schon berührte 53ste apostolische Canon, welcher denselben Gegenstand betrifft, in der gleichen Richtung wie unser Canon den Ausdruck *βδελυσσόμενος* braucht. Ich füge bei, daß *κρατεῖν ἑαυτῶν* = *ἐγκρατεῖν* = sich enthalten zu nehmen ist.

1) Bei Bevereg. l. c. T. I. pag. 390.
2) Reliquiae sacrae, T. III. p. 440.

Can. XV.

Περὶ τῶν διαφερόντων τῷ κυριακῷ, ὅσα ἐπισκόπου μὴ ὄντος πρεσβύτεροι ἐπώλησαν, ἀναβαλεῖσθαι (ἀνακαλεῖσθαι) τὸ κυριακόν, ἐν δὲ τῇ κρίσει τοῦ ἐπισκόπου εἶναι, εἴπερ προσήκει ἀπολαβεῖν τὴν τιμὴν εἴτε καὶ μή, διὰ τὸ πολλάκις τὴν εἴσοδον (πρόσοδον) τῶν πεπραμένων ἀποδεδωκέναι αὐτοῖς τούτοις πλείονα τὴν τιμήν.

„Wenn von demjenigen, was zur Kirche[1]) gehört, während Erledigung des bischöflichen Stuhles die Priester etwas verkauften, so hat die Kirche das Recht, es zurück zu verlangen (*ἀνακαλεῖσθαι*), der Bischof aber hat zu entscheiden, ob sie (die Käufer) den Kaufpreis zurückbekommen sollen oder nicht, indem oft der einstweilige Nutzen des Verkauften ihnen mehr eintrug, als den Kaufpreis."

Hatte der Käufer durch den einstweiligen Ertrag der kirchlichen Grundstücke mehr eingenommen als den Kaufpreis, so glaubte ihm die Synode diesen nicht erstatten zu müssen, weil er ja schon in dem Ertrage hinlänglichen Ersatz hatte, und ein Surplus, gleichsam Zins aus dem gegebenen Kaufschilling, nach altchristlichen Grundsätzen nicht erlaubt war. Dazu kommt noch, daß auch der Käufer nicht recht gehandelt hatte, weil er Kirchengut sede vacante an sich brachte. Daß aber im Texte *ἀνακαλεῖσθαι* und *πρόσοδον* gelesen werden müsse, zeigten Beveridge und Routh[2]).

Can. XV.

Περὶ τῶν ἀλογευσαμένων ἢ καὶ ἀλογευομένων, ὅσοι πρὶν εἰκοσαετεῖς γενέσθαι ἥμαρτον, πέντε καὶ δέκα ἔτεσιν ὑποπεσόντες κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα ἐν τῇ κοινωνίᾳ διατελέσαντες ἔτη πέντε, τότε καὶ τῆς προσφορᾶς ἐφαπτέσθωσαν· ἐξεταζέσθω δὲ αὐτῶν καὶ ὁ ἐν τῇ ὑποπτώσει βίος, καὶ οὕτως τυγχανέτωσαν τῆς φιλανθρωπίας· εἰ δέ τινες κατακόρως ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι γεγόνασι, τὴν μακρὰν ἐχέτωσαν ὑπόπτωσιν· ὅσοι δὲ ὑπερβάντες τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ γυναῖκας ἔχοντες περιπεπτώκασι τῷ ἁμαρτήματι, πέντε καὶ εἴκοσι ἔτη ὑποπεσέτωσαν καὶ κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα ἐκτελέσαντες πέντε ἔτη ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν εὐχῶν τυγχανέτωσαν τῆς προσφορᾶς· εἰ δέ τινες καὶ γυναῖκας ἔχοντες

1) *Κυριακὸν* = Kirche und = Kirchengut. Vgl. Suicer, Thesaurus s. h. v.

2) Routh, Reliq. sacrae, T. III. p. 441.

καὶ ὑπερβάντες τὸν πεντηκονταετῆ χρόνον ἥμαρτον, ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου τυγχανέτωσαν τῆς κοινωνίας.

„Diejenigen, welche mit unvernünftigen Thieren Unzucht getrieben haben oder noch treiben, sollen, wenn sie noch nicht 20 Jahre alt waren, als sie (so) sündigten, 15 Jahre substrati sein, darauf Gemeinschaft des Gebetes (ohne Opfer) erlangen (also in der obersten Bußstufe stehen) und dann erst des Opfers theilhaftig werden. Es soll aber auch das Leben geprüft werden, das sie als substrati führten, und in Rücksicht hierauf ihnen Nachsicht zu Theil werden. Waren aber Einige in der Sünde sehr unmäßig (d. h. haben sie jene Sünde lange geübt), so sollen sie auch der langen substratio unterliegen (es soll ihnen nichts nachgelassen werden). Jene aber, welche älter als 20 Jahre waren, auch Frauen hatten, und doch in jene Sünde gefallen sind, sollen erst nach einer 25 Jahre dauernden substratio zur Gebetsgemeinschaft aufgenommen werden, und wenn sie 5 Jahre lang in der Gebetsgemeinschaft waren, endlich auch des Opfers theilhaftig werden. Wenn aber verheirathete Männer, mehr als 50 Jahre alt, in jene Sünde fielen, so sollen sie (erst) am Ende des Lebens der Gemeinschaft wieder theilhaftig werden."

Ueber die Ausdrücke: substrati, Gebetsgemeinschaft und Gemeinschaft des Opfers, vgl. oben die Bemerkungen zu Can. 4 und 5.

Can. XVII.

Τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας ἤτοι λεπρώσαντας, τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι.

Der wahre Sinn dieses Canons ist sehr zweifelhaft. Er kann lauten: „Diejenigen, welche mit Thieren Unzucht trieben und selbst aussätzig nun (*ἤτοι*) Andere aussätzig machten, diese sollen unter den *χειμαζομένοις* beten." Andere übersetzten: „Diejenigen, welche mit Thieren Unzucht trieben und aussätzig sind oder aussätzig waren, (*λεπρώσαντας* = aussätzig waren) sollen unter den *χειμαζομένοις* beten." Allein diese Deutung scheint mir unrichtig, denn *λεπρώσαντας* ist grammatisch nicht von *λεπράω*, sondern von *λεπρόω* herzuleiten, welches letztere transitive Bedeutung hat und aussätzig machen heißt[1]). Aber auch wenn wir die erstere Uebersetzung ganz unbedenklich festhalten, so fragt sich wieder, ist unter der *λέπρα* unseres Canons die natürliche Krankheit des Aussatzes zu verstehen, welche die Aussätzigen weiter verbreiten, besonders durch Beischlaf, oder ist an den geistigen Aussatz, die Sünde, speziell Unzucht mit Thieren und deren weitere Verbreitung durch Verführung Anderer (*λεπρώσαντας*) zu

1) Das Verbum intransitivum *λεπράω* würde ja *λεπρήσαντας* formiren.

denken? Van Espen meint, der Canon verbinde beides in der Weise, daß er von dem wirklichen Aussatz spreche, welcher gerade durch jene viehische Ausschweifung erzeugt werde [1]). Aber was heißt: „sie sollen unter den χειμαζομένοις beten"? Die Einen verstehen unter χειμαζόμενοι die Dämonischen, so nach dem Vorgange des Dionysius Exiguus besonders Beveridge und Routh [2]) und neuestens Mayer [3]), Andere aber, namentlich Suicer, glauben, daß damit die unterste Stufe der Pönitentes gemeint sei, die flentes, welche, ohne in die Kirche selbst eintreten zu dürfen, in der Vorhalle unter freiem Himmel, also jeder Witterung (χειμών) ausgesetzt, stehen und die Eintretenden um Fürbitte anflehen mußten [4]). — Da übrigens die Dämonischen ebenfalls blos in dem Vorhofe stehen durften, so bilden sie nur eine Abtheilung der λειμαζόμενοι. Ich schließe mich sonach mit Van Espen, Herbst u. A. der Auslegung von Suicer an [5]), welche neuestens auch von Frank in seiner Schrift „die Bußdisciplin der Kirche" (1867) entschieden vertheidigt wurde (S. 589 ff.) Kehren wir, nachdem dieses feststeht, noch einmal zur Erklärung von λέπρα zurück, so leuchtet vor Allem ein, daß λεπρώσαντας unmöglich heißen kann: „die aussätzig gewesen waren", denn es ist kein Grund abzusehen, warum die von dieser Krankheit Geheilten unter den flentes außerhalb der Kirche hätten stehen sollen. Für's Zweite erhellt sodann, daß die Worte λεπρούς ὄντας κ. τ. λ. eine Verstärkung von ἀλογευσάμενοι sein müsse. Der vorige Canon hat für die verschiedenen Arten der ἀλογευσάμενοι die Kirchenstrafe festgesetzt. Die Strafe, die der gegenwärtige Canon ausspricht, ist aber viel härter, als die des vorigen; folglich müssen auch die ἀλογευσάμενοι unseres Canons größere Sünder sein, als die des vorigen. Dieser Zuwachs ihrer Schuld kann nun aber nicht darin bestehen, daß sie buchstäblich aussätzig wurden; denn diese Krankheit ist keine Folge der Bestialität; wohl aber war ihre Sünde viel größer, wenn sie auch Andere dazu verführten. Es ist deßhalb λέπρα im

1) Comment. l. c. p. 116.

2) Beveregg. T. II. Append. p. 72 in den Noten zu can. 11 des Concils von Nicäa, auch abgedruckt bei Routh, Reliq. sacr. T. III. p. 490. Vgl. ibid. p. 444.

3) Mayer, Gesch. des Katechumenats ꝛc., 1868 S. 53.

4) Suicer, Thesaurus s. v. χειμαζόμενοι.

5) Vgl. auch Van Espen, Comment. l. c. p. 216 sq. Herbst, Tübinger Quartalschrift 1821. S. 433.

figürlichen Sinne zu verstehen und unser Canon also zu deuten: „und selbst durch diese Sünde geistig aussätzig auch Andere dazu verführten, also aussätzig machten." Im Gegensatz hiezu nimmt Frank (a. a. O. S. 567 und 589—592) die λέπρα in buchstäblichem Sinne und übersetzt: „Wenn Diejenigen, die sich mit dem unvernünftigen Vieh vermischten, eine ansteckende Krankheit sich dadurch zugezogen haben" u. s. f. Er hält es für ungerechtfertigt, eine figürliche Bedeutung anzunehmen, da, wo der buchstäbliche Sinn zur Erklärung des Ganzen viel dienlicher sei. Allein für's Erste ist nicht richtig, daß der Aussatz eine Folge der Bestialität ist; für's Zweite ist λεπρώσαντας, wie wir zeigten, transitiv, und kann nicht übersetzt werden „sich eine ansteckende Krankheit zugezogen haben"; drittens ist der figürliche Gebrauch von λέπρα so wenig auffallend, als bei uns der figürliche Gebrauch von „Befleckung." Frank müßte consequent auch in dem Satze: „diejenigen, die sich und Andere durch Sünde befleckt haben," eine figürliche Deutung nicht zulassen.

Can. XVIII.

Εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ' αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι· ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέριον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς· ἐὰν δὲ διαστασιάζωσι πρὸς τοὺς καθεστῶτας ἐκεῖ ἐπισκόπους, ἀφαιρεῖσθαι αὐτοὺς καὶ τὴν τιμὴν τοῦ πρεσβυτερίου καὶ γίνεσθαι αὐτοὺς ἐκκηρύκτους.

„Wenn Bischöfe gewählt, aber von der Parochie, wofür sie ernannt waren, nicht angenommen wurden, und in andere Parochien eindringen, den dort Aufgestellten (Bischöfen) Gewalt anthun und Unruhen gegen sie erregen wollen, so sollen sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Wenn aber solche (gewählte und nicht angenommene Bischöfe) da, wo sie bisher Priester waren, im Presbyterium bleiben wollen, so sollen sie der Würde nicht verlustig gehen. Erregen sie aber Parteiung gegen den dortigen Bischof, so sollen sie der Würde des Presbyteriums entsetzt und (aus der Kirche) ausgeschlossen werden."

Es kam in der alten Kirche, so lange noch das gesammte Volk Antheil an den Bischofswahlen hatte, nicht selten vor, daß ein rechtmäßig gewählter Bischof durch eine Volksbewegung entweder vertrieben oder gar nicht zugelassen wurde[1]). Selbst wenn bei der Wahl ursprüng-

1) Van Espen, Comment. l. c. p. 117. u. Jus eccles. Pars I. T. 13. c. 1.

lich die Majorität des Volkes für ihn war, konnte gleich darauf die Minorität ans Ruder kommen, wie denn ja auch die Jahre 1848 und 1849 zeigten, daß eine sogar kleine Minorität ganze Städte und Länder tyrannisirt und die ihr mißliebigen Personen verjagt hat. — Von solchen vertriebenen Bischöfen spricht auch der 37ste (nach anderer Zählart der 35ste) apostolische und der 18te antiochenische Canon vom J. 341.

Wenn nun ein solcher aus seiner Diöcese verjagter Bischof mit Gewalt oder List einen Collegen verdrängen und dessen Stuhl sich selbst verschaffen wollte, so sollte ihn die Strafe des ἀφορίζεσθαι treffen. Van Espen verstand darunter die Beraubung der bischöflichen Würde[1]), allein der ἀφορισμὸς der alten Kirche ist mehr, ist zugleich Exkommunikation, mindestens excommunicatio minor oder Ausschließung vom Abendmahl[2]).

Wenn aber, sagt unser Canon weiter, ein in seiner Gemeinde nicht zugelassener Bischof keine derartigen schlimmen Versuche macht, sondern bescheiden im Presbyterium seiner bisherigen Gemeinde bleiben will, so kann er dieß, „er soll der Würde nicht verlustig gehen." — Was heißt das? Behält er Titel und Würde eines Bischofs, aber ohne Jurisdiktion, oder ist unter τιμὴ nur die Priesterwürde gemeint? Dionysius Exiguus faßte es ausdrücklich in letzterem Sinne und übersetzte darum: si voluerint in Presbyterii ordine ut *Presbyteri* residere. Ebenso erklärten es die griechischen Commentatoren Zonaras ꝛc.[3]) Unser Canon ging auch in das Corpus jur. can. über c. 6. Dist. 92.

Can. XIX.

Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν· τὰς μέντοι συνερχομένας παρθένους τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν.

„Alle, welche Jungfrauschaft gelobten und das Versprechen brachen, sollen wie Bigami betrachtet werden (wörtlich: die Bestimmung, Vorschrift über die Bigamie erfüllen). Zugleich verbieten wir, daß Jungfrauen mit Männern wie Schwestern zusammen leben."

1) Commentarius, l. c. p. 117.

2) Vgl. Suicer, thesaurus s. v. ἀφορίζω.

3) Bei Bevereg. l. c. T. I p. 395. vgl. Van Espen, Comment. l. c. p. 117.

In der ersten Hälfte unseres Canons ist sowohl von Jünglingen, als von Jungfrauen die Rede, welche Virginität gelobten, so sich gleichsam mit Gott verlobten, und darum durch den Bruch jenes Gelübdes einer Quasi-Bigamie (bigamia similitudinaria) sich schuldig machten.[1]) Sie sollen darum auch die Strafe der Bigamie (successiva) erstehen, d. h. auf ein Jahr ausgeschlossen werden, wie Basilius d. Gr. sagt[2]). Uebrigens handelt unser Canon, der auch von Gratian c. 24. Causa 27. q. 1 aufgenommen wurde, nur von dem Bruch des Gelübdes durch rechtmäßige Heirath, während der c. 13 von Elvira von denen spricht, die das Gelübde durch Unzucht brachen. In seiner zweiten Hälfte aber handelt unser Canon von den *συνεισακτοις*. Vgl. unten unsere Bemerkungen zum dritten nicänischen Canon und oben S. 166 den 27. Canon von Elvira.

Can. XX.

Ἐάν τινος γυνὴ μοιχευθῇ ἢ μοιχεύσῃ τις, ἐν ἑπτὰ ἔτεσι δοκεῖ (δεῖ) αὐτὸν τοῦ τελείου τυχεῖν κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντας.

„Wenn Jemandes Frau mißbraucht wurde, oder wenn Jemand die Ehe gebrochen hat, so soll er nach 7 Jahren wieder zur Vollendung (d. h. zum Abendmahl nach can. 4) gelangen, nachdem er die dazu hinführenden Stufen (der Buße) durchgemacht hat."

Die nächste Erklärung unseres Canons ginge dahin: „wenn eine Frau oder ein Mann die Ehe gebrochen hat, so muß der schuldige Theil 7 Jahre lang Buße thun." Allein diese Deutung wird von Vielen verworfen, weil es im Texte heißt *αὐτὸν τύχειν*, also nur von Bestrafung des Mannes die Rede sei. Fleury und Routh[3]) sind deßhalb der Meinung, unser Canon spreche, ähnlich wie der 70ste von Elvira, von dem Falle, daß die Ehefrau mit Vorwissen und Zustimmung des Mannes die Ehe gebrochen hat. Für diese Zulassung werde hier eine Strafe bestimmt und zwar die gleiche, wie für einen etwaigen Ehebruch des Mannes. — Eine andere Deutung empfiehlt Van Espen,

---

1) Vgl. Assemani, Bibl. jur. orient. T. I. p. 465.

2) Basilius ad Amphiloch. im dritten Bande der Mauriner Ausgabe, p. 272. Vgl. unsere Bemerkungen zum 3ten und 7ten Canon von Neocäsarea.

3) Routh, Reliq. sacr. T. III. p. 447. Fleury, hist. eccles. T. II. liv. X. § 16.

indem er unsern Canon dahin erklärt: „wer eine wegen Ehebruchs entlassene Frau heirathet, ist ebenso zu bestrafen, als wie ein Ehebrecher" [1]). Aber diese Erklärung scheint mir noch gezwungener, als die andere; und das Richtige, glaube ich, sahen schon die griechischen Commentatoren Balsamon und Zonaras, indem sie den Canon in dem Sinne auffaßten, welchen wir als den zuerst sich darbietenden bezeichneten. Sie meinen nämlich, er belege jeden Ehebruch, des Mannes wie des Weibes, mit 7 Jahren. Daß bei der Strafbestimmung nur *αὐτὸν* gesetzt ist, darf uns nicht irren, denn *αὐτὸν*, hier = der schuldige Theil, geht auf die Frau ebenso gut, wie auf den Mann, gleich wie in unserm vorigen Canon das Masculinum *ὅσοι ἐπαγγελλόμενοι* auch Jünglinge und Jungfrauen gemeinsam in sich schließt. — Wahrscheinlich hatte die Synodus Trullana im J. 692 bei Aufstellung ihres 87sten Canons gerade auch den unsrigen im Auge. Eine geringere Strafe für den blos einmaligen Ehebruch, nämlich fünfjährige Buße, bestimmt der 69ste Canon von Elvira.

Can. XXI.

Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται· φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους (adde *πληρῶσαι*).

„Die Weiber, welche Unzucht trieben und die so entstandenen Kinder tödteten und die Leibesfrucht abzutreiben suchten, wurden durch das ältere Gesetz bis an ihr Lebensende ausgeschlossen, . . . wir aber haben Milderes bestimmt, daß sie eine zehnjährige Bußzeit in den festgesetzten Strafen auszufüllen haben."

Der 63ste Canon von Elvira verbot solchen Weibern selbst auf dem Todbette die Communion zu geben und dieß hat wohl unsere Synode im Auge [2]).

Unklar ist, was *καὶ τούτῳ συντίθενται* heißen soll. Man kann *τινὲς* suppliren und übersetzen: „und dieser Strenge stimmen Einige bei" oder man kann *αἱ* suppliren und mit Routh [3]) übersetzen: „die nämliche Strafe sei auch über die Helfershelferinnen bei Abtreibung

1) Comment. l. c. p. 118.
2) Van Espen, l. c. p. 119.
3) L. c. p. 447 sq.

der Leibesfrucht verhängt", daß jene Worte heißen: „und die dazu beihelfen." Mir scheint jedoch die erstere Erklärung die leichtere und natürlichere; auch Gentianus Hervetus, Van Espen und neuestens Dr. Kober haben sich dafür entschieden, wenn sie übersetzten: et ei quidam assentientur [1]).

Can. XXII.

Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν μὲν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν.

„In Betreff absichtlichen Mordes sollen die Thäter substrati sein und am Ende ihres Lebens der Vollendung (= Abendmahl) gewürdigt werden."

Can. XXIII.

Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

„In Betreff des unabsichtlichen Todschlags bestimmt die frühere Verordnung, daß (der Thäter) nach 7 Jahren der Vollendung (des Abendmahls) theilhaft werde, unter Einhalt der bestimmten Stufen; die zweite Verordnung aber will, daß er 5 Jahre erfülle."

Die hier genannte frühere und spätere Verordnung sind beide nicht näher bekannt [2]), in Betreff der Ausdrücke ὅρος aber und *τέλειον* und *βαθμοὶ* sind die vorausgegangenen ancyranischen Canones zu vergleichen.

Can. XXIV.

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν χρόνων (ἐθνῶν) ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν ἢ καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς ὡρισμένους, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς.

„Diejenigen, welche wahrsagen und den Gewohnheiten der Heiden folgen oder Leute (Zauberer) in ihr Haus aufnehmen behufs der Entdeckung von Zaubermitteln oder zum Zwecke von Sühnungen, diese sollen dem Canon der 5 Jahre unterliegen (der vorgeschriebenen 5jährigen Buße) in den bestimmten Stufen dreijähriger substratio und zweijährigen Gebets ohne Opfer."

Ueber die Bußstufen sind wieder die Bemerkungen zu Canon 4 ff. zu vergleichen. Daß aber ἐθνῶν für die richtige Lesart zu halten sei,

1) Vgl. Mansi, T. II. p. 519. Van Espen, Commentar. p. 119. Kober, Kirchenbann, S. 103.

2) Van Espen, l. c. p. 120.

ſtatt χρόνων, iſt ſchon längſt auf Grund des Zeugniſſes der griechiſchen Commentatoren Balſamon und Zonaras[1]) und der alten lateiniſchen Interpreten Dionyſius Exiguus und Iſidor anerkannt und von Routh aufs Neue beſtätigt[2]). Im Ganzen aber bedroht unſer Canon ſowohl diejenigen, welche ſelbſt wahrſagen u. dgl., als jene, welche ſich ihrer bedienen und ſie zu ſich rufen, um durch ſie Zaubermittel bereiten und Sühnungen bewerkſtelligen zu laſſen.

Can. XXV.

Μνηστευσάμενός τις κόρην προσεφθάρη τῇ ἀδελφῇ αὐτῆς, ὡς καὶ ἐπιφορέσαι αὐτήν· ἔγημε δὲ τὴν μνηστὴν μετὰ ταῦτα, ἡ δὲ φθαρεῖσα ἀπήγξατο· οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκαετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς.

„Jemand, der eine Braut hatte, verfehlte ſich unglücklicher Weiſe auch mit deren Schweſter, ſo daß ſie ſchwanger wurde. Er heirathete hernach die Braut, die Geſchwächte aber erhängte ſich. Es wurde verordnet, daß alle Mitſchuldigen nach zehn Jahren unter die Stehenden (vierte Bußſtufe) aufgenommen werden ſollten, nach den beſtimmten Stufen."

Die Synode entſcheidet hier, wie wir ſehen, einen ihr vorgelegten Spezialfall und beſtraft nicht nur den eigentlichen Thäter, ſondern auch alle Mitſchuldigen, welche ihm bei ſeinem Vergehen Vorſchub geleiſtet und etwa gerathen haben, die Verführte zu verlaſſen und ihre Schweſter zu heirathen od. dgl. Die hiebei angeſetzte Strafe iſt ſehr ſtrenge; denn erſt nach zehn Jahren (in den drei erſten Bußgraden zugebracht) ſollten die Schuldigen in die vierte Bußſtufe vorrücken dürfen. Wie lange ſie hier zu bleiben hätten, bis zur völligen Aufnahme, iſt nicht geſagt. — Das griechiſche Zeitwort προσφθείρομαι bedeutet gewöhnlich: „zu ſeinem Schaden irgend wohin kommen", mit γυναικὶ oder einem ähnlichen Worte verbunden, hat es aber den Sinn, welcher in der Ueberſetzung angedeutet iſt. — Das ἀπήγξατο überſetze ich mit „erhängte ſich", obgleich ἀπάγχω jede Art von Erdroſſelung in ſich ſchließt.

§ 17.

Die Synode zu Neocäſarea im J. 314—325.

Die Ueberſchrift, welche den Canonen von Neocäſarea in Cappadocien in den alten griechiſchen Handſchriften gegeben wurde, ſagt aus,

1) Bei Beveregius l. c. T. I. p. 399 sq.
2) Routh, Reliq. sacr. T. III. p. 449.

daß diese Synode etwas später, als die von Ancyra, aber früher als die von Nicäa gehalten worden sei[1]). Noch einen zweiten chronologischen Anhaltspunkt scheinen die Namen der zu Neocäsarea anwesend gewesenen Bischöfe zu bieten. Sie sind großentheils dieselben, welche auch bei der Synode von Ancyra genannt wurden, Vitalis von Antiochien an der Spitze (der libellus synodicus gibt ihre Zahl auf 24 an); allein weder die griechischen Codices, noch Dionysius Exiguus haben diese Namen, weßhalb schon Tillemont[2]) u. A. Bedenken gegen diese Personenregister und Bischofscataloge erhoben und die Ballerini ihre Unächtheit und ihren späteren Ursprung unbedenklich behaupteten[3]). Sonach bleibt nur das gewiß, daß die Synode von Neocäsarea ungefähr um dieselbe Zeit, wie die zu Ancyra, nach dem Tode des Christenverfolgers Maximin (313) und vor der Synode von Nicäa (325) gefeiert worden sei. Gewöhnlich weist man ihr ganz das gleiche Jahr, wie der ancyranischen an, nämlich 314 oder 315; aber es scheint mir wahrscheinlicher, daß sie erst mehrere Jahre später statthatte, weil darin nicht mehr von der Behandlung der Abgefallenen gesprochen wird. Die Synode von Ancyra hatte diesem Gegenstande nicht weniger als zehn Canonen gewidmet (No. 1—9 und No. 12), weil gerade damals erst eine Verfolgung aufgehört hatte; die Synode von Neocäsarea aber handelt von diesen Dingen nicht, wahrscheinlich darum, weil zur Zeit ihrer Abhaltung die lapsi bereits überall ihre Strafen schon erhalten hatten, der Gegenstand also bereits erledigt und keine neue Verordnung mehr Bedürfniß war. Dieß Argument wäre jedoch unkräftig, wenn der libellus synodicus Recht hätte, daß die Synode von Neocäsarea über diejenigen gehandelt habe, welche in der Verfolgung opferten oder abschwuren oder Götzenopfer aßen[4]). Aber von alle dem enthalten die Canonen von Neocäsarea kein Wort, und es scheint, der vielfach ungenaue und spätere libellus synodicus (vgl. über ihn S. 84) habe unsere Synode in dieser Beziehung mit der von Ancyra verwechselt. Ohne alle Unterstützung ist aber die Vermuthung, es sei uns

1) Vgl. darüber die Abhandlung der Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. XXII. c. 4.

2) Tillemont, Mémoires etc. T. VI. p. 86 ed. Brux. 1732 in dem Art. St. Vitale. Vgl. auch Van Espen, Comment. l. c. p. 121 sqq.

3) L. c. p. XXII. cap. 3. § 2. Vgl. das oben S. 221 bei dem Concil von Ancyra Gesagte.

4) Bei Harduin, T. V. p. 1499. Mansi, T. II. p. 551.

ein Theil der neocäsareischen Canonen, nämlich eben die über die lapsi, verloren gegangen [1]).

Can. I. [2]).

Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν ματατίθεσθαι, ἐὰν δὲ πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

„Wenn ein Priester heirathet, soll er aus dem Clerus ausgeschlossen werden; wenn er aber Unzucht treibt oder Ehebrecher wird, soll er gänzlich ausgestoßen und zur Buße angehalten werden."

Der Sinn ist: „verheirathet sich ein Priester nach seiner Weihe, so wird er nur seines priesterlichen Amtes entsetzt und in die communio laicalis gewiesen; wenn er aber ein Unzuchtsvergehen oder einen Ehebruch begeht, so wird er gänzlich aus der Kirche ausgeschlossen und muß die verschiedenen Pönitenzstufen durchmachen, wenn er wieder aufgenommen werden will." — Oben im Can. 10 von Ancyra sahen wir, daß den Diakonen in einem Falle erlaubt war, sich nach ihrer Ordination noch zu verheirathen, wenn sie nämlich gleich bei ihrer Erwählung sich dieß ausbedungen hatten; in Betreff der Priester aber gibt weder die Synode von Ancyra, noch die von Neocäsarea eine Ausnahme zu. Uebrigens wurde unser Canon auch in das Corp. jur. can. aufgenommen c. 9. Dist. XXVIII.

Can. II.

Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μέχρι θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ὑγιάνασα λύσει τὸν γάμον, ἕξει τὴν μετάνοιαν· ἐὰν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τοιούτῳ γάμῳ οὖσα ἤτοι ὁ ἀνὴρ, δυσχερὴς τῷ μείναντι ἡ μετάνοια.

„Wenn eine Frau zwei Brüder heirathet, soll sie bis zum Tode ausgeschlossen werden; in der Todesgefahr aber soll sie aus Mitleid, wenn sie verspricht, im Falle der Wiedergenesung jene unerlaubte Verbindung zu lösen, der Buße theilhaftig werden. Wenn aber die Frau oder der Mann in solcher Verbindung stirbt, so wird dem übrig bleibenden Theile die Buße schwer sein."

---

1) Remi Ceillier, l. c. p. 722 sq. Migne, Dictionn. des Conciles, T. II. p. 54.

2) Ueber den Text der neocäsareischen Canones und die Commentare darüber gilt das Gleiche, was oben S. 222 Note 1 in Betreff der Canones von Ancyra gesagt wurde.

Es ist hier von einer Ehe im ersten Grade der Schwägerschaft die Rede, welche auch nach dem heutigen Rechte noch verboten ist. Unser Canon belegt eine derartige Ehe mit gänzlicher Ausschließung, so daß, wer solche eingegangen, auch in articulo mortis die heilige Communion nicht erhalten soll, wenn er nicht wenigstens auf dem Todbette Lösung jener Ehe verspricht, falls er wieder gesund werde. Gibt er aber dieß Versprechen, so soll er ἔξει τὴν μετάνοιαν = „der Buße theilhaftig werden". Zonaras erklärt dieß richtig so: „er soll in diesem Falle das hl. Abendmahl in articulo mortis erhalten, sammt der Verpflichtung, im Falle der Wiedergenesung die Buße nachzutragen", wie im Can. 6 von Ancyra ähnlich ausgesprochen ist.

Can. III.

Περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ὁ μὲν χρόνος σαφὴς ὁ ὡρισμένος, ἡ δὲ ἀναστροφὴ καὶ ἡ πίστις αὐτῶν συντέμνει τὸν χρόνον.

„In Betreff derjenigen, welche sehr oft geheirathet haben, ist die bestimmte Bußzeit bekannt (offenkundig), aber gute Aufführung und Glaube verkürzt diese Zeit."

Wie schon die griechischen Commentatoren bemerkten[1]), handelt unser Canon von solchen, welche sich mehr als zweimal verehelicht hatten. Unbekannt ist dagegen, welches die älteren Bußbestimmungen seien, auf die sich an unserer Stelle bezogen wird. In späteren Zeiten wurden schon die Bigami mit einjähriger, die Trigami mit 2—5jähriger Buße belegt. Auch der hl. Basilius will letztere 3 Jahre lang unter die audientes und dann auf einige Zeit unter die consistentes verweisen[2]). Vgl. unten den Canon 7 unserer Synode und den 19ten von Ancyra. Gratian nahm unsern Canon in c. 8 Causa 31. q. 1. in Verbindung mit dem 7ten Canon derselben Synode auf.

Can. IV.

Ἐὰν πρόθηταί τις ἐπιθυμῆσαι (ἐπιθυμήσας) γυναικὸς συγκαθευδῆσαι μετ' αὐτῆς (αὐτῇ), μὴ ἔλθῃ δὲ εἰς ἔργον αὐτοῦ ἡ ἐνθύμησις, φαίνεται ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐρρύσθη.

„Wenn Jemand, gegen eine Weibsperson entbrannt, sich vornimmt, sie zu beschlafen, der Gedanke geht aber nicht ins Werk über, so ist anzunehmen, daß er durch die Gnade abgezogen wurde."

---

1) Bei Bevereg. l. c. T. I. p. 404.

2) Basil. ad Amphiloch. can. 4. Opp. ed. Bened. T. III. p. 271 sq.

Statt ἐπιθυμῆσαι ist mit Beveridge und Routh[1]) auf Grund mehrerer Handschriften ἐπιθυμήσας zu lesen. Dieselben geben auch αὐτῇ statt μετ' αὐτῆς. Der Sinn unseres Canons aber ist: „einem solchen, der bloß in Gedanken sündigte, soll keine äußerliche Buße aufgelegt werden" [2]).

Can. V.

Κατηχούμενος, ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς (τὸ) κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.

„Wenn ein Katechumenus, der die Kirche bereits betreten hat und in der Reihe der Katechumenen steht, sich als Sünder zeigt, so soll er, wenn er Kniebeugender war (Bezeichnung der Katechumenen, weil sie nach der Homilie, während der Diakon über sie betete, knieten), ein Hörender sein (d. h. unter die Büßer dieser Klasse gestellt werden), falls er nicht mehr sündigt; sündigt er aber auch wieder als Hörender, so soll er ganz ausgestoßen werden."

Die Einschaltungen von τὸ und φανῇ in den Text werden von Routh[3]) auf kritische Gründe hin empfohlen und empfehlen sich selbst. Die Form στήκῃ und das Zeitwort στήκω = „stehen" ist der classischen griechischen Sprache unbekannt, kommt aber öfter im N. T. vor, z. B. Markus 11, 25, und ist von dem regelmäßigen Perfekt ἕστηκα abgeleitet[4]). Hardouin meint, unser Canon sei von den Fleischessünden der Katechumenen zu verstehen, wie denn ἁμάρτημα auch anderwärts, z. B. c. 2. 9 und 14 von Nicäa, diese Bedeutung habe[5]). Ueber den richtigen Sinn unseres Canons vgl. besonders Mayer, Gesch. des Katechumenats, 1868 S. 52 f. 66.

Can. VI.

Περὶ κυοφορούσης, ὅτι δεῖ φωτίζεσθαι ὁπότε βούλεται· οὐδὲν γὰρ ἐν τούτῳ κοινωνεῖ ἡ τίκτουσα τῷ τικτομένῳ, διὰ τὸ ἑκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ δείκνυσθαι.

---

1) Bevereg. Synodicon, T. I. p. 404. Routh, Reliquiae sacr. T. III. p. 465.

2) Vgl. Van Espen, Comment. l. c. p. 124. und Fleury, histoire eccl. T. II. liv. X. § 17.

3) Routh, Reliq. sacr. T. III. p. 466.

4) Wahl, clavis N. Test. II. s. v. στήκω.

5) Harduin, Collect. Conc. T. I. p. 283 in der Randnote.

„Eine schwangere Frau darf sogleich erleuchtet (d. i. getauft) werden, sobald sie es begehrt; denn die Gebärende hat in dieser Beziehung nichts mit dem Gebornen gemein, indem jeder Theil seinen eigenen Willen (getauft zu werden) durch das Bekenntniß an den Tag legen muß."

Wir sehen, Einzelne waren der Meinung, wenn man eine schwangere Frau taufe, so werde auch ihre Leibesfrucht dadurch berührt und mitgetauft, so daß man eine Art Wiedertaufe begehe, wenn man ein solches Kind nachher noch taufe, und man dürfe deßhalb keiner schwangern Frau die Taufe ertheilen, sondern müsse warten, bis sie geboren habe.

Can. VII.

Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων (διγαμοῦντος) μὴ ἑστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ δίγάμου, τίς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις;

„Ein Priester soll bei Hochzeiten der zum zweitenmale Verheiratheten nicht miteſſen. Denn wenn ein solcher Bigamus (nachher) um Buße bittet, wie steht der Priester da, der wegen des Schmauses solcher Ehe zugestimmt hat"?

Daß die Bigamia successiva, — denn von dieser ist hier die Rede, nicht von der eigentlichen Bigamie, wie Beveridge meint [1]), — im Morgenlande mit einjähriger Buße belegt wurde, haben wir schon oben bei Canon 3 angemerkt. Der Sinn unserer Stelle geht deßhalb dahin: „wenn der Bigamus nach geschlossener Ehe zum Priester kommen muß, um wegen seiner Strafe sich zu erkundigen, wie steht dann der Priester selbst da, der ja eigentlich jener Schmauserei wegen sein Mitschuldiger geworden ist"?

Can. VIII.

Γυνή τινος μοιχευθεῖσα λαϊκοῦ ὄντος, ἐὰν ἐλεγχθῇ φανερῶς, ὁ τοιοῦτος εἰς ὑπηρεσίαν ἐλθεῖν οὐ δύναται· ἐὰν δὲ καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν μοιχευθῇ, ὀφείλει ἀπολῦσαι αὐτήν· ἐὰν δὲ συζῇ, οὐ δύναται ἔχεσθαι τῆς ἐγχειρισθείσης αὐτῷ ὑπηρεσίας.

„Wenn die Frau eines Laien die Ehe gebrochen hat und sie dessen überwiesen ist, so kann ihr (unschuldiger) Mann nicht in den Kirchendienst aufgenommen werden; hat sie aber die Ehe gebrochen, nachdem er schon geweiht war, so muß er sie entlassen. Lebt er dennoch mit ihr, so kann er in dem ihm übertragenen heiligen Dienst nicht verbleiben."

Das Corp. jur. can. nahm unsern Canon in c. 11 Dist. 34 auf; der Grund der ganzen Verordnung liegt aber offenbar darin, daß durch

1) Vgl. Routh, l. c. p. 469 und Van Espen, Comment. l. c. p. 124.

die enge Verbindung von Mann und Weib auch der Mann durch ein ehebrecherisches Weib verunehrt wird und ein Verunehrter nicht geistlich werden soll. Daß aber eine Ehebrecherin entlassen werden müsse, sagt schon der Pastor des Hermas lib. II. Mand. IV. Vgl. auch den 65sten Canon von Elvira, welcher von ehebrecherischen Frauen der Cleriker handelt.

Can. IX.

Πρεσβύτερος, ἐὰν προημαρτηκὼς σώματι προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἥμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογῇ, ἐλεγχθῆναι δὲ φανερῶς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν.

„Ein Priester, der fleischlich gesündigt hat, bevor er gewählt wurde, und freiwillig bekennt, daß er vor seiner Weihe sündigte, soll das (heilige) Opfer nicht darbringen, aber in seinen übrigen Verrichtungen soll er verbleiben, wenn er sonst eifrig ist; denn die übrigen Sünden (mit Ausnahme der Unzucht), meinen Viele, werden durch die Priesterweihe getilgt. Gesteht er aber nicht selbst und kann man ihn nicht deutlich überführen, so soll es in seiner eigenen Macht liegen, zu thun, (wie er will, d. h. zu opfern oder sich des Opfers zu enthalten)."

Ausführlicher beleuchtet diesen Canon Frank in seiner Schrift: „Bußdisciplin der Kirche", Mainz 1867 S. 464 f.

Vgl. den 22sten Canon der trullanischen Synode, und c. 1 Causa XV. quaestio 8. im Corp. jur. can.

Can. X.

Ὁμοίως καὶ διάκονος, ἐὰν ἐν τῷ αὐτῷ ἁμαρτήματι περιπέσῃ, τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

„Aehnlich soll der Diakon, wenn er in dieselbe Sünde gefallen ist, nur mehr das Amt eines Dieners haben."

Die Präposition *ἐν* vor *τῷ αὐτῷ* wird von Routh auf Grund mehrerer Codices gestrichen[1]). Unter „Diener" ministri, *ὑπηρέται* sind die niedern Kirchendiener, die sogenannten Minoristen, oft mit Einschluß der Subdiakonen gemeint[2]). Durch falsche Uebersetzung (der Prisca und Isidors) ganz entstellt, ging unser Canon, mit dem vorigen

1) Routh, Reliq. sac. T. III. p. 472.

2) Vgl. den Canon 2 des Concils von Arles oben S. 205 und Suicer, thesaurus s. v. *ὑπηρέτης*.

in eine Nummer verbunden, in das Corpus juris can. über c. 1. Causa XV. q. 8.

Can. XI.

Πρεσβύτερος πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος, ἀλλὰ ἀποτηρείσθω· ὁ γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει ἐφωτίσθη καὶ ἤρξατο διδάσκειν.

„Niemand soll vor 30 Jahren zum Priester geweiht werden, auch wenn er ein ganz würdiger Mann ist, sondern es soll gewartet werden. Denn unser Herr Jesus Christus wurde in dem dreißigsten Jahre getauft und begann (in diesem Alter) zu lehren."

Daß *φωτίζεσθαι* = „erleuchtet werden" in der alten Kirchensprache getauft werden bedeutet, ist bekannt. Im Corp. jur. can. findet sich unser Canon als c. 4. Dist. 78.

Can. XII.

Ἐὰν νοσῶν τις φωτισθῇ, εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται, — οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, — εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ διὰ σπάνιν ἀνθρώπων.

„Wer die Krankentaufe erhielt, kann nicht zum Priester befördert werden; — denn nicht aus freiem Entschluß, sondern aus Noth (Furcht vor dem Tode) legte er das Glaubensbekenntniß ab — außer etwa wegen seines nachmals bewiesenen Eifers und Glaubens und wegen Mangels anderer (tüchtiger) Männer."

Daß unser Canon, der auch in das Corp. jur. can. c. 1. Dist. 57. überging, von denjenigen rede, welche durch eigene Schuld den Empfang der Taufe bis aufs Todbett verschoben, haben alle Commentatoren mit einziger Ausnahme Aubespines[1]) anerkannt. Letzterer aber meint, der Canon rede von Katechumenen, welche nicht aus eigener Schuld die Taufe nicht früher empfingen, sondern durch eine Krankheit überfallen, früher, als gesetzlich war, getauft werden mußten, somit bevor sie den hinlänglichen Unterricht erhalten hatten. Und gerade wegen dieses mangelhaften Unterrichtes habe man sie, wenn sie wieder genasen, vom

1) Bei Routh Reliq. sac. T. III. p. 473 und Van Espen, Comment. l. c. p. 126.

Prieſterthum ausgeſchloſſen. — Allein ſolche Katechumenen mußten ja, wie wir durch den 47ſten Canon von Laodicea wiſſen, nach empfangener Taufe den Unterricht nachholen, und ſchon dieß wirft die ganze Hypotheſe Aubeſpines über den Haufen[1]).

Can. XIII.

Ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ κυριακῷ τῆς πόλεως προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως, οὔτε μὴν ἄρτον διδόναι ἐν εὐχῇ οὐδὲ ποτήριον· ἐὰν δὲ ἀπῶσι καὶ εἰς εὐχὴν κληθῇ μόνος, δίδωσιν.

„Die Landprieſter dürfen in der Kirche der Stadt (Kathedrale) das Opfer nicht vollziehen, wenn der Biſchof oder die Prieſter der Stadt anweſend ſind, auch dürfen ſie Brod und Kelch nicht darreichen (austheilen). Sind aber jene nicht anweſend und wird ein Landprieſter zum Gottesdienſte berufen, ſo darf er (das Abendmahl) reichen."

Statt κληθῇ μόνος laſen die alten lateiniſchen Canonen-Ueberſetzer Dionyſius Exiguus und Iſidor κληθῶσι, μόνοι, d. h. „wenn ſie berufen werden, dann allein dürfen ſie das Abendmahl reichen", und Routh empfiehlt dieſe Lesart. Im Corp. jur. can. findet ſich dieſer Canon als c. 12. Dist. 95.

Can. XIV.

Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι εἰσὶ μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα· ὡς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν (τὴν) εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι.

„Die Landbiſchöfe aber ſind Nachbilder der 70 Schüler Chriſti; als Mitarbeiter aber, wegen ihrer Sorgfalt für die Armen (durch Paſtoration derſelben) dürfen ſie ehrenhalber das Opfer verrichten."

Hier wird den Landbiſchöfen eine Funktion ehrenhalber eingeräumt, die den Landprieſtern unterſagt wird, nämlich in der Kathedrale in Anweſenheit des Biſchofs und der Stadtprieſter das hl. Opfer darzubringen. Ueber die Landbiſchöfe vgl. den c. 13 von Ancyra, und unten unſere Bemerkungen zu dem 57ſten laodiceniſiſchen Canon. In

1) Vgl. Van Espen, Commentar. l. c. p. 126. Herbſt, Tübing. Quartalſchrift. 1821, S. 445 f. Routh, l. c. p. 473 sq.

manchen Handschriften und Ausgaben sind can. XIV. und c. XIII. in eine Nummer zusammengefaßt.

Can. XV.

Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων.

„In einer Stadt, wenn sie auch sehr groß ist, sollen der Regel nach nur 7 Diakonen sein. Ueberzeugt wirst Du hievon werden durch die Apostelgeschichte."

Aufgenommen c. 12. Dist. 93.

Zweites Buch.

Das erste allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325.

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte.

§. 18.

Die vor-arianische Logoslehre.

Von jeher standen in Betreff des Logos und seines Verhältnisses zum Vater zwei Momente als göttlich geoffenbart im kirchlichen Bewußtsein fest: einerseits seine wahre Gottheit und Gleichheit mit dem Vater, und andererseits seine persönliche Verschiedenheit vom Vater. Aber diese beiden christlichen Lehrmomente waren noch nicht in die höhere Einheit zusammengefaßt, d. h. die „hypostatische Verschiedenheit (der göttlichen Personen) in der Wesenseinheit" noch nicht zur klaren Anerkennung gebracht. Während die Einen der alten Väter bei ihren Darstellungen des kirchlichen Glaubens auch ohne die nicänische Formel und vor derselben doch unverkennbar den richtigen Sinn trafen, wie namentlich Dionys von Rom, und vor ihm schon Callistus, haben Andere minder gelungene, wohl auch entschieden irrige, mitunter in ihren Consequenzen selbst zur Häresie führende Termini gewählt, ja sogar dieselben Väter haben sich an verschiedenen Stellen bald ganz glücklich, bald wieder ungenau ausgedrückt. So haben z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus von Neocäsarea und Methodius wohl in einzelnen Ausdrücken fehlgegriffen,

aber in der Substanz des Glaubens unverkennbar das Richtige festgehalten. Aehnlich verhält es sich bei Justin, Athenagoras und Theophilus, welche wohl in den Hauptpunkten des Dogmas sich untadelhaft ausdrückten, aber in einigen Folgesätzen von der kirchlichen Regel abwichen. Gerade die Apologeten aber ließen sich, um das christliche Dogma den mit der platonischen Philosophie vertrauten Heiden annehmlicher und mehr mundgerecht zu machen, zu einer minder scharfen und präcisen Darstellung der Logoslehre verleiten. In diesem Streben haben sie den christlichen Logos öfter dem platonischen und philonischen zu sehr genähert, hiemit den Sohn in Beziehung auf Würde und Macht zu sehr unter den Vater herabgesetzt, und ihm nicht schlechthinige Gleichewigkeit mit dem Vater zugeschrieben (so Athenagoras, Theophilus, Tatian, Tertullian und besonders Origenes); und haben damit das Moment persönlicher Verschiedenheit des Sohnes von dem Vater mehr als gebührend betont. — Auf der andern Seite dagegen suchten sie aber auch dem zweiten Momente, der wahren Gottheit des Sohnes und seiner Gleichheit mit dem Vater, wieder sein Recht zu verschaffen, indem sie den Begriff „Geschöpf" vom Logos abwehrten, und ihn aus der Substanz des Vaters, nicht aus Nichts wie die Geschöpfe, hervorgehen ließen. Ja, man sieht auch, wie sie in manchen Stellen das von ihnen anderwärts prädicirte Späterſein des λόγος selbst wieder aufhoben. An die philonische Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός sich anschließend, hatten mehrere der alten philosophirenden Väter von dem Sohne Gottes in der Richtung als προφορικός (d. h. so ferne er vom Vater persönlich verschieden ist) ihre subordinatianistischen Ausdrücke von einem Späterſein u. dgl. gebraucht; in andern Stellen dagegen haben sie den nur im Denken gemachten Unterschied von ἐνδιάθετος und προφορικος wieder aufgehoben, und den ganzen Logos in das göttliche Sein zurückgenommen. Solche Stellen bilden dann das Correktiv zu den andern, und die betreffenden alten Väter standen hienach entschieden auf dem kirchlichen Boden [1]).

---

1) Petavius, de theolog. dogmat. de Trinit. praef. c. 1. § 12 und 13. c. 3. § 3. sqq. und Lib. I. 3. 1. Lib. I. 5. 7. Lib. I. 8. 2. Kuhn, in der Tüb. Quartalschr. 1850. S. 256 ff. 1855. S. 343 ff. und bes. Dogmatik, Bd. II., Trinitätslehre, S. 99—107 und S. 117—286. Die Stetigkeit und Festigkeit der Kirchenlehre einerseits, wie andererseits das Schwanken vieler Väter im Ausdruck

Aber es konnten auch Fälle eintreten, daß die zwei unterschiedenen und zu unterscheidenden Momente: Einheit des Sohnes mit dem Vater, und Verschiedenheit beider, als Gegensätze gefaßt, also nicht ihre Vermittlung und Zusammenfassung, sondern die Vernichtung des einen durch das andere angestrebt wurde. Eine solche Einseitigkeit repräsentirt namentlich der Sabellianismus. In ihm hat die erstere Richtung, die auf die wahre Gottheit des Sohnes, ihr Extrem gefunden, so daß hier die Gleichheit zwischen Vater und Sohn bis zur Aufhebung

der Logoslehre haben schon Augustin (in Psalm. 54. n. 22) und Hieronymus (adv. libr. Rufin. T. II. p. 440 ed. Migne) anerkannt, indem ersterer sagt: numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani? Hieronymus aber schreibt: certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt. Noch ausführlicher hat unser großer Dogmenhistoriker Petavius (l. c.) dieß Schwanken der alten Väter nachgewiesen; aber durch die freisinnige, historisch-wissenschaftliche Darstellung desselben glaubte der Anglikaner Bullus (defensio fidei nic.) seine hochkirchliche Orthodoxie beeinträchtigt, und suchte darum mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit das Unerweisbare zu beweisen, daß nämlich alle vornicänischen Väter netto und accurat nicänisch gedacht hätten. Uebrigens hat auch in neuesten Zeiten Dr. Baur in Tübingen (Lehre von der Dreieinigkeit I. 110) an Petavius wenigstens in sofern Anstoß genommen, als er ihn deßhalb einer Ueberschreitung des katholischen Standpunktes bezüchtigte, — eine Beschuldigung, die in der bereits citirten Abhandlung Kuhn's zur „Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte" (Tüb. theol. Q.-Sch. 1850) ihre Berichtigung fand.

In direktem Gegensatz zu Bullus wollten unitarisch Gesinnte, wie Sandius u. A., zeigen, daß sämmtliche oder doch die meisten antenicänischen Väter auch antinicänisch gewesen seien, d. h. daß vor der Nicäner Synode ein ganz anderer, sei's dem Sabellianismus oder dem Arianismus verwandter Trinitätsglaube geherrscht habe.

Wir sehen, Petavius bildet die Mitte zwischen beiden Extremen, und auch die späteren katholischen Theologen, welche die alte Logoslehre untersuchten, namentlich Prudentius Maran (Divinitas Domini nostri J. Ch. manifesta in Scripturis et Traditione. Paris 1746 fol. und La Divinité de notre Seigneur etc. Paris 1751) und Möhler (Athanasius, I. 116 und 56), stehen im Allgemeinen auf dem gleichen Standpunkte, indem sie einerseits die Unsicherheit, Ungenauigkeit und sogar Unrichtigkeit vieler alten Väter in Betreff der Logoslehre zugeben, aber zugleich das stete allgemeine Festhalten der Kirche an der Substanz des Glaubens, an jenen zwei Hauptmomenten der Logoslehre behaupten. Damit unterscheiden sie sich aber eben auch ganz wesentlich von der Hegel'schen oder Baur'schen Auffassung wie der ganzen Dogmengeschichte überhaupt, so der Entwicklung der Logoslehre insbesondere. Während nämlich die genannte neuprotestantische Schule das Dogma selbst immer erst durch den Kampf entgegengesetzter Ansichten erzeugt werden läßt, und damit jede feste Glaubenssubstanz verliert, unterscheidet der katholische Dogmenhistoriker ein festes und ein fließendes Element; ersteres ist die Glaubenssubstanz selbst, letzteres aber die begriffliche Auffassung und Darstellung dieses festen Glaubensinhaltes.

des persönlichen Unterschieds gesteigert wurde. Wie sich aber die Gegensätze von selbst hervorrufen, so mußte der Sabellianismus mit einer gewissen Nothwendigkeit den Subordinatianismus als sein natürliches Widerspiel erzeugen, d. h. jene Ansicht, welche, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater zu retten, den Gezeugten oder Sohn an Herrlichkeit und Würde hinter den Ungezeugten zurücksetzt und ihn mehr oder weniger den Geschöpfen nähert. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung besonders der berühmte Bischof Dionysius d. Gr. von Alexandrien geworden[1]). Dem Sabellianismus entgegen hat er sich bekanntlich um's J. 260 in einem Lehrbriefe an Ammonius und Euphranor (bei Athanas. de sententia Dionysii c. 4) sehr ungenau ausgedrückt und, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater kräftigst zu bezeichnen, erstern ein *ποίημα τοῦ θεοῦ* genannt. Er fügte bei: „derselbe sei dem Vater dem Wesen nach fremd (*ξένον κατ' οὐσίαν*), wie der Weinstock und der Weingärtner einander fremd seien dem Wesen nach": und „da er ein *ποίημα* ist, war er nicht, bevor er geschaffen wurde (*οὐκ ἦν, πρὶν γένηται*)". Dionys hatte damit den Worten, aber nicht der Absicht nach, den Sohn unter die Creaturen gerechnet. Seine Entschuldigung aber liegt, neben der gutgemeinten Opposition gegen den Sabellianismus, im schwankenden Sprachgebrauche jener Zeit, indem auch orthodoxe Lehrer das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater promiscue durch die Ausdrücke *ποιεῖν, γεννᾶν, γίνεσθαι*, condere und generare bezeichneten. Aber schärfer als alle diese sahen Papst Dionys und seine Synode. Als einige (wahrscheinlich orthodoxe) Bischöfe über die vermeintlichen Irrthümer des Alexandriners bei ihm klagten, versammelte Papst Dionys um's J. 260 eine Synode, und nachdem er die Lehrfrage mit dieser berathen hatte, richtete er an seinen alexandrinischen Amtsbruder und wohl zugleich auch an die übrigen Bischöfe von Aegypten und Libyen ein für die Geschichte der Orthodoxie sehr merkwürdiges Schreiben, dessen Haupttheil uns Athanasius (de decretis Synodi Nic. c. 26 vgl. de sententia Dionysii c. 13) aufbewahrt hat. Er spricht sich darin gegen diejenigen aus, welche im Gegensatz zu Sabellius (von welchem er in dem vorangegangenen, jetzt verlornen Theil seines Briefes gesprochen hatte) die göttliche Monarchie in drei ganz

1) Ueber die Lehre des Dionysius v. A. vgl. Kuhn, Trinitätslehre, 1857. S. 239—256; Dittrich, Dionysius d. Gr. von Al. 1867 S. 91 ff. Förster, Theodor. de doctrina et sententia Dionysii M. 1865.

gesonderte Kräfte oder Hypostasen zertheilen und eigentlich drei Götter lehren. — Es ist kaum wahrscheinlich, daß er hiemit eine besondere damals existirende tritheistische Sekte bekämpfte (eine solche existirte wohl nicht); viel eher ist anzunehmen, daß er nur die aus einzelnen Ausdrücken des Alexandriners ziehbare tritheistische Consequenz im Auge hatte [1]). Nicht weniger, fährt der Papst fort, seien diejenigen zu tadeln, welche den Sohn ein Geschöpf nennen, während ihn die hl. Schrift doch für gezeugt erkläre. „Wäre er geschaffen, so müßte es auch eine Zeit gegeben haben, wo er nicht war, aber der Sohn war immer (ἀεὶ ἦν)." Er exegesirt dann jene Bibelstellen (Prov. 8, 22. Deuter. 32, 6), welche scheinbar von einer Schöpfung des Sohnes reden, und hält ihnen andere (Colossi. 1, 15. Ps. 109, 3. Prov. 8, 25) entgegen, welche für die Zeugung und die Ewigkeit des Sohnes sprechen. Endlich schließt er mit den prächtigen Worten: „die bewunderungswürdige und heilige Einheit (Gottes) darf also nicht in drei Gottheiten getheilt, auch die Würde und alles überragende Größe des Herrn nicht durch (den Ausdruck) Schöpfung beeinträchtigt werden; sondern es ist zu glauben an Gott den allmächtigen Vater, und an Christus Jesus seinen Sohn, und an den hl. Geist, und daß der Logos mit dem Gotte des Alls geeinigt sei." Es ist unverkennbar, daß der römische Bischof hier entschieden bereits die orthodoxe Lehre vorträgt, daß aber auch Dionysius d. Gr. von Alexandrien mit derselben übereinstimmte, erhellt aus den zwei Briefen, die er hierauf zu seiner Vertheidigung nach Rom schickte, und auf welche gestützt Athanasius den Beweis liefern konnte, daß die Arianer mit Unrecht den Dionysius zu den Ihrigen zählten. Letzterer sagt nämlich darin (bei Athanas. de decretis Nicaenae synodi c. 25 und de sententia Dionys. c. 18), seine Ankläger hätten ihn beschuldigt, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geläugnet zu haben. Dem sei jedoch nicht so, und wenn er auch das Wort ὁμοούσιος nirgends in der Bibel gefunden habe, so sei doch ein Argument, das er gebraucht, das aber seine Gegner verschwiegen hätten, ganz damit übereinstimmend. Er habe nämlich das Verhältniß von Gott Vater und Sohn mit dem von Eltern und Kindern verglichen, wo doch offenbar die Letztern wesensgleich seien mit ihren Eltern. Aehnliche Argumente habe er noch mehrere angewendet, e. g. das Beispiel

1) Kuhn, Trinitätslehre, S. 280; vgl. dazu Dittrich, a. a. O. S. 102. Note 3.

von der Pflanze und ihrer Wurzel oder ihrem Samen, zwischen denen doch gewiß auch Wesensgleichheit stattfinde. Ebenso verhalte es sich mit seinem Beispiel vom Flusse und der Quelle. An einer andern Stelle seiner Vertheidigungsschrift (bei Athanas. de sentent. c. 15) sagt er: „es gab nie einen Moment, wo Gott nicht Vater war, und der Sohn ist ewig. Aber er hat sein Sein nicht aus sich, sondern aus dem Vater." An einer dritten Stelle endlich (l. c. c. 21) erklärt er: „er meine durchaus nicht, daß der Logos ein Geschöpf sei, und habe in Beziehung auf ihn Gott auch nicht Schöpfer (ποιητής), sondern Vater genannt; wenn er aber doch im Laufe der Rede (d. h. unvorsichtig) den Vater einmal im Verhältniß zum Sohne als ποιητής bezeichnet habe, so könne man auch dieß entschuldigen, denn die griechischen Gelehrten nennen sich ja ebensowohl ποιηταί als Väter ihrer Bücher, und selbst die Bibel gebrauche den Ausdruck ποιητής nicht immer im Sinne von Schöpfer, sondern von Urheber überhaupt, z. B. wenn sie uns die ποιηταί unserer Herzensbewegungen nennt." [1])

Daß die alexandrinische Kirche auch nach Dionys d. Gr. an der orthodoxen Logoslehre festgehalten habe, beweisen ihre großen Lehrer Theognostus, Pierius und Bischof Petrus. Der Erste, um's Jahr 270 bis 280 Vorsteher der dortigen Katechetenschule, sagt in einem von Athanasius (de decretis Syn. Nic. c. 25) aufbewahrten Fragmente ganz deutlich: „das Wesen des Sohnes ist nicht von Außen hinzugekommen, noch ist es aus dem Nichtseienden hinzugefügt, sondern es ist aus dem Wesen des Vaters geworden; wie der Glanz, der vom Licht, oder der Dunst, der vom Wasser aufsteigt." Wenn aber in einem Fragment des Theognostus bei Photius der Sohn ein κτίσμα genannt wird, so vermuthet Photius (Cod. 106), dieser Ausdruck werde, da das Werk, woraus er entnommen, dialogisch war, wohl der Rede eines Dritten angehört haben; auf jeden Fall aber konnte Theognostus nach seiner obigen starken Aeußerung unmöglich das κτίσμα im arianischen Sinne gebrauchen [2]). Wie er, so vertrat auch sein Nachfolger, der Priester Pierius, die orthodoxe Logoslehre. Photius sagt von ihm (Cod. 119), „daß er zwar den Vater und Sohn zwei Usien (οὐσίας) statt Hypostasen genannt, aber doch εὐσεβῶς, d. h.

1) Ueber die Selbstvertheidigung des Dionys v. Al. s. Kuhn, Trinitätslehre, S. 246—254.

2) Vgl. Dorner, die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. Thl. 1. S. 737 f.

orthodox von beiden gelehrt habe," — und es ist dieß Lob des Photius für uns um so mehr beweiskräftig, als er andrerseits den Pierius wegen seines Pneumatomachismus auf das Entschiedenste tadelt [1]). Gewiß, wäre die Logoslehre desselben nicht rechtgläubig gewesen, Photius würde auch in Betreff dieser das Gleiche gethan haben.

Der dritte große Alexandriner jener Zeit war Bischof Petrus, und wenn auch das ihm zugeschriebene Fragment im Chronicon paschale wahrscheinlich unächt ist, so zeigen doch andere Fragmente [2]), daß er dem Sohne die gleiche Natur mit dem Vater und die gleiche Gottheit zugeschrieben habe.

Anders war es in Antiochien, wo das Streben, die Einheit Gottes festzuhalten, Anfangs bis zu der Lehre des Paul von Samosata ausgeartet war, der den λόγος als unpersönlich, und vom Vater nicht verschieden dachte, in Christus aber blos einen Menschen sah, worin der göttliche λόγος gewohnt und gewirkt habe. Mit Paul gleichgesinnt war längere Zeit sein Landsmann, der antiochenische Priester Lucian, der die häretische Trinitätslehre des Ersteren vertheidigte und deßhalb auf einige Zeit lang aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde [3]). Später stand er jedoch wieder in großem Ansehen und erwarb sich sowohl durch seine Verbesserung des Textes der LXX, als durch die Standhaftigkeit, womit er unter K. Maximin als Martyrer starb [4]), eine große Berühmtheit. — Wie seine Wiederaufnahme in die Kirche beweist, hat Lucian nachmals der samosatenischen Lehre ohne Zweifel wieder entsagt; aber die Meinung, daß durch die Kirchenlehre die Einheit Gottes nicht gehörig festgehalten sei, führte ihn zu einer andern Hypothese oder Construktion der Trinität, welche uns bei dem Mangel an Nachrichten zwar nicht genauer bekannt ist, aber nach der Versicherung des Bischofs Alexander von Alexandrien in der Irrlehre der Exukontianer, namentlich seines Schülers Arius unverkennbar hervortritt [5]). Nicht minder führte auch Arius selbst seine Lehre deutlich auf die Schule Lucians zurück, indem er seinen Freund und Meinungsgenossen Eusebius von Nikomedien als Συλλουκιανιστὴς

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 733 f.

2) Bei Angelo Mai, Nova collectio etc. T. VII. p. 306, 307 und Galland. Biblioth. vet. Patrum, T. I. p. 108. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 810.

3) Theodoret. hist. eccl. I. 4. p. 15 ed. Mogunt.

4) Euseb. hist. eccl. VIII. 13. IX. 6.

5) Bei Theodoret. hist. eccl. I. 4. p. 15.

begrüßt[1]). Dabei kann es dann dahingestellt bleiben, ob Arius in Antiochien persönlich zu den Füßen Lucian's gesessen, oder sich nur aus seinen Schriften gebildet habe. Daß aber diese lucianische Richtung sich ziemlich weit in Asien ausgebreitet habe, erschließen wir aus dem eben citirten Briefe des Arius an Eusebius von Nikomedien, worin nicht nur dieser als sein Mitschüler bei Lucian genannt, sondern auch eine Reihe anderer asiatischer Bischöfe aufgeführt wird, welche alle den Sohn nicht für gleich ewig mit dem Vater erklärt hätten. Die Läugnung der Gleichewigkeit scheint darum ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucians gewesen zu sein[2]).

Außerdem sagt Epiphanius (Ancoratus c. 33): „Lucian und die Lucianisten läugnen sämmtlich, daß der Sohn Gottes eine menschliche Seele angenommen habe, und wollen ihm nur einen menschlichen Leib zuerkennen, um die menschlichen Affekte, wie Trauer, Freude u. dgl. dem Logos selbst zuschreiben, und ihn eben damit für ein geringeres Wesen als Gott, für ein Geschöpf erklären zu können. In der That haben auch Arius und seine Anhänger von der Annahme des σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον starken Gebrauch gemacht und auch so wieder ihre Verbindung mit der lucianischen Schule bethätigt. Dazu kommt, daß derselbe Lucian auch jenes Glaubensbekenntniß verfaßt haben soll, welches die Eusebianer (d. i. Freunde des Arius) auf der Synode zu Antiochien im J. 341 vorgelegt haben, und worin zwar, wie wir sehen werden, nicht direkt irgend etwas Häretisches gelehrt, aber doch absichtlich jede scharfe Präcisirung des Dogmas vermieden ist[3]).

---

1) Bei Theodoret. hist. eccl. I. 5. p. 21.

2) Den angeführten Zeugnissen entgegen sucht Baronius (ad ann. 311. n. 12. und 318 n. 75) den Lucian von dem Verdachte der Irrlehre zu reinigen, muß aber doch zugeben, daß er im Kampfe gegen die Sabellianer, namentlich gegen seinen Mitpriester Pancratius von Antiochien, unrichtige Ausdrücke gebraucht, und darum von drei Bischöfen Antiochiens hinter einander excommunicirt worden sei. Im Herzen dagegen, meint Baronius, sei Lucian, den er wegen seines Martyrthums so vertheidigt, immer orthodox gewesen, und die Arianer hätten sich mit Unrecht auf ihn berufen; aber auch Bischof Alexander von Alexandrien habe geirrt, wenn er in dem oben angeführten Briefe den Arianismus mit Lucian in Beziehung brachte. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 802, Note.

3) Es findet sich bei Athanas. de Synodis Arimini et Seleuciae c. 23 und Socrates, hist. eccl. II. 10, jedoch ohne Nennung Lucians; daß es aber die Arianer ihm zuschrieben, sagt Sozomenus, hist. eccl. III. 5.

§ 19.

Arius.

Die subordinatianistische Theologie Antiochiens wurde durch Arius, den mehrgenannten Zögling der lucianischen Schule, auch nach Alexandrien verpflanzt, um hier zu noch viel größerer Stärke und Bedeutung zu erwachsen. Schon die ganze Geistesanlage des Arius war dieser rationalistischen Theologie verwandt, und auf seinem Standpunkt der bloßen Verstandsreflexion konnte er die beiden scheinbar widersprechenden Momente: die Gleichheit des Logos mit dem Vater und seine Verschiedenheit von demselben, unmöglich in spekulativer Einheit erfassen. Dorner sagt darum (a. a. O. S. 823) von ihm mit Recht: „In der relativen Sphäre bewegt Arius sich mit Lust und Geschick, in den niedrigen Kategorien der Logik mit dialektischer Gewandtheit, über sie kommt er aber auch nicht hinaus, sondern legt sie an Alles an. An dem eigentlichen spekulativen Bewußtsein mangelt es ihm gänzlich." Aber auch er hätte sicher keine so große neue Bewegung hervorzurufen vermocht, wenn nicht in Alexandrien noch immer ein ziemlicher Bodensatz subordinatianistischer Ansichten von älteren, namentlich des Origenes Zeiten her noch vorhanden, und gegen die durch Theognostus, Pierius, Bischof Petrus, und eben jetzt aufs Neue durch Bischof Alexander vertretene Gleichheitstheologie (Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater) in Spannung gewesen wäre. Diese Ueberreste der altalexandrinischen Richtung schlossen sich natürlich freudig an Arius an und so geschah es, daß die Arianer auch in späterer Zeit noch mit besonderem Eifer sich auf Origenes beriefen und seine Autorität für sich zu haben, eigentlich von ihm abzustammen behaupteten, was schon Athanasius widerlegte[1]). Ueberdieß war Alexandrien auch ein ganz geeigneter Boden für die neue Erscheinung. Seit mehr als einem Jahrhundert die ἐκκλησία φιλοσοφικωτάτη unter den Christen, griff es alle philosophisch-theologischen Streitfragen so zu sagen mit Lust und Heftigkeit auf, und war zugleich dem Vaterlande des Sabellianismus so nahe, daß es, zu einem beständigen Kampfe gegen diesen verpflichtet,

1) Vgl. Wolf, über das Verhältniß des Origenismus zum Arianismus, in der Zeitschrift für lutherische Theolog. 1842. Heft III. S. 23 ff., und Ramers, die Auferstehungslehre des Origenes, 1851. S. 6 und 10.

leichtlich in das andere Extrem verfallen konnte. Ja Arius war sogar selbst ein Libyer von Geburt, also ein Landsmann des Sabellius[1]), und konnte sich dadurch nur um so mehr zum Kampfe gegen die sabellianische Verwischung des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn berufen erachten. Weiterhin scheint aber auch der Philonismus, der gerade in Alexandrien seine Heimath hatte, nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des Arianismus gewesen zu sein[2]). Ja Arius stand wohl selbst auf der Grundlage dieser Philosophie, namentlich α) auf ihrer Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Welt und Gott, und betrachtete wie Philo den höchsten Gott für viel zu erhaben, um unmittelbar mit der Welt in Verbindung zu treten, und die Welt für viel zu tief, um eine unmittelbare Thätigkeit Gottes ertragen zu können. Daß aber in der That Arius und seine Freunde Eusebius und Asterius diesen philonischen Fundamentalsatz zu dem ihrigen machten, berichtet ausdrücklich Athanasius (Orat. II. contra Arianos c. 24). Wie Philo nahm dann β) auch Arius ein Mittelwesen an, das, geringer als Gott, das göttliche Organ der Weltschöpfung war (gleich den gewordenen Göttern Plato's), und dieses Mittelwesen ist der λόγος. So ist der arianische λόγος dem philonischen ähnlich, und bei beiden erscheint er als geringer, denn der Vater, als ὑπηρέτης θεοῦ, wie Philo sagt, vorausgesetzt, daß letzterer denselben überhaupt als persönlich dachte. Das geringere Mittelwesen kann aber γ) nicht wesensgleich und nicht gleichewig sein mit dem höchsten, einzig wahren Gotte. Mittelst dieser dualistischen Grundanschauung glaubte Arius sowohl das Wahre am Monarchianismus d. i. den vollen, unabgeschwächten Begriff der einen absoluten Gottheit festhalten, als auch dem christlichen Glauben an die drei göttlichen Personen gerecht werden zu können, indem er den Satz an die Spitze stellte: „es ist ein Gott, der Vater; an ihn, den Unaussprechlichen, reicht nichts hinan; er ist von allem andern Sein absolut und wesentlich geschieden," aber auch sogleich den zweiten Hauptsatz beifügte: „Alles außer ihm existirt lediglich durch seinen Willen, und zwar ist der Sohn sein unmit-

1) So behauptet Epiphan. haer. 69, 1, während Cave und Andere, auf Photius gestützt, Alexandrien für sein Vaterland erklären.

2) Am kräftigsten und klarsten hat Staudenmaier in s. Philos. des Christ. I. 506 ff. auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht.

telbares Werk; die übrigen Dinge sind durch Vermittlung des Sohnes vom Vater geschaffen"[1]).

Unverkennbar war gerade die damalige Zeit unter Kaiser Constantin für die Entstehung und rasche Verbreitung einer subordinatianistischen Lehre sehr günstig, denn seit der Bekehrung des großen Kaisers waren zahlreiche gebildete Heiden ohne wahren innern Beruf in die Kirche eingetreten und haben darin wohl, wie schon Möhler bemerkte (Athanas. I, 191) in weitern Kreisen eine religiöse Anschauungsweise verbreitet, die dem halbheidnischen Subordinatianismus viel günstiger war, als der tief christlichen Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Von den frühern Lebensschicksalen des Arius ist uns verhältnißmäßig nur wenig bekannt und Manches nicht sicher constatirt[2]). In Alexandrien stellte er sich Anfangs auf Seite der Meletianer[3]), verließ sie aber wieder und wurde von Bischof Petrus von Alexandrien zum Diakon geweiht. Als er jedoch später die Partei der Meletianer abermals ergriff, schloß ihn der genannte Bischof aus der Kirchengemeinschaft aus, und erst sein Nachfolger Achillas († 312) nahm ihn wieder auf und weihete ihn zum Priester[4]). Bald darauf erhielt Arius eine besondere Kirche, genannt Baukalis, zur Verwaltung, indem die Größe

---

1) Vgl. Kuhn, Trinitätslehre ꝛc., S. 348.

2) Das Biographische über Arius findet sich am vollständigsten in der Storia critica della vita di Arrio, scritta da Gaetano Maria Travasa, Cler. Rego Teatino. Venezia, 1746, 8, und bei Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, T. VI. Außerdem sind die wichtigern Werke über den Arianismus: Maimburg, S. J. histoire de l'Arianisme. Paris 1675. Die Biographien und Monographien über Athanasius. Christian Walch, Ketzergeschichte, 1764. Bd. II. S. 385 ff. J. A. Stark's Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1783. 2 Thle. (ohne großen Werth). Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. Gr. Leipzig 1798. 2 Thl. 8. Wetzer, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianorum exortarum. Francof. 1827. Lange, der Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, in Ilgen's Zeitschr. f. hist. Theol. IV. 2, V. 1. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. 1841. I. S. 320 ff. Dorner, die Lehre von der Person Christi, 1845. Thl. I. S. 806 ff.

3) Ueber die Meletianer vgl. meine Abhandlung im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Bd. VII. S. 37 ff.

4) Sozom. hist. eccl. I, 15. Die falschen Acta s. Petri wollen wissen, daß sowohl Bischof Petrus als Achillas von Christus in einer Vision ausdrücklich vor Arius gewarnt worden seien. Vgl. Baron. ad ann. 310 n. 4 und Renaudot, hist. Patriarch. Alex. p. 67.

der alexandrinischen Gemeinde ihre Abtheilung in besondere Distrikte, nach Art der späteren Pfarreien, nöthig gemacht hatte.

Er war groß und hager von Gestalt, gelehrt, besonders in der Dialektik gewandt, sittenstreng, sehr ernst im Aeußern, zugleich höchst einnehmend im Umgang, dabei aber in hohem Grade stolz, ehrgeizig, unaufrichtig und verschlagen [1]). Epiphanius (l. c.) nennt ihn eine betrügerische Schlange, sein Bischof Alexander aber wirft ihm Habsucht vor und spricht zugleich von seinem weiblichen Anhange in einer Weise [2]), daß spätere Schriftsteller — wohl mit Unrecht — daraus Verdacht schöpfen zu dürfen glaubten. Zwei Aeußerungen Theodorets über den Ehrgeiz und die Herrschsucht des Arius (l. c. cap. 2 u. 3) gaben zu der Meinung Veranlassung, derselbe habe nach dem Tode des Achillas (Spätjahr 312) nach der bischöflichen Würde gestrebt und deßhalb gegen seinen bisherigen Collegen Alexander [3]), der ihm vorgezogen wurde, von nun an bittern Groll im Herzen getragen. Der arianische Historiker Philostorgius [4]) aber behauptet im Gegentheil: Arius habe, als die Stimmen auf ihn fallen wollten, sie selbst auf Alexander gelenkt. — Weder dieß noch jenes scheint begründet zu sein, dagegen hat wohl Sozomenus recht, wenn er (I, 15) sagt, Bischof Alexander habe Anfangs den Arius in hohen Ehren gehalten. Damit stimmt auch die Chronologie gut zusammen, denn der Zwist zwischen Arius und seinem Bischof brach, wie es scheint, erst ums Jahr 318 oder gar 320 aus [5]), nachdem Alexander schon sechs Jahre oder darüber im Bisthum war, und

---

1) Socrates, hist. eccl. I. 5. II, 35. Epiphan. haer. 69, 3. Aeußerst schwarz malt ihn Kaiser Constantin in einem Schreiben an Arius selbst und seine Anhänger bei Gelasius Cyzicenus, hist. Concilii Nicaeni Lib. III. in Mansi, Collectio Concil. T. II. p. 930 sqq. besonders p. 938 und Harduin, T. I. p. 452 sqq.

2) Bei Theodoret, hist. eccl. I, 4. Vgl. Walch, Ketzerhistor., Thl. II. S. 404 f.

3) Alexanders Lob findet sich bei Gelasius, l. c. Lib. II. c. 1 bei Mansi, l. c. p. 791 und Harduin, T. I. p. 366.

4) Lib. I, c. 3 der Fragmente des Philostorgius hinter der Valesius'schen Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoret.

5) Vgl. Walch, a. a. O. S. 423. Daß schon auf der Synode zu Arles im J. 314 der Arianer Erwähnung geschehen sei, beruht bloß auf einem Irrthum im can. 8, wo statt Afris fälschlich Arianis geschrieben wurde. S. oben S. 209. Vgl. Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 472 und Ittig, historia Concilii Nicaeni, Lips. 1712. § 22.

bisher zwischen ihm und Arius voller Friede geherrscht hatte. Gesetzt aber auch, es habe wirklich eine persönliche Abneigung zwischen Beiden stattgehabt, so ist doch der später entstandene Lehrzwist gewiß nicht blos eine Folge ärmlicher Privatgehässigkeiten, sondern sicherlich das Resultat entgegenstehender theologischer Ueberzeugung gewesen. Wie dieser Gegensatz zum erstenmal klar herausgetreten sei, berichtet Sokrates (I, 5) in folgender Weise: „Eines Tages sprach Bischof Alexander von Alexandrien in Gegenwart seiner Priester und Cleriker über das Geheimniß der Dreieinigkeit, wobei er auf die Einheit in der Dreiheit besondern Nachdruck legte, darüber philosophirte und damit Ehre einzuernten glaubte. Arius aber, streitsüchtig wie er war, meinte hierin Sabellianismus zu entdecken, widersprach dem Bischof mit Heftigkeit und behauptete: „wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so hat der Gezeugte einen Anfang seines Seins (ἀρχὴν ὑπάρξεως) und es gab also einen Moment, wo er nicht war (ἦν, ὅτε οὐκ ἦν); auch folgt daraus, daß der Sohn aus Nichts geworden ist (ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν)." — Daß Arius dem Bischof Unrecht that, wenn er ihn des Sabellianismus beschuldigte, geht aus der ganzen weitern Geschichte des Arianismus, besonders aber aus den Briefen sowohl des Arius als Alexanders, die wir bald näher betrachten müssen, und aus dem Benehmen des Letztern auf der Synode zu Nicäa hervor.

Mit Recht erkannte Arius gleich den Orthodoxen in dem Ausdruck „gezeugt" das Palladium, das allein die persönliche Subsistenz des Sohnes gegen den Sabellianismus zu retten vermöge. Er nahm darum den Begriff „gezeugt" zum Fundament seiner Argumentation, allein er übertrug dabei die jede menschliche Zeugung beherrschende Kategorie der Zeit auch auf die göttliche Zeugung, und leitete so, wie er glaubte, mit logischer Nothwendigkeit, aus dem Begriff des Gezeugtseins den Satz ab, daß der Sohn nicht gleich ewig sein könne mit dem Vater. Doch wollte er nicht eine eigentlich zeitliche, sondern nur eine zeitähnliche Priorität des Vaters vor dem Sohne damit ausdrücken, indem auch nach seiner Behauptung die Zeit erst mit der Schöpfung beginnt, und somit der Sohn, durch den Alles erschaffen ist, und der also vor der Schöpfung war, auch vor aller Zeit entstanden sein mußte. Damit hatte er nicht mehr gethan, als andere Theologen vor ihm; aber er ging noch weiter und glaubte die eben gewonnene Verschiedenheit des Sohnes vom Vater wieder zu verlieren, wenn er die

Zeugung des Erstern aus dem Wesen des Zweiten zugeben würde. Solche Befürchtungen konnte ihm auch die Geschichte des Terminus „wesensgleich" (ὁμοούσιος) mit einiger scheinbarer Berechtigung einflößen, indem dieser Ausdruck, wie wir oben S. 140 sahen, auf der antiochenischen Synode im J. 269 verworfen worden war. Aber Arius vermied nicht blos diesen bestimmten, sondern auch jene ähnlichen Ausdrücke, welche schon frühere Väter gebraucht hatten, um den Sohn aus der Substanz des Vaters entsprungen zu bezeichnen (s. oben S. 253 u. 257); er verwarf nicht nur den Ausdruck, sondern die Sache, durch die dem ὁμοούσιος gerade entgegengesetzte positive Behauptung ἐξ οὐκ ὄντων κ. τ. λ., und ging so weiter als irgend Einer unter den Alten. Er machte damit den λόγος entschieden zu einem Geschöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes.

Daß er aber den Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters ableiten wollte, hat noch den weitern Grund, daß er glaubte, dadurch würde das göttliche Wesen getheilt, während doch Gott seinem Begriffe nach wesentlich untheilbar sei; und in der That warfen die Arianer ihren Gegnern beharrlich vor, daß sie das göttliche Wesen wie etwas Körperliches betrachten und theilen. Wie aber die Untheilbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes, so glaubten die Arianer auch die Unveränderlichkeit desselben nur durch ihre Logoslehre festhalten zu können. Das Schaffen zeitlicher Dinge, meinten sie, begründe nothwendig eine Veränderung in dem Schaffenden; würde nun der höchste Gott die Welt geschaffen haben, so wäre er selbst in die Veränderlichkeit eingegangen, was seinem Begriff zuwider sei. Dagegen war kein Grund vorhanden, dem zu einem Geschöpf herabgesetzten Sohne als Mitschöpfer das Prädikat der Veränderlichkeit zuzuschreiben. Sie sagten daher: „der Sohn ist seiner Natur nach veränderlich, und unveränderlich nur durch seinen eigenen Willen" [1]).

Mit diesen Ansichten trat Arius zum erstenmale zwischen den Jahren 318—320 hervor. Auf dieses Datum weisen nämlich in Abmangelung bestimmter Nachrichten die angestellten Wahrscheinlichkeitsrechnungen hin (vgl. Walch, a. a. O. S. 417 ff.). Aehnlich wie Sokrates, und doch wieder mit einzelnen Abweichungen, erzählen Sozomenus, Theodoret und Epiphanius den Anfang der arianischen Strei-

1) Vgl. Athanas. contra Arian. c. 35.

tigkeit[1]). Ersterer insbesondere sagt nichts davon, daß Bischof Alexander mit einer Rede die erste Veranlassung zum ganzen Streit gegeben habe; vielmehr fing nach ihm Arius von selbst an, seine irrigen Ansichten zu verbreiten. Der Bischof wurde getadelt, daß er dieß dulde; aber auch jetzt noch wollte er keinen Machtspruch thun, veranstaltete vielmehr eine Versammlung seines Clerus und ließ hier den Arius mit seinen Gegnern disputiren, welche den Sohn für ὁμοούσιος und συναΐδιος (wesensgleich mit dem Vater und gleichewig) erklärten. Anfangs bei der Disputation trat Alexander auf keine der beiden Parteien, gegen Ende dagegen stimmte er denen bei, welche die Wesensgleichheit und Gleichewigkeit des Sohnes vertheidigt hatten, und befahl dem Arius, seinem Irrthum zu entsagen. — Daß aber namentlich der Bischof Meletius, das Haupt der schon erwähnten Schismatiker, der Hauptgegner und Ankläger des Arius gewesen sei, ist eine schwerlich zuverlässige Behauptung des Epiphanius (l. c.). — Uebrigens war Arius weit entfernt, sich dem Befehl seines Bischofs zu fügen; im Gegentheil schickte er an verschiedene Bischöfe ein schriftliches Glaubensbekenntniß, und bat, falls sie es billigen würden, um ihre Zustimmung und Fürsprache bei Bischof Alexander[2]). In der That gewann er sich alsbald zahlreiche Freunde, insbesondere den hochangesehenen Eusebius von Nikomedien[3]), welcher als Bischof der damaligen Residenz und Verwandter des Kaisers Constantin auf diesen und seine Schwester Constantia großen Einfluß übte, vielen andern Bischöfen imponirte, sich bei ihnen sehr lebhaft für Arius verwendete, und diesem selbst brieflich seine Zustimmung bezeugte[4]). Er war, wie Arius, ein Schüler Lucians, und theilte in der Hauptsache die Ansichten des Arius. „Nur Einer, der Vater, meinte er, sei ungezeugt, der Andere aber (der Sohn) von ihm wahrhaft (d. h. wohl: im eigentlichen Sinne des Wortes) und nicht aus seinem Wesen geschaffen (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς), auch participirt dieser Andere nicht an dem Wesen (οὐσία) des Ungezeugten, sondern ist verschieden von ihm der Natur und Kraft nach, übrigens aber doch zur völligen Aehnlichkeit der Natur und Kraft seines Schöpfers

1) Sozom. hist. eccl. I, 15. Theodoret, hist. eccl. I, 2. Epiphan. haeres. 69, 3.

2) Sozom. hist. eccl. I, 15.

3) Socrat. hist. eccl. I, 6.

4) Athanas. de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 17.

geschaffen. Seinen Anfang kann Niemand mit Worten aussprechen, ja nicht einmal in Gedanken erfassen" [1]). Der Brief an Bischof Paulinus von Tyrus, worin Eusebius diese Ansichten ausspricht, ist zugleich ein Beleg seines großen Eifers für die Person und Sache des Arius, denn er macht diesem Bischof Vorwürfe, daß er, obgleich dieselben Ansichten innerlich theilend, sich doch noch nicht für Arius erklärt habe. Er möge dieß nachholen und namentlich (wie er ohne Zweifel bereits selbst gethan hatte) an den alexandrinischen Bischof schreiben, um diesem die wahre, d. h. die subordinatianistische Lehre auseinanderzusetzen. Als Muster stellte er ihm den Bischof Eusebius von Cäsarea, den Kirchenhistoriker, vor, der, ohne entschiedener Arianer zu sein, doch diese Partei sichtlich begünstigte. Außer den beiden Eusebiis und Paulinus von Tyrus waren es besonders die Bischöfe Theodotus von Laodicea, Athanasius von Anazarbus, Gregor von Berytus und Aetius von Lydda (oder Diospolis), welche sich für Arius interessirten [2]). Gleiches thaten auch die zwei Afrikaner Secundus, Bischof von Ptolemais in Libyen, und Theonas von Marmarica, welche zur Kirchenprovinz Alexandrien gehörten und entschieden Partei für Arius nahmen. Außerdem traten aus dem alexandrinischen und mareotischen Clerus noch folgende auf Seite der Häresie: zwei Priester, Chares und Pistus, 13 Diakonen, Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucius, Sarmates, Julius, Menas, Helladius, Serapion, Paramnon, Zosimus, Irenäus und ein zweiter Arius. Ohne nähere Bezeichnung ihres Ordo werden noch angeführt Karponas und Eusebius. Diese Liste liefert uns der alexandrinische Bischof selbst in drei, zu verschiedenen Zeiten gefertigten, darum auch nicht ganz übereinstimmenden Verzeichnissen [3]). Epiphanius dagegen spricht von sieben Priestern, zwölf Diakonen und 700 gottgeweihten Jungfrauen (deren es allerdings in Aegypten sehr viele gab), welche sich auf Seite des Arius geschlagen hätten [4]).

Wahrscheinlich hat auch Bischof Alexander frühzeitig in dieser wichtigen Angelegenheit an andere Bischöfe geschrieben, wenigstens erschließt

1) In einem Briefe des Eusebius an B. Paulinus von Tyrus, Theodoret. hist. eccl. I, 6. Uebrigens ist nicht gewiß, ob dieser Brief gleich im Beginn der arianischen Bewegung oder erst später geschrieben worden ist.

2) Theodoret. hist. eccl. I, 5.

3) Bei Theodoret. hist. eccl. I, 4. Socrat. hist. eccl. I, 6 und Athanas., depositio Arii T. I, p. 313. ed. Patav. 1777.

4) Epiphan. haeres. 69, 3.

man dieß aus einzelnen Aeußerungen seines spätern Briefes bei Theodoret[1]). Sicher ist übrigens, daß Bischof Alexander Anfangs die Sache so still als möglich und friedlich abzumachen suchte, und nicht bloß mündliche, sondern in Gemeinschaft mit seinem Clerus auch schriftliche Ermahnungen an Arius und seine Anhänger richtete[2]).

§ 20.

Die Synode zu Alexandrien im J. 320 und ihre Folgen.

Als alle diese Bemühungen erfolglos blieben, berief Bischof Alexander im J. 320 oder 321[3]) eine große Kirchenversammlung nach Alexandrien, wobei nahezu hundert Bischöfe aus Aegypten und Libyen anwesend waren. Ihre Verhandlungen sind uns nicht mehr näher bekannt und wir wissen nur, daß Arius und seine Anhänger mit dem Anathem belegt wurden[4]). Es waren dieß, wie Alexander selbst in zwei Schreiben berichtet[5]), die beiden Bischöfe Theonas und Secundus und die Mehrzahl der oben erwähnten Diakonen. Daß auch Eusebius von Cäsarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus ꝛc., ja sogar die meisten Bischöfe Asiens von der alexandrinischen Synode anathematisirt worden seien, ist wohl nur eine Consequenzmacherei des Arius[6]). Höchst wahrscheinlich wurde nämlich von jener Synode nach der namentlichen Excommunikation der alexandrinischen Arianer

1) Hist. eccl. I. 4. Vgl. Walch, Ketzerhistor. Thl. II. S. 428 Anm. 2.

2) Siehe die zwei Briefe Alexanders bei Socrat. hist. eccl. I, 6 und Athanas. depositio Arii l. c.

3) So berechnet Walch, a. a. O. Thl. II. S. 421, aus der Aeußerung des hl. Athanasius: daß die Arianer vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden seien. Athanasius schrieb dieß (Epist. ad episcop. Aegypt. c. 22) im J. 356, und weist somit auf das J. 320 zurück. Allein es ist keineswegs entschieden, daß Athanasius die fragliche Epistola ed episc. im J. 356 verfaßt habe, denn er sagt darin auch (l. c.), die Meletianer seien vor 35 Jahren schismatisch geworden. Da dieß aber wohl im J. 306 geschah, so hat Athanasius jene Schrift wohl erst im J. 361 geschrieben, und er hatte dann mit den Worten: die Arianer seien vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden, nicht die alexandrinische Synode vom J. 320, sondern das nicänische Concil vom J. 325 im Auge. Vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. IV. S. 381 Anm. 2.

4) Socrat. hist. eccl. I, 6.

5) Bei Socrat. l. c. I, 6. und Theodoret. l. c. I, 4.

6) In seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien bei Theodoret l. c. I, 5.

noch im Allgemeinen das Anathem über die Anhänger der Irrlehre überhaupt ausgesprochen, woraus nun Arius die ihm eben passende Folgerung zog [1]).

Obgleich excommunicirt, fuhr Arius dennoch fort, gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten, und Bischof Alexander spricht von mehreren Kirchen (er nennt sie Räuberhöhlen), worin die Arianer, beständig versammelt, bei Tag und Nacht Verleumdungen gegen Christus und den Bischof ausgeheckt hätten [2]). In demselben Brief beschreibt er auch, wie sie in den verschiedenen Städten sowohl mündlich als schriftlich durch Schmeicheleien und Lügen aller Art Anhänger zu gewinnen und namentlich das Frauengeschlecht zu täuschen gesucht hätten. Sie seien so weit gegangen, daß sie den Pöbel und die weltliche Obrigkeit (wohl großentheils noch heidnisch, da Aegypten unter Licinius stand) gegen die Orthodoxen zu hetzen und mitten im Frieden eine neue Verfolgung hervorzurufen suchten [3]). Durch die fortgesetzten Ungebührlichkeiten und Machinationen der Arianer, sowie durch die offene Parteilichkeit des nicomedischen Eusebius sah sich Bischof Alexander veranlaßt, in ausführlichen Briefen an alle übrigen Bischöfe den ganzen Sachverhalt darzulegen. Er berief zu dem Ende eine neue Versammlung des alexandrinischen und mareotischen Clerus und ließ diese gesammte Geistlichkeit (darunter Athanasius als Diakon) seine Epistola encyclica unterschreiben [4])

---

1) Vgl. Walch, a. a. O. Thl. II. S. 431.

2) Bei Theodoret. l. c. I, 4. Diese Verleumdungen bestanden wohl darin, daß sie den Logos zu einem Geschöpfe herabsetzten, den Bischof aber, wie gewöhnlich, des Sabellianismus beschuldigten. Auch soll Arius jetzt schon zum gottesdienstlichen Gebrauche seiner Anhänger die übliche Doxologie verändert haben in „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste" (Theodoret. lib. IV. de haeret. fab. c. 1). Uebrigens gebrauchten auch orthodoxe Väter, z. B. Leo d. Gr. (Sermo I. de nativ. Dom.) diese Formel, welche an sich ebensowohl einen orthodoxen als arianischen Sinn zuläßt. Vgl. Ittig, historia Concilii Nicaeni § 51.

3) Nach Epiphan. haer. 69, 8 sollen die Arianer jetzt schon einen eigenen Bischof für Alexandrien, Namens Pistus, gewählt haben; allein es ist dieß gewiß so frühzeitig noch nicht geschehen, denn α) die Arianer dachten damals noch an eine Ausgleichung mit Bischof Alexander (Theodoret. l. c. I, 6. Sozom. I, 15. Vgl. die Anmerkung des Petavius zu Epiph. haer. 69, 8), und überdieß sagt β) Athanasius ausdrücklich (Apol. contra Arian. c. 24), Pistus sei erst nach der nicän. Synode zum Bischof ordinirt worden.

4) Dieß merkwürdige Dokument findet sich bei Athanas. Epistola Synodalis etc. T. I, 1. p. 313 ed. Patav. 1777. T. I. p. 397 ed. Paris 1698; bei Socra-

Alexander klagt darin, nach einer sehr schönen Einleitung über die kirchliche Einheit, vor Allem über Eusebius von Nikomedien, der das Protektorat der Häresie übernommen habe, und überall durch Schreiben den Arius und seine Anhänger empfehle. Dieß zwinge ihn, ebenfalls öffentlich hervorzutreten. Er nennt nun zuerst die Namen der Apostaten, und führt dann ihre wichtigsten Irrsätze auf, nämlich: „1) Gott war nicht immer Vater, sondern es gab einen Moment, wo er nicht Vater war (ἦν, ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν). 2) Der Logos Gottes war nicht von jeher (οὐκ ἀεὶ ἦν), sondern ist aus dem Nichts geworden, denn der durch sich seiende Gott hat den nicht durch sich seienden (der ὢν θεός den μὴ ὄντα) aus dem Nichts gemacht. 3) Es gab also einen Moment, wo er nicht war, denn 4) der Sohn ist ein Geschöpf, ein κτίσμα und ποίημα. 5) Auch ist er dem Wesen nach nicht gleich mit dem Vater (ἔτε ὅμοιος καὶ ὁσίαν), nicht wahrhaft und der Natur nach Wort Gottes und Weisheit Gottes (οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τὸ πατρὸς λόγος ἐστίν, ἔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστιν), sondern eine der Creaturen und Schöpfungen Gottes (εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Nur mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) wird er Logos genannt, und ist selbst durch den wahren Logos (ἰδίῳ τῷ θεῷ λόγῳ) und durch die innere (ἐν τῷ θεῷ) Weisheit Gottes (den philonischen λογος ἐνδιάθετος) geworden. Durch diese innere Weisheit (den λόγος ἐνδιάθετος) hat Gott ihn (den λόγος προφορικός) und Alles geschaffen. 6) Deßhalb ist er auch seiner Natur nach veränderlich (τρεπτός. d. i. er konnte seiner Natur nach auch in Sünde verfallen). 7) Er ist der göttlichen ὁσία fremd und von ihr verschieden (ξένος τε καὶ ἀλλότριος), und kennt den Vater nicht vollständig, ja nicht einmal sein eigenes Wesen kennt er vollkommen [1]). 8) Er ist um unsertwillen geschaffen, damit Gott uns durch ihn, als Werkzeug, schaffen konnte, und er

---

tes, hist. eccl. I. 6. und bei Gelasius Cyzic. in Harduin T. I. p. 366 sqq. u. Mansi, T. II. p. 793; am besten bei Athanasius. Epiphanius erzählt (haer. 69, 4), Alexander habe 70 Briefe dieser Art in die verschiedenen Provinzen geschickt; von Papst Liberius aber erfahren wir, daß auch der damalige Papst Silvester ein solches Schreiben von Alexander erhalten habe. (Coustant. epist. Pontif. p. 426.)

1) Dieß ist ganz consequent, denn die Erkenntniß des Geschöpfes seinem Wesen nach kann nur aus der Erkenntniß seines Grundes oder Schöpfers entnommen werden. Ritter, Gesch. der christl. Phil. Bd. II. S. 27.

würde gar nicht existiren (ἐκ οὐκ ὑπέστη), wenn ihn Gott nicht unserthalben ins Dasein gerufen hätte." — Weiterhin widerlegt Bischof Alexander diese arianischen Lehren durch Stellen aus der hl. Schrift [1]) und bittet schließlich die Bischöfe, die Arianer nicht in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und dem Eusebius und solchen Leuten nicht zu glauben.

Ein zweites Schreiben Alexanders (und seiner Synode) hat uns Theodoret (hist. Eccl. I, 4) aufbewahrt, und zwar soll dasselbe, wie die Kapitelüberschrift bei Theodoret jetzt lautet, an den Bischof Alexander von Constantinopel gerichtet gewesen sein. Allein diese nähere Bezeichnung fehlt nicht nur in drei guten alten Handschriften, sondern es existirte auch damals der Name Constantinopel noch gar nicht. Zudem war dieser Brief nicht an einen einzelnen Bischof, sondern, wie aus dem Inhalt hervorgeht, an mehrere zumal gerichtet. Es ist darin erzählt, daß Arius und sein Freund Achillas es noch ärger gemacht hätten, als früher Kolluthus, der vor einiger Zeit eine Sekte in Alexandrien gestiftet hatte [2]). Ja, Kolluthus mißbillige jetzt selbst das Betragen der Arianer, welche sich der Kirche nicht mehr unterwerfen, eigene Versammlungen in ihren Räuberhöhlen halten, die Gottheit unseres Heilandes läugnen, die Bibelstellen, welche von der Erniedrigung Christi — um unserer Erlösung willen — handeln, in ihrem Sinne mißbrauchen und Aufstände und Verfolgungen gegen die Orthodoxen durch Klagschriften ungeordneter Weiber zu bewirken suchen. Die Arianer seien deßhalb aus der Kirche ausgeschlossen worden; sie suchen aber andere Bischöfe durch Lügen und Verhehlung ihrer Irrlehren auf ihre

1) Arius hatte seine Lehre durch einzelne Bibelstellen zu beweisen gesucht, namentlich durch solche, welche die menschliche Seite Christi ins Auge fassen, von seinem Nichtwissen einer Sache, seiner Angst, seiner Unterordnung unter den Vater, seiner ταπείνωσις ꝛc. reden. Alle diese Stellen mußte Arius fälschlich auf das Göttliche in Christus, den λόγος beziehen, denn nach seiner Meinung hat sich der λόγος nicht mit einem ganzen Menschen, sondern nur mit einem menschlichen Leibe verbunden. Vgl. oben S. 259 und Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 690. Arius hat also hierin Aehnlichkeit mit seinem Gegner Apollinaris. — Uebrigens klebten die angedeuteten biblischen Beweisführungen des Arius nur am Buchstaben; er berücksichtigt immer nur einzelne abgerissene Stellen, nicht den ganzen Lehrbegriff eines biblischen Autors. Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 685.

2) Näheres über ihn bei Epiphan. haer. 69, 2. und in der dazu gehörigen Note von Petavius, auch bei Philastrius, de haeresibus, c. 78. Vgl. auch Ittig, hist. Concilii Nicaeni 1712. § 18.

Seite zu bringen und hätten wirklich schon von mehreren derselben Aufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangt. Man wolle deßhalb ungesäumt ihre Irrlehren aufdecken, daß sie nämlich behaupten: „es gab einen Moment, wo der Sohn Gottes nicht war; früher nicht existirend, hat er später Existenz erlangt; wie alles Andere, Vernünftiges und Unvernünftiges, ist er aus Nichts geworden, ist darum seiner Natur nach veränderlich, zur Tugend und zur Sünde fähig; weil aber Gott wußte, daß er (der Sohn) ihn nie verläugnen werde, hat er ihn vor Allen auserwählt, obgleich er von Natur aus keinen Vorzug vor den andern Söhnen Gottes, d. i. den tugendhaften Menschen, hatte. Hätten Petrus und Paulus mit derselben Ausnahmslosigkeit der Tugend nachgestrebt, wie er, so wäre ihre Sohnschaft von der seinigen gar nicht verschieden gewesen." — Darauf sucht Bischof Alexander die Arianer wieder aus der Bibel zu widerlegen, vergleicht sie mit den Ebioniten, mit Artemas und Paul von Samosata, nennt sie Exukontianer (οἱ ἐξ ἐκ ὄντων), welcher Titel später sehr gebräuchlich geworden ist, klagt, daß drei syrische Bischöfe sie zu noch schlimmerer Aufführung anstacheln, geht dann auf's Neue zum biblischen Beweis gegen die Arianer über und legt hierauf den orthodoxen Glauben dar: daß der Sohn keiner Veränderung unterworfen, in Allem dem Vater gleich und vollkommen sei, und nur in dem einen Punkte, daß er nicht ungezeugt, hinter dem Vater zurückstehe. Sonst sei er das genaueste Abbild des Vaters. Er sei auch von Ewigkeit, aber daraus folge nicht, wie die Arianer (durch Consequenzmacherei) den Orthodoxen vorwerfen, daß sie den Sohn auch für ungezeugt halten, denn es sei ein Unterschied zwischen „von Ewigkeit sein" und „ungezeugt sein". Weil der Sohn in Allem das Abbild des Vaters, so gebühre ihm auch göttliche Verehrung. Neben dem Vater und Sohne bekenne der Christ aber auch den hl. Geist, der in den heiligen Männern des A. T. und in den heiligen Lehrern des neuen gewirkt habe. Er setzt dann das Glaubensbekenntniß auch noch in den weitern Artikeln fort und braucht namentlich den später im christologischen Kampfe so berühmt gewordenen Ausdruck „Gottesgebärerin" (θεοτόκος). Zum Schlusse bittet er die Bischöfe, keinen Arianer in die Kirchengemeinde aufzunehmen, und so zu handeln, wie jene Bischöfe von Aegypten, Libyen, Asien, Syrien ꝛc., welche schriftliche Erklärungen gegen den Arianismus an Alexander eingeschickt und seinen τόμος, d. i. Aufsatz (vielleicht seine oben berührte

Encyclica), unterzeichnet hätten. Auch sie, hoffe er, werden ihm solche Erklärungen zusenden, denn gerade durch die Menge derselben könnten die Arianer vielleicht noch gebessert werden. Im Anhang gibt er noch die Namen der mit Arius excommunicirten alexandrinischen Cleriker [1]).

§ 21.

Arius muß Alexandrien verlassen. Seine Briefe und seine Thalia.

Durch seinen Bischof aus Alexandrien vertrieben [2]), begab sich Arius zunächst nach Palästina und richtete von da ein Schreiben an seinen mächtigen Beschützer Eusebius von Nikomedien. Er beklagt sich darin über die Verfolgungen, die er von Alexander zu erleiden gehabt, namentlich über seine Vertreibung aus der Stadt, beschuldigt ihn, daß er behaupte: „der Vater und Sohn existiren immer mit einander, der Sohn existirt zugleich mit Gott auf ungezeugte (ungewordene) Weise, er ist ewig gezeugt, ungezeugt-gezeugt [3]), der Vater ist keinen Moment früher als der Sohn, und dieser ist aus Gott selbst." Weiterhin behauptet Arius: Eusebius von Cäsarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus ꝛc. und alle orientalischen Bischöfe seien von Alexander anathematisirt worden (vgl. oben S. 268 f.), weil sie die Existenz des Vaters vor dem Sohne gelehrt hätten. Nur drei morgenländische Bischöfe, Philogonius, Hellanicus und Makarius, seien nicht excommunicirt, weil sie gottloser Weise den Sohn, der Eine etwas Ausgesprudeltes ἐρυγή (nach Psalm 44, 2), der Andere etwas Ausgeworfenes (προβολή), der Dritte ihn mitungezeugt (συναγέννητον) genannt hätten. Diese Gottlosigkeiten könne er, Arius, nicht einmal anhören [4]), und wenn auch

1) Theodoret. hist. eccl. I. 4. Dieser Brief ist auch abgedruckt bei Mansi, collectio Concil. T. II. p. 642 sqq.; einige Noten dazu gab Binius, s. Mansi, l. c. p. 659.

2) Epiphan. haer. 69, 3. und Theodoret. hist. eccl. I. 5.

3) Der Bischof Alexander wollte wohl sagen: die Zeugung des Sohnes ist nicht wie eine andere endliche Zeugung; sie ist eine Zeugung und doch keine (gewöhnliche) Zeugung; dazu kommt, daß man damals zwischen γενητός = geworden (von γίγνεσθαι) und γεννητός = gezeugt (von γεννάω) noch nicht gehörig (wenigstens im Sprachgebrauch) unterschied. Vgl. Kuhn, Dogm. Trinitätslehre, S. 353. Arius insbesondere argumentirte aus dem orthodoxen Terminus: „Der Sohn ist nicht ungezeugt (ἀγέννητος)" immer so, als ob damit gesagt sei „er ist nicht ἀγένητος" (nicht unerschaffen).

4) Man sieht hieraus, wie Neander sagt (l. c. S. 701), die heftige Intoleranz und Verfolgungssucht der Arianer, welche sie nachmals in so hohem Grade an den Tag legten.

die Ketzer ihm tausendmal den Tod drohen würden. Sie, die Arianer, dagegen lehren: „der Sohn ist nicht ungezeugt, auch nicht ein Theil des Ungezeugten, auch nicht aus etwas Seiendem geworden; sondern er ist durch den Willen und Rathschluß (Gottes) vor der Zeit und Welt in's Dasein gekommen (d. h. wohl vorweltlich, aber doch nicht ewig, s. oben S. 264), als voller Gott (πλήρης θεός) [1]), eingeboren (μονογενής) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος). Bevor er gezeugt oder geschaffen oder bestimmt oder gegründet wurde, war er nicht, denn er ist nicht ungezeugt." Zum Schlusse empfiehlt er sich seinem συλλειτουργιστής Eusebius [2]).

Es ist unverkennbar, die Darstellung, welche hier Arius selbst von seiner Lehre gibt, stimmt mit der obigen des Bischofs Alexander bis auf einen einzigen Punkt völlig zusammen. Alexander behauptet nämlich in beiden Briefen: Arius habe den Sohn seiner Natur nach für veränderlich erklärt, so daß er sich zur Tugend oder Sünde hätte wenden können ꝛc. Dieser Darstellung nun scheint Arius in dem eben Angeführten zu widersprechen, aber es scheint nur so. Arius mußte, wenn er consequent sein wollte, sagen: „der Sohn, weil ein κτίσμα, und nicht aus dem Wesen des Vaters, ist seiner Natur nach veränderlich, wie alle κτίσματα"; allein er konnte auch behaupten, und dieß thut er hier: „de facto ist der Sohn unveränderlich, die Unveränderlichkeit ist eine von ihm gewollte, nicht aber natürliche". Eben so nimmt Arius auch den Ausdruck πλήρης θεός in einem zweideutigen Sinne. Er kann und will nicht sagen, der Sohn sei seiner Natur nach dem Vater gleich an Herrlichkeit, sondern er sagt wohlweislich nur: durch den Willen des Vaters sei er voller Gott, d. h. der Vater habe ihn theilhaftig gemacht der göttlichen Herrlichkeit und weit über alle Geschöpfe erhöht. Daß aber Arius seine Lehre in der That hier nicht offen darlegt — wie wir sahen, hat schon sein Bischof Alexander über solche Unehrlichkeiten geklagt — erkennen wir am deutlichsten, wenn wir die Hauptschrift des Arius, seine Thalia, näher betrachten.

1) Wenn Arius den Sohn πλήρης θεός nennt, so geschieht dieß nur in Vergleich mit dem unter ihm stehenden einzelnen Geschöpf und in einem uneigentlichen Sinn. Kuhn, a. a. O. S. 353.

2) Dieser Brief findet sich bei Theodoret. hist. eccl. I. 5. Vgl. Kuhn a. a. O. S. 354 f.

In Folge jenes Schreibens wohl von Eusebius eingeladen, begab sich Arius in Bälde nach Nikomedien und schrieb von hier, vielleicht auf Eingebung des Eusebius, einen höflichen Brief an seinen ehemaligen Bischof Alexander, um sich wo möglich wieder mit ihm zu verständigen. Er stellt darin zuerst eine Art Symbolum auf, welches den Glauben so enthalten solle, wie ihn Arius und seine Freunde von ihren Vorfahren, ja von Bischof Alexander selbst, vernommen hätten, nämlich: 1) es ist nur ein wahrer Gott, er allein ungezeugt, allein ewig, allein ohne Anfang, allein weise, gut und mächtig, allein Richter, Regent und unveränderlich. 2) Vor aller Zeit hat er den eingebornen Sohn gezeugt, und durch ihn auch die Welten und Alles erschaffen. 3) Er hat ihn nicht bloß scheinbar gezeugt, sondern wahrhaft durch seinen eigenen Willen (*ἰδίῳ θελήματι*, d. h. unmittelbar selbst), unwandelbar und unveränderlich[1]). 4) Er ist ein vollkommenes Geschöpf Gottes (*κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*), aber doch von allen andern Geschöpfen wieder verschieden, ist gezeugt und doch wieder von allem Gezeugten verschieden. 5) Er ist nicht, wie Valentin behauptet, eine *προβολή*, auch nicht, wie die Manichäer sagen, ein wesensgleicher Theil des Vaters (*μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός*)[2]), auch nicht, wie die Sabellianer wollen, Sohnvater (ohne hypostatische Verschiedenheit vom Vater), auch nicht nach Hierakas Licht von Licht oder zwei Fackeln aus einander, auch ist es nicht so, daß er, früher schon existirend, später gezeugt und zum Sohn gemacht worden wäre, was Bischof Alexander selbst (den Arius noch als *μακάριε πάπα* betitelt) öfters öffentlich be-

---

1) Wie Arius das Prädikat unveränderlich ꝛc. verstehe, haben wir oben erörtert S. 274. Möhler (Athanasius I. 205) macht dem Arius noch einen weitern Vorwurf der Zweideutigkeit, daß nämlich die Worte „durch seinen eigenen Willen" (*τῷ ἰδίῳ βουλήματι*) nicht bloß auf den Vater, sondern auch auf den Sohn bezogen werden könnten, so daß es hieße: „der Sohn ist durch seinen eigenen Willen unveränderlich." Allein ich glaube kaum, daß dieser Verdacht Möhler's gegründet ist, denn in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien (bei Theodoret. l. c. I. 5) drückt sich Arius ungefähr ebenso aus, aber doch in einer Weise, daß es nicht zweifelhaft ist, es sei der Wille des Vaters, nicht der des Sohnes gemeint (*ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς κ. τ. λ.*). Vgl. unsere Uebersetzung dieser Stelle oben S. 274. Auch Möhler hat l. c. S. 203 in seiner Uebersetzung dieser Stelle die fraglichen Worte ebenfalls auf den Vater bezogen.

2) Der Jesus patibilis der Manichäer ist wesensgleicher Theil des Jesus apatibilis.

stritten hat (und mit Recht); sondern er ist 6) durch den Willen Gottes vor den Zeiten und Welten geschaffen, hat sein Leben und sein Sein vom Vater erhalten, auch hat ihm dieser seine Herrlichkeit mitgetheilt, aber sich doch nicht selbst beraubt, als er ihm die Erbschaft von Allem gab. 7) Es sind drei Personen: Gott, der die Ursache von Allem ist, anfangslos und einzig; der Sohn aber ist vor aller Zeit von dem Vater gezeugt und vor den Welten geschaffen und gegründet; er war nicht, bevor er gezeugt wurde, aber er ist zeitlos vor Allem gezeugt und einzig vom Vater (unmittelbar) ins Dasein gerufen[1]). Doch er ist nicht ewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch nicht das Sein mit dem Vater zugleich, wie Einige sagen und so zwei ungezeugte Principien einführen, sondern wie Gott die Monas und der Anfang, oder das Princip von Allem ist, so ist er auch vor Allem, also auch vor dem Sohne, wie Bischof Alexander selbst in der Kirche gesagt hat. 8) Sofern nun der Sohn von Gott das Sein hat, und die Herrlichkeit und das Leben und Alles ihm übergeben wurde, insofern ist Gott seine ἀρχή (d. i. Princip und Herrschaft) und er herrscht über ihn (ἄρχει αὐτῶ) als sein Gott und als vor ihm seiend. 9) Endlich wird zu zeigen gesucht, daß die biblischen Ausdrücke: der Sohn sei aus dem Vater, ex utero etc. (Psalm 109, 3. Joh. 16, 28. Röm. 11, 36), nicht auf Wesensgleichheit schließen lassen[2]).

Während seines Aufenthaltes zu Nikomedien verfaßte Arius auch seine bereits erwähnte Hauptschrift mit dem Titel Θάλεια, d. h. Gastmahl, wovon nur noch Fragmente bei Athanasius übrig sind[3]). Das

1) D. h. alles Andere ist erst durch den Sohn geschaffen.

2) Dieser Brief des Arius findet sich bei Athanas. de Synodis Arimin. etc. c. 16 und Epiphan. haeres. 69, 7; deutsch bei Fuchs, Bibliothek der Kirchenversamml. Thl. II. S. 450 ff. Bei Epiphanius ist dieser Brief nicht nur von Arius, sondern noch von 14 Freunden desselben unterzeichnet. Ihre Namen sind uns bereits oben S. 267 vorgekommen; allein wenn diese Unterschrift auf Aechtheit Anspruch machen kann, so ist erstens auffallend, daß Ethales (d. h. Aithalos), Achillas, der zweite Arius u. A., welche von Bischof Alexander, wie wir oben sahen, nur Diakoni genannt wurden, hier als Priester erscheinen. Außerdem ist zweitens Pistus als Bischof von Alexandrien aufgeführt, was, wie wir früher zeigten, aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Sofort sind außer Pistus noch einige Andere als Bischöfe unterzeichnet, und doch sagt die Ueberschrift des Briefes, daß er nur von Priestern und Diakonen herrühre. Endlich ist viertens wohl zu zweifeln, ob alle diese Freunde mit Arius zugleich in Nikomedien sich aufgehalten haben.

3) Athanas. Orat. I. contra Arianos c. 5. 6. 10. de Synodis Arimin. etc. n. 15. Außerdem sprechen von dieser Schrift Athanas. de decretis Synodi

Buch war, wie es scheint, theils in Prosa, theils in Versen verfaßt, wurde von den Alten mit den Liedern des ägyptischen Dichters Sotades verglichen und der Weichlichkeit und Geziertheit bezichtigt. Nach Athanasius (Orat. I. c. Arian. c. 11) gab es schon bei den Heiden derartige Thalien, welche bei fröhlichen Gastmählern zur Erhöhung der Heiterkeit vorgelesen wurden. Auch Arius wählte, wie es scheint, diese leichtfertige Form, um seine eingestreute Doktrin auf solche Weise der Masse mundgerecht zu machen, wie er denn das Gleiche auch in seinen andern Liedern für Schiffer, Müller und Reisende versucht hat [1]). Uebrigens sagt Athanasius (l. c.), daß die Thalia bei den Freunden des Arius sehr in Ansehen gestanden und wie eine neue Bibel verehrt worden sei. In dem einen Fragment (bei Athanas. Orat. I. contra Arian: c. 5) lobte sich Arius selbst als hochberühmt (περικλυτός), der um des Ruhmes Gottes willen (d. h. weil er dem Vater den Ruhm gebe — dem Sohne gegenüber) so Vieles leiden müsse, und fährt dann fort: „Gott war nicht immer Vater, sondern es gab einen Moment, wo er allein und noch nicht Vater war; später aber ist er Vater geworden. Der Sohn ist nicht von Ewigkeit, er ist aus dem Nichts geworden u. s. f. Als Gott uns schaffen wollte, da machte er zuerst ein Wesen, und nannte es Logos, Sophia und Sohn, um uns mittelst dieses Werkzeuges zu schaffen. Es gibt zwei Sophien, die eine in und bei Gott (d. i. ἐνδιάθετος), durch welche auch der Sohn gemacht worden; nur weil er an dieser innern σοφία Gottes participirt (μετέχει), heißt auch er σοφία (προφορικός). Ebenso gibt es außer dem Sohn einen andern Logos, den in Gott, und da der Sohn an diesem participirt, wird er selbst aus Gnade (κατὰ χάριν) Logos und Sohn genannt“ [2]).

In dem zweiten Fragmente (l. c. c. 6.) führt die Thalia aus, was auch Bischof Alexander, wie wir sahen, dem Arius zur Schuld legte, daß nämlich nach seiner Ansicht der Logos den Vater nicht vollständig erkennen, ja nicht einmal seine eigene Natur gänzlich erfassen könne, daß die Substanzen (οὐσίαι) des Vaters, Sohnes und hl. Geistes

---

Nicaen. c. 16; Epist. ad Episc. Aegypti et Libyae c. 7. 20. De sententia Dionysii c. 6. Oratio I. c. Arian. c. 2. 4. 7. 9. 10. Socrat. hist. eccl. I. 9 und Sozom. hist. eccl. I. 21.

1) Philostorgii Fragmenta, lib. II. c. 2.

2) Vgl. Kuhn, Trinitätslehre, S. 359 Note 3.

von einander ganz verschieden seien, einander fremd, und nicht einmal an einander participiren[1]). Diese drei Personen seien unter sich dem Wesen und der Herrlichkeit (δόξα) nach durchaus und unendlich unähnlich (ἀνόμοιοι πάμπαν . . . ἐπ' ἄπειρον)".

Im dritten Fragmente (bei Athan. de Synod. Arim. c. 15) sagt Arius gleich Anfangs: „Gott ist ἄρρητος und nichts (also auch der Sohn nicht) ist ihm gleich oder ähnlich oder von derselben Herrlichkeit. Dieser anfangslose Gott hat den Sohn zum Anfang der Creaturen gemacht und ihn zum Sohn angenommen (ἤνεγκεν εἰς υἱόν) . . . . Derselbe hat aber in seinem eigenen Wesen nichts Gottgleiches, ist nicht wesensgleich. Der unsichtbare Gott ist auch für den Sohn unsichtbar und dieser kann ihn nur in so weit sehen, als es ihm gestattet ist. Die drei Personen der Trias sind einander nicht gleich an Herrlichkeit, die Hypostasen sind nicht vermischt, und eine ist unendlich herrlicher als die andern. Einen dem Sohne Gleichen kann der Vater erschaffen, einen Herrlicheren, Größeren aber nicht. Was der Sohn ist, ist er durch den Vater, und als starker Gott (ἰσχυρὸς θεός) preist er (der Sohn) denjenigen, der herrlicher ist als er"[2]).

§ 22.

Synode in Bithynien. Kaiser Constantin nimmt sich der Sache an.

Sozomenus (I. 15) berichtet von einer bithynischen Synode, welche in einem encyklischen Schreiben an alle Bischöfe sich der Arianer angenommen und um Kirchengemeinschaft für dieselben gebeten habe. Wahrscheinlich wurde diese Synode, während sich Arius in Nikomedien aufhielt, ja vielleicht gerade in dieser Stadt selbst von seinen Gönnern abgehalten[3]). Das Hereinziehen so vieler Bischöfe in diese Angelegen-

1) Fulgentius (resp. ad object. 7. Arian.) nennt darum die Arianer mit Recht „Trinitaner"; s. Kuhn, a. a. O. S. 358.

2) Der griechische Text hat: τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ, d. h. „er preist denjenigen, der theilweise herrlicher ist, als er". Allein oben sagte Arius: der Vater sei unendlich herrlicher, und somit kann er hier nicht als ἐκ μέρους κρειττων bezeichnet werden. Vielleicht ist deßhalb zu übersetzen: „seinerseits gibt auch er dem Herrlicheren Ruhm und Preis", so daß ἐκ μέρους = (κατὰ) μέρος wäre. Vgl. Viger, de idiotismis etc. p. 109.

3) Ein derselben Zeit angehöriger Brief des Kirchenhistorikers Eusebius an Bischof Alexander, zu Gunsten des Arius, findet sich in den Akten der zweiten Synode zu

heit brachte aber der Kirche keineswegs den Frieden, sondern vermehrte nur den Streit, und es entstand jetzt eine so große Entzweiung unter den Christen, und eine so ärgerliche Parteiung in allen Städten und sogar in Dörfern, daß überall die Heiden auf ihren Theatern darüber spotteten [1]). Wie sehr in der That die Arianer zu solchem Hohne Veranlassung gaben, zeigt Athanasius, wenn er ihre ebenso unanständige als lächerliche Proselytenmacherei beschreibt, wie sie namentlich die Weiber durch sophistische Fragen, z. B. „hattest du einen Sohn, bevor du gebarst", für ihre Ansicht über das Späterseinn des Logos zu gewinnen suchten [2]). — Ohne Zweifel haben auch die politischen Zustände, die jetzt eintraten, die Verwirrung noch größer gemacht. Kaiser Licin, zu dessen Reich Aegypten gehörte, hatte nach seiner Besiegung durch Constantin im J. 315 einen ausführlichen Frieden mit ihm geschlossen, und mehrere Jahre hindurch mit seinem Schwager und mit den Christen im besten Vernehmen gelebt. Aber gegen Ende des Jahres 322 benützte Licin den Umstand, daß Constantin bei Verfolgung der Sarmaten die Grenze des licinischen Gebietes überschritten hatte, zu einer neuen Entzweiung, und es kam im J. 323 zu einem förmlichen Krieg, der im Spätsommer desselben Jahres mit der gänzlichen Niederlage des Licinius, zu Land und zu Wasser, endete. — Diese kriegerischen Begebenheiten erklären nicht nur das Wachsthum der kirchlichen Unordnung und Parteiung, sondern machen auch klar, warum gerade aus dieser Zeit (J. 322 und 323) keine genauen Nachrichten über den Arianismus auf uns gekommen sind. Aber noch ein dritter Punkt wird jetzt verständlich, wie es nämlich Arius wagen konnte, wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Licinius gerirte sich bei diesem Kampfe gegen Constantin als Repräsentant des Heidenthums, und bedrückte die Kirche, namentlich die Bischöfe. Alexander war also jetzt für Arius nicht mehr zu fürchten und das Haupthinderniß seiner Rückkehr war damit weggeräumt. Daß er aber in der That wieder nach Alexandrien gegangen, setzt eine Nachricht bei Sozomenus, und noch mehr der alsbald zu besprechende Brief des

---

Nicäa (Mansi, T. XIII. p. 315. Harduin, IV, 407) und Eusebius sucht darin, unter Bezugnahme auf Arii eigenes Schreiben an Alexander (S. 273), zu zeigen, daß Alexander die arianische Lehre zu schwarz dargestellt habe.

1) Theodoret. l. c. I, 6. Socrat. l. c. I. 6. Sozom. I. 15.

2) Athanas. Orat. I. contra Arian. c. 22.

Kaisers Constantin voraus. Sozomenus (I. 15) berichtet nämlich, „Arius habe Boten an die Bischöfe Paulinus von Tyrus, Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis geschickt und um die Erlaubniß gebeten, wie früher besondern Gottesdienst, und zwar, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, in Alexandrien, halten zu dürfen. Die genannten Bischöfe hätten sofort mit andern Collegen eine Synode gehalten und dem Arius erlaubt, seine Anhänger, wie früher, zu besonderem Gottesdienst zu versammeln, doch sollten sie ihre Unterwerfung unter Bischof Alexander nicht aufgeben und ihn fortwährend um Frieden und Gemeinschaft ersuchen“ [1]).

Constantin, jetzt Herr des ganzen großen Reiches, also auch Aegyptens und der übrigen vom Arianismus aufgeregten Provinzen geworden, hielt es für seine Pflicht, wie den bürgerlichen, so auch den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und traf deßhalb, sobald er in seine Residenz Nikomedien zurückgekehrt war, die nöthigen Anstalten hiezu. Vor Allem erließ er ein ausführliches Schreiben an Arius und Bischof Alexander zugleich [2]), welches uns Eusebius vollständig, Sokrates aber nur stückweise mitgetheilt hat [3]). Er sagt darin: „zu großem Leidwesen habe er vernommen, daß in Alexandrien noch größere Streitigkeiten ausgebrochen seien, als in Afrika (die donatistische), und es handle sich doch dabei, meint er, um nichts Wichtiges, sondern nur um überflüssige Fragen, welche Alexander nicht aufwerfen, und wogegen auch Arius seine abweichenden Ansichten hätte bei sich behalten sollen. Es seien dieß Fragen, welche richtig zu lösen der menschliche Geist zu schwach sei. Beide, Arius und Alexander, sollten darum einander verzeihen und thun, was er, ihr Mitdiener, ihnen rathe. Da es sich um keinen Hauptpunkt des Gesetzes und um keine Neuerung in der Gottesverehrung handle, so könnten sie sich leicht vergleichen, da sie ja in der Hauptsache einig seien. In Nebendingen seien auch oft die Philosophen einer Schule verschiedener Meinung; das müsse man dulden, am wenigsten aber solche Verschiedenheiten unter das Volk bringen. Das sei plebejisch,

---

1) Sozomenus versetzt diese Begebenheit ausdrücklich in die Zeit nach der bithynischen Synode; sie würde jedoch besser in den Anfang der arian. Streitigkeiten passen.

2) Dieß setzt voraus, daß Arius wieder in Alexandrien war.

3) Euseb. vita Constantini. Lib. II. c. 64—72. Socrat. hist. eccl. I. 7. Dieser Brief steht auch bei Gelasius l. c. in Mansi l. c. p. 802, und einige Noten von Binius finden sich ibid. p. 946.

kindisch und für Priester unwürdig. Sie sollten sich also einigen und ihn so von einer großen Sorge befreien". Es ist klar, daß der Kaiser damals die Wichtigkeit des arianischen Streites noch nicht erfaßte, und daß sein Brief das große Lob nicht verdient, welches ihm Eusebius (vita Const. II, 63) und Andere spendeten. Mit diesem Schreiben, auf dessen Inhalt vielleicht Eusebius von Nikomedien Einfluß gehabt, schickte Constantin den berühmten und von ihm sonst schon öfters zu Rath gezogenen Bischof Osius von Corduba in Spanien, einen ehrwürdigen Greis von 67 Jahren, der in der diocletianischen Verfolgung Confessor geworden war, nach Alexandrien [1]), um durch persönliche Anwesenheit die kaiserlichen Vermittlungsplane zu fördern. Das Nähere über seine Thätigkeit in Alexandrien ist unbekannt, wir wissen nur, daß er daselbst, dem Sabellianismus gegenüber, über Wesen und Personen in der Trinität ausführlicher sprach [2]), wahrscheinlich um den Unterschied zwischen der sabellianischen und orthodoxen Lehre deutlich zu machen. Ob er aber damals auch jener alexandrinischen Synode angewohnt habe, auf welcher Kolluthus abgesetzt wurde [3]), ist ungewiß. Leider konnte Osius in Alexandrien seine Zwecke nicht erreichen [4]); daß er aber darum später mit Bischof Alexander zu einer Synode in Nikomedien zusammengekommen, und auf dieser das ὁμοούσιος bestätigt, und Arius mit dem Banne belegt worden sei, wird nur — und ohne Wahrscheinlichkeit — von Philostorgius berichtet [5]).

Weil sowohl das kaiserliche Schreiben als die Sendung des Osius erfolglos geblieben war, und außerdem auch der Osterfeierstreit noch in mehreren Theilen des Morgenlandes fortdauerte (in Syrien, Cilicien und Mesopotamien herrschte noch die quartodecimanische Praxis [6]); so glaubte Kaiser Constantin, vielleicht auf Anrathen des Osius [7]), kein besseres Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens wählen zu können, als die Berufung einer allgemeinen Synode.

---

1) Socrat. hist. eccl. I, 7.
2) Socrat. l. c. III, 7.
3) Athanas. Apolog. contra Arianos c. 74.
4) Socrat. l. c. I, 8.
5) Philostorgii Fragmenta, I. 7. Vgl. Walch, a. a. O. S. 463.
6) Athanas. Ep. ad Afros c. 2.
7) Sulpit. Sever. hist. II. 55 weist darauf hin: Nicaena synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.

Zweites Kapitel.

Die Verhandlungen zu Nicäa.

§ 23.

Die Synodalakten[1]).

Die erste und hauptsächlichste Quelle, die unserer Darstellung der nicänischen Verhandlungen zu Grunde liegen muß, sind die Akten dieser Synode selbst. Leider haben wir davon nur drei Stücke: das Symbolum, die 20 Canones und das Synodaldekret, und es fragt sich, ob überhaupt von Anfang an nicht mehr existirt habe, d. h. ob die einzelnen Verhandlungen und Debatten zu Nicäa gar nicht schriftlich protokollirt worden oder aber durch die Unbill der Zeiten verloren gegangen seien. Vage Gerüchte späterer Jahrhunderte wollten letzteres behaupten, namentlich sagt die Präfation der arabischen Canonensammlung, daß die Akten des nicänischen Concils nicht weniger als 40 Bücher füllen und überall in der Welt verbreitet seien[2]). Verwandt damit ist, was Pseudoisidor in der Vorrede zu seiner bekannten Sammlung schreibt: „er habe von den Orientalen erfahren, daß die Akten des Nicänums größer seien als die vier Evangelien“[3]). Auf der Florentiner Synode aber (im 15ten Jahrhundert) behauptete einer der lateinischen Redner, daß Athanasius von dem römischen Bischof Julius ein ächtes Exemplar der nicänischen Akten, weil die orientalischen Exemplare von den Arianern corrumpirt worden seien, verlangt und auch wirklich erhalten habe[4]). Ja man bezeichnete sogar einzelne Archive, in denen vollständige Akten des Nicänums vorhanden seien. So wollte z. B. Posse-

---

1) Vgl. meine Abhandlung über die nicän. Akten in der Quartalschrift v. J. 1851. S. 41 ff.

2) Bei Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 1062. Harduin, Collect. Conc. T. I. p. 326.

3) Bei Mansi, l. c. T. I. p. 8. Harduin, l. c. p. 6. Baron. ad ann. 325. n. 62.

4) Harduin, l. c. T. IX. p. 235. Es scheint, der lateinische Redner habe hier die unächte Epistola Athanasii ad Marcum und des letztern angebliche Antwort (Opp. S. Athanasii, T. II. p. 598 ed. Bened. Patav. 1777) vor Augen gehabt, und dabei die Namen Julius und Markus verwechselt.

vin wissen, daß die erzbischöfliche Bibliothek zu Ravenna solche besitze; aber sie hatte in der That nur einen Codex des nicänischen Symbolums mit purpurnen und goldenen Buchstaben. Schon viel früher schrieb Papst Gregor X. an den König und den Katholikus der Armenier, um von den angeblich in Armenien noch vorhandenen Akten eine Abschrift zu erlangen, — leider vergebens. Andere wollten wissen oder doch vermuthen, daß Constantinopel, oder Alexandrien, oder noch eher Arabien die erwünschten Dokumente besitze. In der That entdeckte man im 16ten Jahrhundert in alten arabischen Handschriften außer den 20 von jeher bekannten nicänischen Canonen noch eine große Anzahl anderer kirchlicher Verordnungen, Constitutionen und Canonen (in arabischer Uebersetzung), die alle dem Nicänum angehören sollten; wir werden jedoch unten im § 41 den viel spätern Ursprung dieser Stücke erweisen.

Das Gleiche gilt von den angeblichen Protokollen einer zu Nicäa zwischen heidnischen Philosophen und christlichen Bischöfen abgehaltenen Disputation, welche im fünften Jahrhundert B. Gelasius von Cyzikus in seine sogleich näher zu besprechende Geschichte des Concils von Nicäa aufgenommen hat. Auch sie sind unächt, gleich apokryphisch wie das vermeintliche Protokoll einer Disputation zwischen Athanasius und Arius (vgl. über beide unten § 27). Nicht selten wurde sogar die Gelasius'sche Geschichte des Nicänums von Solchen, die sie nur vom Hörensagen kannten, für eine Sammlung weiterer und ausführlicher nicänischer Synodalakten gehalten, und dadurch die vagen Gerüchte von der Existenz derselben gekräftigt; — in Wahrheit aber hat nie irgend Jemand solche Akten selbst gesehen oder benützt. Auch darf sich Niemand hiefür auf Balsamon berufen, denn wenn auch dieser berühmte griechische Gelehrte des 12ten Jahrhunderts in seiner Erklärung des ersten antiocheniſchen Canons auf die nicänischen Akten recurrirt, so hat er dabei sichtlich nur das Synodaldekret von Nicäa im Auge[1]).

Wir glauben auch zeigen zu können, daß von Anfang an außer den genannten drei Stücken: Symbolum, 20 Canones und Synodaldekret, keine weitern nicänischen Akten vorhanden gewesen seien. Dieß deutet schon Eusebius an, wenn er in seiner Vita Constantini lib. III. c. 14 schreibt: „was allgemein angenommen wurde, ist schriftlich

1) Vgl. Fabricii Biblioth. graeca, ed. Harless. T. XII. p. 580.

abgefaßt und von Allen unterzeichnet worden", und schon Athanasius wußte im J. 350 dem Wunsche eines Freundes, die Vorgänge zu Nicäa zu erfahren, nicht anders zu entsprechen, als daß er sie ihm selber beschrieb (de decretis Synodi Nic. c. 2). Wären aber ausführliche Akten vorhanden gewesen, so hätte Athanasius dieselben sicher gekannt, und seinen Freund hauptsächlich hierauf hinweisen müssen Wenn dagegen Baronius[1]) behauptete, Athanasius selbst spreche in seiner Schrift de Synodis Arim. et Seleuc. c. 6 von ausführlichen Akten des Nicänums, so beruht dieß auf einer ungenauen lateinischen Uebersetzung der fraglichen Stelle, die der Cardinal gebrauchte; denn der griechische Text sagt nichts von eigentlichen Akten, sondern behauptet nur: „wenn man den wahren Glauben kennen lernen wolle, so brauche man dazu keine neue Synode, denn es seien ja vorhanden τὰ τῶν πατέρων (d. h. die Aufschreibungen oder Beschlüsse der Väter von Nicäa), welche diesen Punkt nicht vernachlässigt, sondern den Glauben so gut aufgesetzt hätten, daß, wer ihre γράμματα aufrichtig nachschlage, die biblische Lehre über Christus darin finden könne." Wenn man in diesen Worten ein Zeugniß für die Existenz ausführlicher Synodalakten erblicken wollte, so wäre dem Texte offenbar viel zu viel unterlegt, wie schon Valesius (zu Euseb. vita Const. III. 14) und Pagi (Crit. in Baron. ad ann. 325. n. 23) bemerkten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Athanasius, als er jene Stelle schrieb, nur das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret von Nicäa im Auge gehabt hat.

Wenn aber ausführliche Akten der Synode von Nicäa nicht vorhanden sind, ja wohl nie vorhanden waren, so müssen neben den drei mehrerwähnten ächten Dokumenten unserer Synode jetzt die Erzählungen der alten Kirchenhistoriker Eusebius (Vita Const.), Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Rufin, sowie einzelne Schriften und Aeußerungen des hl. Athanasius, namentlich in seinem Buche de decretis Synodi Nicaenae und in seiner Epistola ad Afros für uns die Hauptquellen für die Geschichte des Nicänums bilden. Etwas jünger ist die Arbeit des Bischofs Gelasius von Cyzikus in der Propontis, der im 5ten Jahrhundert eine in allen größeren Conciliensammlungen abgedruckte Geschichte der nicänischen Synode in griechischer Sprache verfaßte und darin theils nur die in den oben angeführten Quellen ent-

1) Annales ad ann. 325. n. 62.

haltenen Nachrichten sammelte, theils aber auch andere Urkunden benützte, welche besonders sein Vorgänger im Episcopate, Dalmatius, zusammengebracht hatte. Daß er auch Unwahrscheinliches und entschieden Unwahres aufgenommen hat, werden wir später sehen, und es ist dieß auch gar nicht zu läugnen, wenn gleich Gelasius gegen zu harte Angriffe einen Vertheidiger an Dorscheus gefunden hat [1]).

Das Werk des Gelasius zerfällt in drei Bücher, wovon das erste eigentlich nur eine Geschichte des Kaisers Constantin d. Gr. und gar nichts enthält, was sich auf die Synode von Nicäa bezöge. Dagegen ist das ganze zweite Buch dieser Versammlung gewidmet. Das dritte endlich, wie es uns vorliegt, enthält nur drei Briefe Constantins, das ganze dritte Buch aber ist noch erhalten in einem Codex der Ambrosianischen Bibliothek (Codex ms. miscellaneus graecus. M. 88, sec. III.), den schon A. Mai entdeckte, und über den Dr. Franz Oehler in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie 1861 Hft. 4 S. 439 ff. nähere Mittheilung macht. Er ist leider noch ungedruckt.

Eine ähnliche Arbeit wie der Grieche Gelasius unternahm auch ein uns unbekannter Kopte, welcher wahrscheinlich nicht gar lange nach dem Nicänum lebend, eine Art Geschichte desselben (einen liber Synodicus de Concilio Nicaeno) in koptischer Sprache verfertigte. Von diesem verloren gegangenen Werke hat der gelehrte Archäolog Georg Zoega (dänischer Consul in Rom, Convertit und Dolmetscher an der Propaganda, gest. 1809) vor ungefähr siebenzig Jahren vier Fragmente entdeckt und in dem Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum Musei Borgiani herausgegeben. Da jedoch die Abdrücke davon durch den gleich nach Vollendung der Arbeit eingetretenen Tod Zoega's und seines Mäcens, und einen hieraus entstandenen Erbstreit fast sämmtlich verloren gegangen sind, so gab der gelehrte französische Benediktiner, jetzt Cardinal Pitra im ersten Bande seines Spicilegium Solesmense, Paris 1852, p. 509 sqq., diese vier Fragmente aufs Neue mit lateinischer Uebersetzung und Noten heraus. 1) Das erste und größte derselben enthält das ganze nicänische Symbolum sammt den Anathematismen gegen Arius. Nur fehlen die ersten Linien. Darauf folgen einige Beisätze des Verfassers des liber synodicus. Der erste derselben besagt: „dieß ist der Glaube, den unsere Väter aufstellten gegen Arius

1) Fabricius, l. c. p. 581.

und andere Häretiker, besonders gegen Sabellius, Photinus (? dieser ist beträchtlich *später* als das Nicänum) und Paul von Samosata, und wir anathematisiren diese Gegner der katholischen Kirche, welche von den 318 Bischöfen zu Nicäa verworfen wurden. Die Namen derselben sind sorgfältig aufgeschrieben, nämlich die Namen der Orientalen, denn die Occidentalen hatten keine Veranlassung sich um diese Häresie zu kümmern." — Diesen Zusatz besaßen wir jedoch schon lange *lateinisch* in den Sammlungen von Harduin, T. I. p. 311 und von Mansi, T. II. p. 665, und es wurde derselbe gewöhnlich dem Dionysius Exiguus zugeschrieben. — Der zweite Zusatz ist eine weitere Exposition über den orthodoxen Glauben, wieder von dem Verfasser des liber synodicus herrührend, und lautet: „wir verehren nicht bloß *eine* göttliche Person, wie Sabellius, sondern bekennen nach der Vorschrift des nicänischen Concils *einen* Vater, *einen* Sohn, *einen* hl. Geist; wir anathematisiren die, so gleich Paul von Samosata lehren, der Sohn Gottes habe nicht existirt *vor* der Jungfrau Maria, nicht früher, als er im Fleische geboren wurde ꝛc. Ebenso anathematisiren wir die, welche *drei* Götter lehren und die, welche läugnen, daß der Logos der Sohn Gottes sei (Marcell von Ancyra und Photinus von Sirmium)". — Diesen beiden Zusätzen läßt der Verfasser die noch vorhandene erste Hälfte eines Verzeichnisses der zu Nicäa anwesend gewesenen Bischöfe folgen, worin deren 161 aufgeführt werden. 2) Das zweite, kürzeste Fragment enthält den zweiten Theil des nicän. Symbolums, nicht ganz genau von einem oder mehreren spätern Gläubigen repetirt. Bei spiritus sanctus ist bereits qui procedit a Patre beigesetzt, was auf die Zeit *nach* der zweiten allgemeinen Synode schließen läßt. Daran reihet sich eine weitere expositio fidei, welche die Consequenzen des nicänischen Symbolums darstellen will, und besonders gegen Sabellius und Photinus gerichtet ist. 3) Das dritte Fragment gibt uns zunächst den Schluß der ebenerwähnten weitern Glaubensexposition. Darauf folgen Zusätze von einem sonst unbekannten Erzbischof Rufinus. Der erste drückt die Freude über die orthodoxe Lehre aus; der zweite meldet: so oft in Nicäa die Bischöfe sich erhoben, seien es ihrer 319 gewesen, wenn sie aber saßen, nur 318. Auch habe man nicht entdecken können, wer der 319te sei, denn derselbe habe bald die Gestalt des Einen, bald die des Andern angenommen. Endlich sei geoffenbart worden, es sei dieß der heilige Geist. — Als dritten Zusatz gibt derselbe Erzbischof

Rufin eine Anzahl *Sententias* synodi sanctae; aber es finden sich darunter Aussprüche über Punkte, welche zu Nicäa noch gar nicht zur Sprache kamen, namentlich über die Freiheit des menschlichen Willens. Ohne Zweifel sind diese sententiae etwas Aehnliches, wie die im 2ten und 3ten Fragment vorkommende weitere Expositio fidei orthodoxae. — 4) Das vierte Fragment endlich enthält die koptische Uebersetzung des 2ten, 3ten, 4ten, 5ten, und 6ten nicänischen Canon, wobei der griechische Originaltext bald mehr bald weniger getreu, stets aber ohne Veränderung des Hauptsinnes, wiedergegeben wurde.

Fassen wir Alles zusammen, so sind diese vier koptischen Fragmente für eine quellenmäßige Geschichte des Concils von Nicäa gewiß von Interesse, wenn sie auch die hohe Bedeutung und den großen Werth nicht haben, welchen Zoega und Pitra ihnen beilegen zu dürfen glaubten. Wir unserer Seits werden von jedem dieser Fragmente an der betreffenden Stelle der Geschichte des Nicänums noch einmal reden.

Ein weiteres vermeintliches nicänisches Aktenstück, den Canon über die Paschafeier, glaubte Pitra in den Canonensammlungen des Johannes von Constantinopel entdeckt zu haben (Spicil. Solesm. T. IV. p. 540 sqq.), aber dasselbe ist viel jüngeren Datums und nichts Anderes, als eine Zusammenstellung der zu Nicäa in der fraglichen Sache gegebenen Verordnungen (vgl. unten § 37). Am 9. Februar dieses Jahres (1872) theilte H. Révillout in der Akademie der Inschriften zu Paris mit, daß er im Museum von Turin in einem auf das 4. Jahrhundert zurückgehenden koptischen Manuscript ein Fragment der verloren gegangenen (?) Akten des nicänischen Concils entdeckt habe. Das Fragment sei ein Theil der Sentenzen des Concils über die Moral, und betreffe namentlich die „geistlichen Schwestern". — So lange der neue Fund nicht vorliegt, kann natürlich sein Werth nicht bestimmt und am allerwenigsten ermessen werden, ob er unserer Behauptung, daß niemals ausführlichere nicänische Akten existirt hätten, widerspreche oder nicht. Die Hinweisung auf die geistlichen Schwestern aber könnte eine Verwandtschaft des koptischen Fragments mit dem dritten nicän. Canon vermuthen lassen.

Ein Zeitgenosse des Nicänums will weiterhin der anonyme Verfasser des von Combefis mitgetheilten, in verschiedenen Handschriften enthaltenen Buches *τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ* sein[1]), woraus auch

1) Combefis, novum Auctuarium. Paris 1648. T. II. p. 574 sqq.

Photius[1]) Auszüge mitgetheilt hat. Allein das Schriftchen enthält sichtliche Unrichtigkeiten, z. B. daß die nicänische Synode 3 Jahre und 6 Monate gedauert habe[2]), und ist überhaupt von geringem Belang.

Das Gleiche gilt von dem λόγος eines Presbyter Gregor aus Cäsarea über die 318 Väter zu Nicäa, und schon Combefis, der auch diese Schrift mittheilte[3]), bemerkt, daß der Verfasser wohl erst im 7ten Jahrhundert gelebt haben könne[4]). Er nennt es freilich (l. c.) ein Opus egregium, aber außer biographischen Notizen über einzelne zu Nicäa anwesend gewesene Bischöfe gibt der Autor theils nur Bekanntes, theils unbeglaubigte Mirakelgeschichten. Allein wenn auch der Werth der beiden letztgenannten Schriften über das Nicänum nicht groß ist, so hätten sie doch wohl verdient, von Hardouin und Mansi, die später als Combefis lebten, auch in ihre Concilienſammlungen aufgenommen zu werden. Diese Sammlungen enthalten doch sonst alle bis dahin bekannt gewordenen Dokumente zur Geschichte des nicänischen Concils und sind darum auch für uns die reichhaltigsten Quellen der folgenden Darstellung. Ueber zahlreiche angeblich nicänische Canonen aber sowie über ein zweites angeblich gegen Paul von Samosata gerichtetes Symbolum von Nicäa wird später gesprochen werden.

§ 24.

Die Berufung durch den Kaiser.

Leider sind die von Kaiser Constantin d. Gr. erlassenen Einladungsschreiben an die Bischöfe, nach Nicäa zu kommen, nicht mehr vorhanden[5]), und wir müssen uns darum mit dem begnügen, was Eusebius (Vita Const. III. 6) hierüber sagt: „der Kaiser habe durch sehr achtungsvolle Briefe (τιμητικοῖς γράμμασι) die Bischöfe aller Gegenden (ἐπανταχόθεν) gebeten, baldigst nach Nicäa zu kommen." Daß der Kaiser auch den Arius nach Nicäa berufen habe, sagt uns

1) Biblioth. Cod. 256.

2) Combefis, l. c. p. 583.

3) L. c. p. 547 sqq.

4) L. c. p. 567.

5) Das von Pseudomaruthas mitgetheilte kaiserliche Convokationsschreiben (im 10ten Bande p. 31 von Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Romae 1838) ist entschieden unächt. Vgl. p. IX. der Praefatio von Ang. Mai.

Rufinus [1]); dagegen muß es zweifelhaft bleiben, ob auch an auswärtige Bischöfe (nichtrömischer Länder) Einladungen ergangen seien oder nicht. Aus den Worten des Eusebius (l. c.), der Kaiser habe eine σύνοδον οἰκεμενικὴν berufen, läßt sich bei der bekannten unsichern Bedeutung von οἰκεμένη weder das Eine noch das Andere mit Gewißheit erschließen. Daß aber in der That einige ausländische Bischöfe an dieser großen Synode Theil genommen haben, bezeugen Eusebius und Gelasius. Ersterer sagt: „auch aus Persien war ein Bischof anwesend, und selbst Scythien fehlte nicht in der Reihe" [2]); Gelasius aber weiß zwar nichts von einem scythischen, d. h. gothischen Bischofe, wohl aber beginnt er sein Werk mit dem Satz: „nicht nur so zu sagen aus allen Provinzen des römischen Reichs, sondern selbst aus Persien waren Bischöfe anwesend" [3]). Damit stimmen auch die noch vorhandenen, freilich nicht ganz zuverlässigen Unterschriften der nicänischen Synodalmitglieder überein, worin wir einen Bischof Johannes aus Persien und den gothischen Metropoliten Theophilus finden [4]). Des letztern erwähnt auch Sokrates und nennt ihn den Vorfahrer des Ulfilas [5]). Er war Bischof der katholischen Gothen in der Krim [6]).

Unentschieden bleibt es, ob Kaiser Constantin bei Berufung der Bischöfe nach Nicäa lediglich für sich allein, oder in Uebereinstimmung mit dem Papst gehandelt habe. Eusebius und die übrigen ältesten Quellen sprechen nur von der Thätigkeit des Kaisers, ohne jedoch die Theilnahme des Papstes positiv zu verneinen. Die sechste allgemeine Synode dagegen im Jahre 680 sagt: „Arius stand auf als Gegner der Dreieinigkeit, und sogleich beriefen (συνέλεγον) Constantin und Silvester die große Synode zu Nicäa" [7]). Das Gleiche behauptet auch das Pontificalbuch des Damasus [8]). Von da an verbreitete sich die

1) Rufini hist. eccl. I. 1. Fortsetzung seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Zählt man aber, wie in manchen Ausgaben geschieht, die 9 Bücher der Uebersetzung hinzu, so steht unsere Stelle X. 1.

2) Euseb. Vita Const. III. 7.

3) Gelas. Cyzic. Commentarius Actorum Concilii Nicaeni Lib. I. c. 1. bei Mansi, l. c. T. II. p. 759. und Harduin, l. c. T. I. p. 345.

4) Mansi, l. c. T. II. p. 694. 696. 699. 702.

5) Socrates, hist. eccl. II. 41.

6) Befel, Leben des Ulfilas, S. 115.

7) Actio XVIII. bei Mansi, T. XL. p. 661. Harduin, l. c. T. III p. 1417.

8) Vgl. oben unsere Einleitung S. 8.

Ansicht, Kaiser und Papst vereint hätten diese Synode berufen, immer mehr; und so sehr sich auch einzelne protestantische Schriftsteller dagegen ereifern [1]), so ist es doch an sich schon wahrscheinlich, daß der Kaiser bei einem solchen Vorhaben nicht ohne Beistimmung und Mitwirkung des anerkannt ersten Bischofs der Christenheit zu handeln für nöthig erachtete. Dazu kommt noch, daß schon Rufin ausdrücklich sagt [2]), der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode berufen. Hat er hienach mehrere Bischöfe über die Sache befragt, so vor Allen gewiß auch den ersten derselben, und dessen Betheiligung ist sicher viel bedeutsamer gewesen, als die anderer Bischöfe, sonst hätte sich die sechste Synode nothwendig anders ausdrücken müssen. Gerade ihr Zeugniß aber ist keineswegs schwach und geringfügig. Wäre sie im Abendland oder in Rom selbst gehalten worden, so könnte ihre Aeußerung vielleicht für parteiisch erachtet werden; da sie aber zu Constantinopel stattfand, und zu einer Zeit, wo die dortigen Bischöfe bereits als Rivalen des römischen auftraten, zudem auch die Griechen die weitaus größere Mehrzahl der Mitglieder bildeten, so ist gewiß ihr Zeugniß für Rom, näherhin für die fragliche Mitwirkung Silvesters, von Werth und Bedeutung [3]).

Um manchen Bischöfen die Reise nach Nicäa möglich, andern sie wenigstens leichter zu machen, stellte ihnen der Kaiser die öffentlichen Wagen und Lastthiere zur Verfügung, wie er denn auch später, während der Dauer der Versammlung, reichlich für ihren Unterhalt sorgte [4]). Auch die Wahl der Stadt Nicäa war einem zahlreichen Besuche der Synode sehr günstig. Hart an einem Ausläufer der Propontis, am See Ascanius gelegen, war sie den Bischöfen fast aller Provinzen, namentlich denen aus Asien, Syrien, Palästina, Aegypten, Griechenland und Thrazien sehr leicht zu Schiffe zugänglich, und zudem eine höchst frequente Handelsstadt, im Verkehr mit allen Gegenden, auch gar nicht weit von der kaiserlichen Residenz Nikomedien entlegen, und neben

1) Z. B. Ittig, l. c. § 11.

2) Historia eccl. I. 1.

3) Unrichtig und pseudoisidorisch ist jedoch, daß vor dem Zusammentritt des Nicänums in Rom eine Art Vorsynode im J. 324 gehalten und darauf Arius mit dem Anathem belegt worden sei. Vgl. Mansi, III. p. 615 und Walch, Gesch. der Kirchenversamml. S. 142 f.

4) Euseb. Vita Const. III. 6 et 9.

letzterer die angesehenste Stadt von Bithynien [1]). Jetzt nach so vielen Jahrhunderten und unter türkischer Herrschaft hat sie freilich von ihrer alten Größe so viel verloren, daß sie gegenwärtig — unter dem Namen Is-nik (εἰς Νίκαιαν) nur mehr ein Dorf ist.

§ 25.

Die Zahl der Synodalmitglieder.

Die Zahl der angekommenen Bischöfe gibt Eusebius auf mehr als 250 an mit dem Beifügen, daß die Menge der sie begleitenden Priester, Diakonen und Akoluthen fast unermeßlich gewesen sei [2]). Wenn darum spätere arabische Nachrichten [3]) von mehr als 2000 Bischöfen reden, so ist dieß vielleicht nur eine Verwechslung der Bischöfe mit den Clerikern überhaupt, so daß die Gesammtzahl der anwesenden Geistlichen aller Grade etwa jene Höhe erreicht haben mag. Uebrigens müssen selbst mehr Bischöfe, als Eusebius angibt, in Nicäa anwesend gewesen sein, denn Athanasius, der ja auch ein Augenzeuge und Mitglied der Synode war, spricht mehrmals [4]) von ungefähr dreihundert, in seinem Briefe ad Afros aber (c. 2) ausdrücklich von 318 Bischöfen. Diese Zahl wurde auch von da an fast allgemein angenommen, und selbst Sokrates, der sonst in seinen Nachrichten über den Anfang der nicänischen Synode immer dem Eusebius folgt, und ihn oft sogar wörtlich ausschreibt, nahm doch die Zahl 318 an [5]). Damit stimmen Theodoret [6]), Epiphanius [7]), Ambrosius [8]), Gelasius [9]), Rufinus [10]) und das Concil von Chalcedon [11]), und in der Hauptsache auch Sozomenus überein, indem

1) Vgl. v. Sybel, Gesch. des 1. Kreuzzugs, S. 334 f.

2) Euseb. Vita Const. III. 8.

3) So die melchitischen und koptischen Canonensammlungen. Vgl. Selden, Commentar. ad Eutychii origines Alexand. p. 71. Mansi, l. c. T. II. p. 1073. Beveregius. Synodicon T. II. Annotat. in Canones Concilii Nicaeni. p. 43. 44.

4) Historia Arianor. ad monachos c. 66. Apologia contra Arianos c. 23 et 25. De Synodis Arimin. etc. c. 43.

5) Socrates, hist. eccl. I. 8.

6) Theodoret. hist. eccl. I. 7.

7) Epiphan. haeres. 69, 11.

8) Ambros. de fide ad Gratian. I. 1.

9) Bei Mansi, l. c. T. II. p. 818.

10) Rufin. hist. eccl. I. 1. (alias X. 1).

11) Concil. Chalced. Actio II. bei Harduin, l. c. T. II. p. 286. Mansi, l. c. T. VI. p. 955.

letzterer von ungefähr 320 Bischöfen spricht [1]). Wahrscheinlich ist aber die Zahl der Anwesenden in den verschiedenen Monaten verschieden, vielleicht im Anfang etwas kleiner gewesen, so daß jeder der beiden Augenzeugen Eusebius und Athanasius Recht haben mag. Uebrigens lag es nahe, diese 318 Diener Gottes mit den 318 Knechten Abrahams (1 Mos. 14, 14) zu vergleichen, und schon Ambrosius (l. c.), und nach ihm sehr Viele haben diese Parallele gezogen. Weitaus die meisten dieser 318 Bischöfe waren Griechen; von Lateinern werden nur Osius von Corduba, Cäcilian von Carthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon, Domnus von Stridon (in Pannonien), sammt den zwei römischen Priestern Victor und Vincentius erwähnt, welche die Stelle des Papstes Silvester vertraten [2]). — Die hervorragendsten waren neben Osius die Bischöfe der apostolischen Stühle Alexander von Alexandrien, Eustathius von Antiochien und Makarius von Jerusalem; nach ihnen folgten die beiden Eusebii von Nikomedien und Cäsarea, Potamon aus Heraklea in Aegypten, der in den letzten Christenverfolgungen eines Auges beraubt worden war, auch Paphnutius aus der Oberthebais und Spiridion aus Cypern, beide durch Wunder berühmt; zudem war ersterer in der Verfolgung Maximins ebenfalls eines Auges beraubt und noch am Knie verstümmelt worden. Ein anderer, Bischof Paulus von Neocäsarea, war durch glühende Eisen, womit ihn Licinius foltern ließ, an beiden Händen gelähmt; Jakob von Nisibis aber als Wunderthäter verehrt. Er soll sogar Todte erweckt haben. Außerdem gehörten noch zu den hervorragendsten Leontius von Cäsarea, ein Mann von prophetischer Gabe, der auf der Reise zur Synode den Vater des nazianzenischen Gregors taufte, auch Hypatius von Gangra und der hl. Nicolaus von Myra in Kleinasien, ob seiner Wohlthätigkeit so bekannt, daß noch jetzt an seinem Gedächtniß-

1) Sozom. hist. eccl. lib. I. c. 17.

2) Euseb. Vita Const. III. 7. Socrat. hist. eccl. I. 14. Sozom. hist. eccl. I. 17 (an letzterer Stelle wird irrig Papst Julius statt Silvester genannt). Mehrere der genannten Namen finden sich übrigens nur in den Unterschriften des Nicänums, von denen wir später ausführlicher reden werden. Vgl. darüber Ballerini, de antiquis collectionibus et collectoribus canonum in der Gallandischen Sammlung de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, T. I. p. 254 sqq.

tage den Kindern Geschenke gemacht werden [1]). Mit Recht konnte Eusebius sagen: „die Einen waren durch Weisheit, die Andern durch ihr strenges Leben und ihre Ausdauer, wieder andere durch ihre Bescheidenheit berühmt; einige hochbetagt, andere noch voll jugendlicher Frische" [2]). Und Theodoret fügt bei: „manche glänzten durch die apostolischen Charismata und Viele trugen die Wundmale Christi an ihrem Leibe" [3]).

Nach den Verhältnissen jener Zeit ist es kein Wunder, wenn unter so vielen Bischöfen auch einzelne ungelehrte waren, aber durchaus ungerecht und nur Ausfluß häretischer Gehässigkeit ist es, wenn der um etwas spätere Bischof Sabinus von Heraklea in Thrazien, ein Anhänger der macedonianischen Partei, über die Unwissenheit der Mitglieder des nicänischen Conciliums spottete und trotz dieser Schmähungen sich doch nicht entblödete, einen dieser Nicäner, unseren Kirchenhistoriker Eusebius, auszuschreiben [4]). Daß er sich auch noch in weitere Widersprüche verwickelte, hat schon Sokrates (l. c.) aufgedeckt.

Unter den Gehülfen der Bischöfe zu Nicäa ist Athanasius, damals ein junger Diakon von Alexandrien und Begleiter seines Bischofs Alexander, weitaus der berühmteste geworden [5]). Er war ums Jahr 300 zu Alexandrien geboren und durch einen eigenthümlichen Vorfall dem Kirchendienste geweiht worden. Rufin erzählt uns dieß, wie er es in Alexandrien von Bekannten des Athanasius selbst gehört habe, in folgender Weise [6]): Bischof Alexander von Alexandrien erblickte eines Tages am Gestade des Meeres mehrere Knaben, wie sie kirchliche Ceremonien nachahmten. Sie thaten dieß aber nicht blos in

1) Alle diese Männer werden hervorgehoben theils in den Synodalunterschriften, theils von Athanas. hist. Arianorum ad monachos c. 12. Socrates, hist. eccl. I. 8. Sozom. hist. eccl. I. 17. Theodoret. hist. eccl. I. 7. Rufin. hist. eccl. I. 4 et 5. und Gregor. Naz. in fun. patris. Eine Biographie des B. Jakobus von Nisibis findet sich in Assemani, Bibliotheca orientalis T. I. p. 17 sqq. Eine fleißige Zusammenstellung der berühmtesten nicänischen Synodalmitglieder gibt uns endlich Mansi, l. c. T. II. p. 637 sq.

2) Euseb. Vita Const. III. 9.

3) Theodoret. hist. eccl. I. 7.

4) Socrat. hist. eccl. I. 8.

5) Socrat. l. c. I. 8.

6) Rufin. hist. eccl. I. 14. (oder X. 14).

jener allgemeinen, bei Kinderspielen oft vorkommenden Weise, sondern der Bischof sah, daß sie alles ganz genau nach dem kirchlichen Ritus vollzogen und daß namentlich Athanasius, der den Bischof vorstellte, einige Katechumenen unter den Kindern taufte. Durch weiteres Befragen erfuhr Alexander so viel, daß er sammt seinem Clerus die Ansicht gewann, die von Athanasius getauften Knaben hätten wirklich das hl. Sakrament empfangen und es dürfe nur noch die kirchliche Bestätigung nachgetragen werden. Wahrscheinlich hatte der junge Baptista mehr thun wollen, als scherzen, und gethan, quod fieri vult ecclesia [1]). Nach dem Rathe des Bischofs wurden übrigens alle diese Kinder für den geistlichen Stand erzogen, und in Bälde nahm Alexander selbst den jungen Athanasius zu sich, machte ihn ums Jahr 319 zum Diakon und schenkte ihm solches Vertrauen, daß er ihn über alle andern Kirchendiener, also eigentlich zum Archidiakon erhob, obgleich er kaum zwanzig Jahre zählte [2]). Wahrscheinlich bethätigte sich Athanasius gleich von Anfang an auch am arianischen Streite, wenigstens schrieben es Eusebius von Nikomedien und andere seiner Gegner gerade ihm zu, daß Bischof Alexander durchaus jede Versöhnung mit Arius verschmäht habe. Jetzt in Nicäa war Athanasius, wie Sokrates (I. 8) sagt, „der kräftigste Kämpfer gegen die Arianer", und geistig wohl der hervorragendste Mann der Synode, auch ein gewandter Dialektiker. Den vorherrschend sophistischen Arianern gegenüber war solche Kampffertigkeit von besonderem Werth, und die Bischöfe hatten darum zu ihrer Unterstützung auch dialektisch gebildete Laien mit nach Nicäa gebracht [3]), welche gleich Athanasius und den übrigen Nichtbischöfen an den der eigentlichen Beschlußnahme vorausgegangenen Discussionen lebhaften Antheil nahmen.

---

1) Die Mauriner in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Athanasius (T. I. p. IX.), Tillemont (Notes sur S. Athanase n. 2. in f. Mémoires T. VIII. p. 275. ed. Brux. 1732) und der protestantische Gelehrte Joh. Andr. Schmidt in seiner Dissertation: puer Athanasius baptizans (Helmst. 1701) bezweifeln diese Erzählung; Pagi dagegen vertheidigt dieselbe (Critica ad ann. 311. n. 26).

2) Socrates, hist. eccl. I. 8. Theodoret. hist. eccl. I. 26. Von Gelasius II. 7 (Mansi, l. c. T. II. p. 818) wird er ausdrücklich Archidiakon genannt.

3) Socrates, hist. eccl. I. 8. Sozom. hist. eccl. I. 17.

§ 26.

Zeit der Synode.

Daß die Synode unter den Consuln Anicius Paulinus und Anicius Julianus, im 636ten Jahre nach Alexander d. Gr., also im J. 325 n. Chr. stattgehabt habe, wird von den Alten einstimmig angegeben[1]; weniger sicher aber lassen sich Tag und Monat bestimmen. Sokrates berichtet (l. c.), „als Zeit der Synode (wahrscheinlich ihres Anfangs) habe man in den Aufschreibungen den 20ten Mai gefunden“[2]. Ein anderes Datum findet sich in den Akten der vierten allgemeinen Synode. In der zweiten Sitzung derselben las nämlich Bischof Eunomius von Nikomedien das nicänische Symbolum vor, und es waren in seinem Exemplare die Worte vorangestellt: „Unter den Consuln Paulinus und Julianus, am 9ten des griechischen Monats Dasius, d. i. am 13ten vor den Kalenden Julis, zu Nicäa in der Metropole von Bithynien“[3]. Das gleiche Datum XIII. Cal. Jul. hat auch das Chronicon Alexandrinum, und es ist damit der 19te Juni angegeben. Aus dem Umstande, daß obige Worte dem Symbolum vorgesetzt waren, könnte man schließen, dieses eben sei am 19. Juni abgefaßt, die Synode selbst aber schon am 20. Mai eröffnet worden, und man hätte damit die Angaben des Sokrates und des Concils von Chalcedon mit einander vereinigt. Allein Athanasius de Synodis Arimin. etc. c. 5 (vgl. c. 3) sagt ausdrücklich, daß die Väter von Nicäa ihrem Symbolum kein Datum vorgesetzt hätten, und tadelt die arianischen Bischöfe Ursacius und Valens, weil ihrer Glaubensformel eine derartige Zeitbestimmung beigefügt war. Es kann demnach das Präscriptum in dem zu Chalcedon gebrauchten Exemplar des Symbolums von Nicäa nicht von dieser Synode selbst, sondern es muß von einem späteren Abschreiber herrühren. Daraus folgt jedoch noch nicht, wie Tillemont[4] und Andere wollen, daß in dieser Stelle der Anfang der Synode und nicht der Tag, wo das Sym-

1) Z. B. Socrates, hist. eccl. I. 13. am Schluß, und von dem allgemeinen Concil zu Chalcedon, Actio II. bei Harduin, T. II. p. 286. Mansi, T. VI. p. 955.

2) *Τῇ εἰκάδι τοῦ Μαΐου μηνός*, also nicht IX. Cal. Junias, wie Valesius übersetzte.

3) Mansi, T. VI. p. 955. Harduin, T. II. p. 286.

4) Mémoires etc. Notes sur le Concile de Nicée n. 1. T. VI. p. 354.

bolum abgefaßt wurde, gemeint sein könne; im Gegentheil, wenn auch die Synode selbst ihrem Symbolum kein Datum beifügte, so kann doch gar wohl ein Späterer dasselbe beigesetzt haben, und so ist dann noch immer die Vermuthung am Platze, das Concil habe am 20. Mai 325 begonnen, am 19. Juni aber das Symbolum aufgestellt. — Eine dritte chronologische Angabe fand Baronius in einem alten dem Bischof Attikus von Constantinopel zugeschriebenen Codex, wornach die Synode vom 14. Juni bis 25. August gedauert hätte[1]). Auch dieses dritte Datum läßt sich mit den beiden obigen in Zusammenhang bringen durch die Annahme, die Synode sei auf den 20. Mai berufen gewesen, habe dann, weil der Kaiser noch abwesend war, einstweilen minder feierliche Verhandlungen und Disputationen abgehalten, nach des Kaisers Ankunft am 14. Juni ihre Sitzungen eröffnet, am 19. das Symbolum aufgestellt, darauf noch die weitern Geschäfte, über die Osterfeier ꝛc. verhandelt und am 25. August geendet.

Andere Ansichten vertreten Valesius[2]) und Tillemont[3]). Ersterer verwirft vor Allem die Angabe des Sokrates und meint, so frühe, am 20. Mai 325, habe die Synode noch gar nicht zusammenkommen können, da nach dem Siege über Licinius und der Rückkehr des Kaisers die Sendung des Osius nach Alexandrien, sein Aufenthalt daselbst, darauf die Vorbereitungen zur Synode und endlich die Reise der Bischöfe nach Nicäa eine längere Frist nothwendig machten. Es sei darum wahrscheinlicher, daß die Synode erst am 19. Juni begonnen habe. Allein es wird hier vorausgesetzt, daß Constantin den Licinius erst am 7. September 324 in jener großen Schlacht bei Chalcedon (oder Chrysopolis) besiegt habe, während dieß doch viel wahrscheinlicher schon Jahrs zuvor, 323 statthatte. Aber gesetzt auch, Constantin hätte wirklich erst im September 324 über Licin gesiegt und wäre Tags darauf, wie Valesius bemerkt[4]), nach Nikomedien gekommen, so blieb von da bis zum 20. Mai 325 eine Zeit von mehr als acht Monaten, und in dieser konnte ein so kräftiger und gewaltiger Regent, wie Constantin, sehr viele Einrichtungen treffen; zumal die Sache, die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens, durchaus Eile zu haben schien. Und wie viel hat

1) Baron. ad ann. 325. n. 8.
2) Annotat. in Socratis hist. eccl. I. 13 und zu Eusebii Vita Const. III. 14.
3) Mémoires etc. l. c. p. 271. 354.
4) Annot. in Euseb. Vit. Const. III. 14.

denn Valesius gewonnen, wenn ihm der 20. Mai zu früh ist und er darum den Anfang der Synode auf den 19. Juni verlegt? Und woher weiß er, daß neun Monate zu den beschriebenen Vorbereitungen für das Concil hinreichten, acht Monate aber nicht?

Einen anderen Einwurf gegen unsere Chronologie erhebt Tillemont wenn er sagt[1]): Constantin sei wohl erst nach dem 3. Juli zu Nicäa angekommen, während wir die Eröffnung der feierlichen Sitzungen in seiner Gegenwart auf den 14. Juni ansetzen möchten. Er beruft sich dabei auf Sokrates, welcher (I. 8) berichtet: „nachdem der Kaiser das Siegesfest über Licin beendet, sei er nach Nicäa gereist." Dieß Siegesfest, meint nun Tillemont, könne nur der Jahrestag des Sieges bei Adrianopel vom 3. Juli 323 sein; allein fürs Erste ist schwer anzunehmen, daß für jeden der zwei einander so nahe gelegenen Siege (von Adrianopel und Chalcedon) je eine besondere Jahrtagsfeier werde begangen worden sein; fürs Zweite aber spricht Sokrates (I. 8) durchaus nicht von einem Jahrestage, sondern von einem eigentlichen Triumphfeste, und wenn wir seine Mittheilungen (I. 4) über die letzten Aufstandsversuche Licin's ins Auge fassen, sind wir zur Vermuthung berechtigt: Constantin habe erst nach Vereitlung dieser letzten Anschläge und nach Licin's Tod ein großes Siegesfest veranstaltet. Ja, Eusebius (Vita Const. II, 19) sagt ausdrücklich, daß dieses erst nach dem Tod Licin's stattgehabt habe. Ob die Gerüchte über Licin's letzten Aufstandsversuch wahr gewesen sind oder nicht, macht hier nichts zur Sache; im Gegentheil, wenn Constantin solche Nachrichten nur fälschlich aussprengen ließ, hatte er um so mehr Grund, durch ein öffentliches Fest diese Angaben gewissermaßen zu bekräftigen. Die Zeit von Licin's Hinrichtung wissen wir nun freilich nicht genau, sie hatte aber wahrscheinlich um die Mitte des Jahres 324, nach Andern erst 325 statt (Tillemont, hist. des emp. IV, 195), und so konnte das fragliche Triumphfest gar leicht erst kurz vor dem Nicänum abgehalten werden.

§ 27.

Die Disputationen.

In die Zwischenzeit zwischen dem Beginn der Synode (20. Mai) und der ersten feierlichen Sitzung nach der Ankunft des Kaisers fallen

1) L. c. p. 277. 354.

jene Conferenzen und Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, deren namentlich Sokrates (I. 8) und Sozomenus (I. 17) gedenken. Ersterer insbesondere sagt ganz deutlich, daß diese Verhandlungen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser vorangingen, und durch Zusammenhalten seines Berichtes mit dem des Sozomenus und Gelasius (II. 7 u. 11) erfahren wir, daß auch Arius von den Bischöfen zu diesen Conferenzen eingeladen worden sei und seine Lehre mit voller Freiheit habe auseinandersetzen können. Auch traten mehrere seiner Freunde für ihn auf, und deren hatte er unter den Bischöfen selbst etwa 17, namentlich Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraklea in Thrazien, Menophantus von Ephesus, Patrophilus von Scythopolis, Narcissus aus Cilicien, Theonas von Marmarica, und Secundus von Ptolemais in Aegypten, theilweise auch Eusebius von Cäsarea [1]). Außerdem standen noch manche Priester und Laien auf seiner Seite, denn auch viele dialektisch gebildete Laien waren, wie Sokrates (l. c.) berichtet, zu diesen Conferenzen gekommen und hatten Theil daran genommen, für und gegen Arius.

Von orthodoxer Seite disputirten mit den Arianern besonders Athanasius und der Presbyter Alexander von Constantinopel, der seinen alten Bischof vertrat [2]). Auch Sozomenus spricht von diesen Disputationen, wobei ein Theil alle Neuerungen in Glaubenssachen verwarf, Andere aber behaupteten, auch die Meinungen der Alten dürften nicht ohne Prüfung angenommen werden [3]). Er fügt bei, daß die tüchtigsten Dialektiker bei diesen Verhandlungen Ruhm eingeärndtet hätten und selbst dem Kaiser bekannt geworden seien; auch sei von dieser Zeit an Athanasius, obwohl erst Diakon, für das Haupt dieser Berathungen gehalten worden. Gleiches Lob ertheilt Letzterem auch Theodoret: „er habe im Concil von Nicäa für die Vertheidigung der apostolischen Lehre den Beifall der Rechtgläubigen gewonnen und den Haß der Wahrheits-

1) Vgl. **Rufin.** l. c. I. 5 (oder X. 5). **Gelas.** II. 7. Nach Philostorgius waren Anfangs 22 Bischöfe, deren Namen er nennt, dem Arius günstig. Siehe die **fragmenta Philostorg.** bei Valesius p. 539. ed. Mog.

2) **Socrates**, I. 8. **Gelas.** II. 7 u. 5; bei **Mansi**, II. 818 u. 806. Die in den Ausgaben der Werke des hl. Athanasius abgedruckte ihm zugeschriebene Disputatio in Nicaeno concilio cum Ario ist unächt, wie schon der Mauriner Herausgeber, Montfaucon, zeigte.

3) Sozom. I. 17.

feinde auf sich geladen“ [1]); Rufin aber sagt: „durch seine suggestiones (dialektische Gewandtheit) seien die doli ac fallaciae der Häretiker aufgedeckt worden“ [2]).

Ueberdieß sprechen Rufin und Sozomenus, welcher Ersterem sichtlich nachschrieb, auch von heidnischen Philosophen, die bei der Synode und ihren Conferenzen sich eingefunden hätten, theils um das Christenthum näher kennen zu lernen, theils um ihre dialektische Kunst gegen dasselbe zu erproben [3]). Viel unwahrscheinlicher ist noch, was Gelasius berichtet, Arius habe diese heidnischen Philosophen mitgebracht, um sich von ihnen in seinen Disputationen unterstützen zu lassen [4]); auch theilt er in ganz unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit (Mansi, l. c. p. 829—875) die angeblichen Debatten zwischen dem arianisirenden heidnischen Philosophen Phädo und den Bischöfen Eustathius von Antiochien, Osius von Corduba, Eusebius von Cäsarea u. A. mit, deren Resultat die Bekehrung des Philosophen gewesen sein soll. Schon Valesius bemerkte [5]), daß diese ganze Erzählung höchst fabelhaft sei; aber auch das, was Rufinus über diese Philosophen berichtet, lautet höchst sonderbar. Einer derselben nämlich konnte auch von den gewandtesten unter den Christen nicht besiegt werden, und entschlüpfte allen Gegenbeweisen immer wie eine Schlange. Zuletzt trat ein Confessor, ein ganz einfacher und ungelehrter Mann, auf und sprach: „Im Namen Jesu Christi höre, o Philosoph, die Wahrheit. Es ist ein Gott, der Himmel und Erde erschaffen, den Menschen aus Lehm gebildet und ihm eine Seele gegeben hat. Alles Sichtbare und Unsichtbare hat er durch die Kraft seines Wortes geschaffen. Dieses Wort, das wir den Sohn nennen, erbarmte sich der menschlichen Irrthümer, ward aus einer Jungfrau geboren, befreite uns durch sein Leiden und seinen Tod von dem ewigen Tode und verlieh uns durch seine Auferstehung das ewige Leben. Ihn erwarten wir dereinst als Richter aller unserer Thaten. Glaubst du das, o Philosoph?“ Wundersam erschüttert konnte dieser nicht mehr entgegnen und sprach: „ja, es scheint mir so, und nichts ist wahr als was du gesagt hast.“ Darauf der Greis: „wenn

1) Theodoret. hist. eccl. I. 26.
2) Rufin. l. c. I. 14 (oder X. 14).
3) Rufin. l. c. I. 3 (oder X. 3). Sozom. I. 18.
4) Gelas. II. 12. bei Mansi, II. 826. und Harduin, T. I. p. 387.
5) Annotat. in Socrat. hist. eccl. I. 8.

du so glaubest, so stehe auf und folge mir zu dem Herrn und empfange das Siegel seines Glaubens." Und der Philosoph wandte sich an seine Schüler und Zuhörer, ermahnte auch sie zum Glauben an Christus, folgte dem Greis und wurde ein Mitglied der heiligen Kirche[1]). — Nach Rufin haben auch Sozomenus (I. 18) und Gelasius (II. 13) dasselbe erzählt, und wenn auch Sokrates (I. 8) diesen Vorfall der Hauptsache nach anführt, so schweigt er doch gerade davon, daß es heidnische Philosophen waren, die sich an jenen Conferenzen betheiligten; vielmehr scheinen seine Worte eher auf christliche Dialektiker, welche für Arius Partei nahmen, hinzuweisen.

§ 28.

Ankunft des Kaisers, feierliche Eröffnung der Synode, Vorsitz bei derselben.

Während dieser Verhandlungen war der Kaiser angekommen, und wenn Sokrates (I. 8) recht berichtet, so wurde jetzt, gerade am Tage nach dem Ereigniß mit dem Philosophen, die Synode feierlich eröffnet. Nach der Darstellung, welche Sozomenus im Anfange des 19. Capitels (Buch I) gibt, könnte man zwar meinen, die feierliche Sitzung in Gegenwart des Kaisers, die wir jetzt beschreiben wollen, habe erst am Ende aller Verhandlungen über Arius stattgehabt; allein Sozomenus hat sichtlich die Erzählung des Eusebius (Vita Const. III. 10) benützt, und aus dieser ersehen wir, daß mit der fraglichen Feierlichkeit die Synode erst eigentlich ihren Anfang nahm (ἡμέρας ὁρισθείσης τῇ συνόδῳ). Den Vorgang selbst beschreibt Eusebius also: „nachdem alle Bischöfe in das bestimmte Lokal[2]) eingetreten waren, an dessen

1) Rufin. l. c. c. 3.

2) Eusebius (Vita Const. III. 10) gebraucht hier den Ausdruck τῷ μεσαιτάτῳ οἴκῳ τῶν βασιλείων, d. h. wörtlich das mittlere Gebäude der königlichen Paläste, und Theodoret (I. 7) und Sozomenus (I. 19) sprechen ebenfalls ausdrücklich vom kaiserlichen Palaste. Deßungeachtet glaubt Valesius (Annotat. in Euseb. Vit. Const. III. 10), die Synode sei in einer Kirche gehalten worden, denn in c. 7 sage Eusebius ausdrücklich, die Bischöfe hätten sich in einem οἶκος εὐκτήριος (von εὐχή = Gebet) versammelt. Wenn er nun c. 10 die Worte οἶκος τῶν βασιλείων gebrauche, so wolle er sicherlich auch damit nur eine Kirche bezeichnen, die man ja auch gar wohl einen οἶκον βασίλειον nennen könne. Theodoret und Sozomenus hätten letztern Ausdruck des Eusebius mißverstanden, und deßhalb nur von einem kaiserlichen Palaste gesprochen. — Wir fügen bei, daß Einige die zwei an-

Seiten sich sehr viele Sitze befanden, begab sich jeder an seinen Platz und schweigend erwarteten sie die Ankunft des Kaisers. In Bäld traten die Hofbeamten ein, jedoch nur solche, die gläubig waren; und als sofort die Ankunft des Kaisers gemeldet wurde, standen alle auf, er aber erschien jetzt wie ein Bote Gottes, voll Gold und Edelgestein, eine herrliche Erscheinung, sehr groß und schlank, voll Schönheit und Majestät. Mit dieser Hoheit verband er zugleich sehr viel Bescheidenheit und religiöse Demuth, so daß er seine Augen ehrerbietig zu Boden schlug und sich auf den für ihn bereitstehenden goldenen Stuhl nicht setzte, bis ihm die Bischöfe das Zeichen dazu gegeben hatten. Nach ihm ließen aber auch sie sich alle auf ihre Sitze nieder. — Jetzt erhob sich der dem Kaiser zunächst rechts sitzende Bischof [1]) und hielt an ihn eine kurze Anrede, Gott um seinetwillen dankend. Nachdem er sich wieder gesetzt, sprach der Kaiser mit sanfter Stimme also: „es war mein höchster Wunsch, meine Freunde, eurer Versammlung mich erfreuen zu können. Ich muß dafür Gott danken, daß er mir zu allen andern Gnaden auch diese, die allerhöchste, erwiesen hat, nämlich euch alle einträchtig und in einer Gesinnung hier versammelt zu sehen. Möge kein böslicher Feind dieß Glück uns wieder rauben, und nachdem die Tyrannei des Feindes Christi besiegt ist, soll der böse Dämon das göttliche Gesetz nicht mit neuen Lästerungen verfolgen. Die Zwietracht in der Kirche halte ich für schrecklicher und schmerzlicher, als jeden andern Krieg. Sobald ich durch Gottes Hülfe über die Feinde gesiegt hatte, glaubte ich, es sei jetzt nichts mehr nöthig, als mit denen, welche ich befreit, in gemeinsamer Freude Gott Dank zu sagen. Als ich aber nun von eurer Zwietracht hörte, war ich überzeugt, diesen Gegenstand

---

scheinend widersprechenden Aeußerungen des Eusebius in c. 7 und 10 (οἶκος εὐκτήριος und οἶκος βασιλ.) durch die Annahme auszugleichen suchten, einige Sitzungen hätten in einer Kirche, die andern im kaiserl. Palaste stattgehabt. Vgl. Ittig, l. c. p. 6.

1) Nach der Capitels-Ueberschrift von Euseb. Vita Const. III. 11. und nach Sozom. I. 19 war dieß Eusebius der Kirchenhistoriker, nach Theodoret. I. 7. Eustathius von Antiochien, nach Theodor von Mopsuestia aber soll es Alexander von Alexandrien gewesen sein. Valesius (Annotat. in Euseb. Vit. Const. III. 11) entscheidet sich für Eusebius, und es hat dieß alle Wahrscheinlichkeit, denn eben wenn Eusebius selbst die Rede hielt, ist es klar, weßhalb er nicht den Namen des Redners nennen, sondern ihn nur im Allgemeinen bezeichnen wollte. — Die Rede, welche Eustathius von Antiochien an den Kaiser gehalten haben soll, geben Baronius (ad ann. 325 n. 55) und Mansi (T. II. p. 663) aus dem Werke des Priesters Gregor. Ihre Aechtheit ist jedoch sehr zweifelhaft. S. oben S. 288.

keinem andern nachsetzen zu dürfen, und habe in dem Wunsche, durch meine Dienstleistung Hülfe bringen zu können, euch schleunigst berufen. Ich werde aber nur dann meinen Wunsch zu erreichen glauben, wenn ich die Gemüther Aller vereint und friedliche Eintracht erblicke, welche ihr, als Gottgeweihte, auch Andern verkündigen müßt. Zögert also nicht, meine Freunde, zögert nicht, ihr Diener Gottes; entfernet alle Ursachen des Streites und löset alle Knoten des Zwistes durch die Gesetze des Friedens auf, dadurch werdet ihr das Gott angenehmste Werk vollziehen und mir, eurem Mitdiener, eine überaus große Freude gewähren" [1]).

Constantin hatte dieß lateinisch gesprochen; ein neben ihm Stehender übertrug es ins Griechische, und darauf überließ der Kaiser das Wort den Vorsitzern der Synode (*παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις* [2]). Er hatte, wie eine Art Ehrenpräsident, die Synode eröffnet und wohnte ihr auch fortwährend bei; aber die Leitung der eigentlichen theologischen Verhandlungen überließ er der Natur der Sache nach den kirchlichen Häuptern der Synode. Wir kommen damit auf die Frage nach dem Präsidium; da wir aber diese schon in der Einleitung S. 39 ff. ausführlich erörtert haben, können wir uns begnügen, hier nur das Resultat unserer dortigen Untersuchung anzugeben, daß nämlich Osius von Corduba als päpstlicher Legat in Verbindung mit den beiden römischen Priestern Vito (Vitus) und Vincentius den Vorsitz geführt habe.

§ 29.

Gegenseitige Klagen der Bischöfe.

Nachdem der Kaiser die Leitung der Versammlung den *προέδροις* übergeben hatte, begannen, wie Eusebius (c. 13) weiter berichtet, heftige Disputationen und gegenseitige Beschuldigungen. Das heißt wohl: die Arianer sind von den Orthodoxen und diese von jenen der Häresie an-

1) Wir haben hier die Rede des Kaisers gegeben, wie sie Euseb. Vit. Const. III. 12 mittheilt. Wenn Theodoret, der sie ebenfalls anführt (hist. eccl. I. 7), einige weitere Beisätze hat, so sind diese wohl einer spätern Rede des Kaisers (durch Verwechslung) entnommen. Vgl. Tillemont, l. c. p. 278 a. Gelasius (II. 7) aber hat die Rede des Kaisers sichtlich amplificirt, denn so wortreich und gedankenarm, wie es hier geschieht, spricht kein Kaiser Constantin. Vgl. Tillemont, l. c. p. 357. Not. 7. sur le Concile de Nic.

2) Euseb. Vit. Const. III. 13.

geklagt worden; aber auch Klagen anderer Art scheinen vorgebracht worden zu sein. Spätere Quellen fügen bei, daß dem Kaiser mehrere Tage hindurch verschiedene Klagschriften, theils von Bischöfen gegen einander, theils von Laien gegen Bischöfe, eingereicht worden seien; er aber habe an dem zur Erledigung dieser Klagen anberaumten Tage alle diese Denunciationsbriefe versiegelt vor die Synode gebracht und unter der Betheuerung, daß er sie nicht gelesen, dem Feuer übergeben. Dabei habe er den Bischöfen erklärt: „ihr könnet nicht von Menschen gerichtet und eure Streitigkeiten können nur von Gott entschieden werden." Nach Sokrates aber hätte er auch gesagt: „Christus hat befohlen, dem Bruder zu verzeihen, wenn man selbst auf Verzeihung hoffen will" [1]).

Es ist möglich, daß diese ganze Erzählung der späteren Quellen nur eine Amplifikation dessen ist, was Eusebius von Klagen und Beschwerden, die vorgekommen seien, berichtet; und diese Vermuthung erhält noch mehr Schein, wenn man bedenkt, daß Eusebius eine so edle That seines Helden, des Kaisers, dessen Lob er überall singt, nicht verschwiegen haben würde. Deßungeachtet läßt sich jedoch die Angabe Rufin's und seiner Nachfolger nicht unbedingt verwerfen, weil sie auch nicht ohne innere Wahrscheinlichkeit ist.

§ 30.

Die Art der Debatten.

Ueber die Art und Weise der Debatten, die zwischen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser und der Aufstellung des Symbolums geführt wurden, ist uns wenig Näheres bekannt. Eusebius fährt, nachdem er der gegenseitigen Klagen erwähnt hat, blos also fort: „von beiden Seiten wurde sehr viel derartiges vorgebracht und ein sehr großes Reden und Gegenreden hatte Anfangs statt. Der Kaiser aber hörte mit großer Geduld und Aufmerksamkeit beiden Theilen zu, half bald dem einen, bald dem andern und mäßigte die allzu heftigen. Er sprach dabei griechisch, redete zu Allen in sehr milder Weise, widerlegte die Einen durch Gründe, lobte die Andern, welche gut gesprochen hatten,

1) Socrates, hist. eccl. I. 8. Sozom. I. 17. Rufin. I. 2 (oder X. 2). Gelasius, II. 8.

und brachte Alle zur Eintracht, so daß sie bei aller frühern Verschiedenheit jetzt eines Sinnes wurden“ [1]).

Ebenso wie Eusebius, ja theilweise mit dessen eigenen Worten, schildern Sokrates (I. 8) und Sozomenus (I. 20) diese Verhandlungen, und schon hieraus, wie noch mehr aus den Aeußerungen Rufin's (I. 2) können wir erschließen, daß die schon vor der ersten feierlichen Sitzung begonnenen Disputationen zwischen Arianern und Orthodoxen jetzt noch einige Zeit und zwar in Anwesenheit des Kaisers fortgedauert haben. Auf die Frage, wie lange, antwortet uns Gelasius (II. 8): „der Kaiser sei mit den Bischöfen mehrere Monate lang zusammengesessen“; allein sichtlich vermischt er die Disputationen vor und nach der feierlichen Eröffnung der Synode (nachher erst spricht er ja von den Philosophen) und meint, der Kaiser habe nicht blos den spätern, sondern auch schon den früheren Verhandlungen beigewohnt.

Rufin behauptet weiter: „es seien jetzt täglich Sitzungen gehalten worden und man habe über eine so wichtige Sache ja nicht leichtfertig und vorschnell entscheiden wollen. Auch Arius sei oft in diese Versammlungen berufen worden, man habe über seine Ansichten beständig discutirt und genau abgewogen, was gegen sie behauptet und festgehalten werden müsse. Die Mehrzahl habe das gottlose Benehmen des Arius verworfen und namentlich hätten sich die Confessores sehr entschieden gegen die Irrlehre erklärt.“ — Ob bei diesen spätern Verhandlungen und Disputationen, wie bei den früheren, auch Nichtbischöfe aufgetreten seien, wird nirgends gesagt. Sozomenus (I. 20) spricht nur von Bischöfen, welche disputirt hätten, Eusebius dagegen weiß von dieser Beschränkung nichts, und es ist wahrscheinlich, daß Männer, wie Athanasius und der Priester Alexander von Constantinopel, abermals im Interesse der großen Sache das Wort führen mußten. Unter den Bischöfen aber that sich besonders Marcellus von Ancyra als Kämpfer gegen die Arianer hervor [2]).

Die vorausgesetzte Analogie des Nicänums mit späteren Synoden hat die Vorstellung erzeugt, daß auch zu Nicäa die Anwesenden in einzelne Commissionen oder Congregationen getheilt, und von diesen

1) Euseb. Vita Const. III. 13.

2) Athanas. Apologia contra Arianos c. 23 et 32. p. 113 et 118. Op. T. I. 2. ed. Patav. 1777.

alle Gegenstände für die großen und allgemeinen Sitzungen vorbereitet worden seien [1]). Hievon findet sich jedoch in den alten Nachrichten keine Spur, und die angeführten Erzählungen des Eusebius (III. 13) 2c. lassen eher vermuthen, daß keine solche Commissionen, sondern nur allgemeine Versammlungen der Bischöfe statthatten.

Leider sind unsere Nachrichten über dieselben sehr dürftig und mangelhaft, und außer den bereits mitgetheilten kurzen Schilderungen des Eusebius und seiner Fortsetzer sind nur wenige Detailnachrichten auf uns gekommen. Selbst der sonst so redselige Gelasius weiß nicht mehr, als Eusebius und Rufin, und wir wären ihm gewiß zu großem Danke verpflichtet gewesen, wenn er statt der langweiligen, unfruchtbaren und wohl unwahren Disputation des heidnischen Philosophen Phädo Einiges über die Disputationen der Theologen berichtet hätte.

§ 31.

Paphnutius und Spiridion.

Was ferner Rufin an Einzelheiten mittheilt, berührt nicht die dogmatischen Verhandlungen mit den Arianern, sondern nur die Persönlichkeit zweier merkwürdiger, in Nicäa anwesender Bischöfe. Der erste davon ist Paphnutius aus Aegypten, von dem er sagt, er sei unter Kaiser Maximin in der Christenverfolgung des rechten Auges beraubt, auch seien seine Kniee durchschnitten worden. Derselbe habe viele Wunder gewirkt, böse Geister vertrieben, Kranke durch Gebet geheilt, habe Blinden das Gesicht und Lahmen die Kraft der Glieder wiedergegeben. Kaiser Constantin aber habe ihn so hoch geachtet, daß er ihn öfter zu sich in den Palast berief und die Höhle seines ausgestochenen Auges inbrünstig küßte [2]).

Die zweite Einzelheit Rufins ist die Geschichte des Bischofs Spiridion aus Cypern, der, früher ein Schafhirt, auch als Bischof diese Beschäftigung fortsetzte und als Wunderthäter und Prophet berühmt war. Als einstmals in der Nacht Diebe in seinen Schafstall einbrachen, wurden sie von unsichtbaren Banden festgehalten und erst am andern

1) Vgl. Möhler, Athanasius I. 229.
2) Rufin. hist. eccl. I. 4 (oder X. 4).

Morgen erblickte der alte Hirte die wunderbar Gefangenen. Er machte sie durch sein Gebet wieder frei und schenkte ihnen einen Widder, damit sie sich doch nicht umsonst bemüht hätten. Ein andermal nöthigte er seine bereits begrabene Tochter Irene aus dem Grab heraus ihm zu antworten, wohin sie jenes Depositum gelegt habe, das ein Kaufmann ihr anvertraut hatte; und sie gab auch in der That genügenden Aufschluß. So erzählt Rufin (l. c. I. 4 u. 5) und nach ihm Sokrates (I. 11. 12) und Gelasius (II. 9—11).

§ 32.

Debatten mit den Eusebianern. Das ὁμοούσιος.

Von Athanasius erfahren wir Einiges über die Thätigkeit jener angeblichen Mittelpartei, welche unter dem Namen der Eusebianer bekannt ist. Sie bestand zur Zeit des Nicänums aus ungefähr 12—15 Bischöfen [1]), deren geistiges Haupt Eusebius von Nikomedien war, woher sie auch ihren Namen erhielten. Theodoret (I. 7) sagt von ihnen: „sie suchten ihre Gottlosigkeit zu verbergen und beschützten nur heimlich die Lästerungen des Arius." Auch unser Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea trat öfter auf ihre Seite, obgleich er etwas mehr als jene von dem Arianismus ab- und der orthodoxen Lehre näherstand. Wollten wir moderne Bezeichnungen und Verhältnisse anwenden, so könnten wir sagen: die orthodoxen Bischöfe zu Nicäa sammt Athanasius und seinen Freunden saßen rechts, Arius und einige, jedoch nur wenige Anhänger befanden sich auf der eigentlichen Linken, das linke Centrum hatten die Eusebianer inne, während Eusebius von Cäsarea etwa dem rechten Centrum angehörte [2]).

Die eusebianische Mittelpartei wurde nun, wie Athanasius erzählt [3]), „von den Vätern zu Nicäa sehr deutlich eingeladen, über ihre Ansicht Auskunft und fromme Beweise zu geben. Aber kaum hatte sie ange-

---

1) Wenn man nämlich von den 18—22 ursprünglichen Freunden des Arius (s. oben S. 298) diejenigen abzieht, welche ganz entschieden und total auf seiner Seite standen.

2) Näheres über die dogmatische Stellung des Eusebius von Cäsarea s. unten § 46.

3) Athanas. de decretis Synodi Nic. c. 3. Daß Athanasius hier von den Eusebianern, nicht von den Arianern überhaupt spreche, erhellt aus dem Schluß des c. 2. Vgl. c. 4. 5. 18. und Epist. ad Afros c. 5.

fangen zu sprechen, so waren die Bischöfe schon von ihrem Unrecht überzeugt", so deutlich trat ihre Hinneigung zum Arianismus hervor. Hierauf bezieht sich wohl auch, was Theodoret (I. 7 u. 8) unter Zugrundlegung einer Schrift des Eustathius von Antiochien erzählt, daß nämlich die Vertheidiger des Arius, welche c. 8 ausdrücklich Eusebianer genannt werden, ein von Eusebius verfaßtes Glaubensbekenntniß der Synode übergeben hätten, das wegen seines heterodoxen Inhalts mit großem Unwillen verworfen worden sei. Ich weiß, daß Valesius in seinen Noten zu Theodoret (I. 7 u. 8) die Meinung aufstellt, nicht Eusebius von Nikomedien, sondern der von Cäsarea habe das hier fragliche Symbolum verfaßt; wir werden jedoch später sehen, daß der Letztere ein ganz anderes, vielfach belobtes Glaubensbekenntniß vorlegte, das den heftigen Unwillen der Bischöfe wohl nicht hervorgerufen hätte. Zudem sagt Ambrosius ausdrücklich, daß der nikomedische Eusebius dem Concil eine heterodoxe Schrift vorgelegt habe [1]).

Als sofort die Eusebianer sahen, daß die Synode die von den Arianern gebrauchten Hauptausdrücke: der Sohn sei ἐξ οὐκ ὄντων, ein κτίσμα und ποίημα, sei wandelbar (τρεπτῆς φύσεως) und ἦν ὅτε οὐκ ἦν verwerfen wollten, da wirkten sie namentlich dahin, daß man dafür biblische Ausdrücke zur Bezeichnung der Kirchenlehre wähle, in der Hoffnung, dieselben würden unbestimmt und allgemein genug sein, um auch eine andere, ihrer Lehre günstige Deutung zu gestatten. Athanasius, der dieß erzählt [2]), sagt zwar nicht geradezu, daß die Eusebianer solche biblische Ausdrücke in Vorschlag gebracht, wohl aber, daß sie sich darüber gefreut hätten; wenn wir jedoch ihr sonstiges Benehmen und ihre später hundertmal wiederholte Klage, man habe zu Nicäa einen unbiblischen Ausdruck gewählt, betrachten, so liegt die Vermuthung nahe, gerade sie hätten die fraglichen biblischen Formeln in Anregung gebracht. — Die Väter wollten auch bereits auf solche eingehen und sagen: „der Logos sei (statt aus Nichts, wie die Arianer wollten) aus Gott" (ἐκ τοῦ θεοῦ); da sprachen die Eusebianer [3]) unter ein-

1) Ambros. de fide lib. III. c. 7.

2) Epist. ad Afros. c. 5. Opp. T. I. 2. p. 715 ed. Patav.

3) Hier hält Athanasius (l. c.) die Arianer und Eusebianer sehr deutlich auseinander, und spricht zuerst von den terminis technicis der erstern, dann von den Sophistereien der letztern (wie sie die Worte ἐκ θεοῦ in ihrem Sinne zu deuten versucht hätten). Es ist darum völlig unrichtig, wenn Neander (Kirchengesch. Bd. 4.

ander: „wir wollen ihnen beistimmen, denn aus Gott ist ja Alles, auch wir und alle Creatur, wie der Apostel I Cor. 8, 6. II Cor. 5, 17 sagt." Als die Bischöfe diese Falschheit und Zweideutigkeit bemerkten, wollten sie die Worte „aus Gott", näher erklären und schrieben darum (in ihrem Symbolum): „der Sohn ist aus dem Wesen Gottes (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ); und dieß konnte nicht mehr sophistisch mißdeutet werden. — Als sodann die Bischöfe weiter sagen wollten: „der Logos sei die Kraft Gottes, das ewige Bild des Vaters, diesem ganz ähnlich, unveränderlich und wahrhafter Gott", da bemerkte man, wie die Eusebianer wiederum einander zuwinkten, daß auch dieß für sie passe, denn auch der Mensch werde in der Bibel ein „Bild Gottes", „Herrlichkeit und Kraft Gottes" (I Cor. 11, 7) genannt, ja selbst die Heuschrecken hießen (Joel 2, 25) eine „Kraft Gottes". Ebenso passe das „unveränderlich" auf den Menschen, denn auch der Apostel Paulus sagt: „nichts kann uns scheiden von der Liebe Christi" (Röm. 8, 35). Ja, selbst das Prädikat „ewig" könne von einem Menschen ausgesagt werden, wie II Cor. 4, 11 [1]).

Um solche unehrliche Exegese fern zu halten und sich deutlicher (λευκότερον) auszudrücken, wählten jetzt die Bischöfe statt jener biblischen Worte den Ausdruck ὁμοούσιος (d. h. gleiches Wesens [2]). Sie wollten damit sagen, daß der Sohn nicht nur dem Vater ähnlich, sondern als sein Ebenbild derselbe wie der Vater sei, daß er aus dem Vater, und daß die Aehnlichkeit des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine andere sei, als die unserige, da sie bei uns nur etwas Erworbenes wäre und aus der Erfüllung der göttlichen Gebote entstehe. Ferner wollten sie damit bezeichnen, daß seine Zeugung eine andere,

---

S. 704 der 2ten Aufl.) sagt: „in seiner epistola ad Afros berichte zwar Athanasius manche für die innere Geschichte des Concils wichtige Umstände, aber trübe doch das wahre Bild der Sache dadurch, daß er auf dem Concil nur zwei Parteien bemerken wolle — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Wesenseinheit." Aber auch Möhler (Athanas. I. 231) irrt, indem er, was Athanasius in der oben ausgehobenen Stelle von den Eusebianern berichtet (in Betreff des ἐκ θεοῦ), auf die eigentlichen Arianer bezieht. Athanasius unterscheidet ja deutlich zwischen Arianern und Eusebianern.

1) Athanas. de decretis Synodi Nic. c. 20. T. I. p. 177. und ep. ad Afros c. 5. T. I. 2. p. 715. ed. Patav.

2) Zur Vertheidigung dieses Ausdrucks vgl. Natal. Alex. hist. eccl. T. IV. Diss. XIV. p. 368 sqq. ed. Venet. 1778.

als die der menschlichen Natur angemessene sei, daß er nicht nur dem Vater ähnlich, sondern unzertrennlich vom Wesen des Vaters, daß er und der Vater ein und derselbe seien, gleichwie der Sohn selbst sagt: „der Logos sei immer im Vater, und der Vater immer im Logos, wie die Sonne und ihr Glanz immer bei einander sind“ [1]).

Athanasius spricht auch von der Uneinigkeit der Eusebianer unter einander und den Streitigkeiten in ihrem eigenen Schooße, in deren Folge Einige gänzlich schwiegen und eben dadurch die Schande ihrer Irrthümer zugestanden [2]). In der That wurden die Eusebianer, je deutlicher die Verwerfung des Arianismus vorauszusehen war, immer kälter in dessen Vertheidigung, und ließen sich durch die Furcht, Amt und Würde zu verlieren, so weit treiben, daß sie zuletzt fast sämmtlich das ὁμοούσιος und die ganze nicänische Formel unterschrieben [3]). Namentlich zeigte sich Eusebius von Nikomedien sehr schwach und charakterlos, und mußte dafür es hinnehmen, daß selbst der Kaiser, sein ehemaliger und nachmaliger Gönner, in einem noch erhaltenen Schreiben seine Feigheit geißelte und erzählte, wie Eusebius persönlich und durch Andere bei Constantin um Gnade und Belassung in seinem Amte gefleht habe [4]).

§ 33.

Das Symbolum des Eusebius von Cäsarea.

Den letzten Versuch, der strengen Formel ὁμοούσιος und dem ganzen Gewichte der streng fixirten Logoslehre auszuweichen, machte Eusebius von Cäsarea. Er überreichte der Synode einen von ihm verfaßten Entwurf eines Symbolums, der in Gegenwart des Kaisers verlesen und der Synode zur Annahme vorgelegt wurde. Dieser Entwurf lautet nach einer kurzen Einleitung also: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und an einen Herrn Jesum Christum, der da ist der Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborner Sohn, der Erstgeborne aller Schöpfung, vor allen Zeiten

1) Athanas. de decret. Syn. Nic. c. 20. p. 177. 178, Möhler, Athanas. I. 232. Vgl. Zahn, Marcell v. Ancyra, 1867. S. 11 ff. 19. 22. 25. 87.

2) Athanas. de decretis Syn. Nic. c. 3. p. 165.

3) Athanas. l. c.

4) Theodoret. hist. eccl. I. 20.

aus dem Vater gezeugt, durch den auch Alles erschaffen worden ist, der um unserer Erlösung willen Fleisch wurde, unter den Menschen wandelte und litt, am dritten Tage wieder auferstand, zum Vater zurückkehrte und einst in Herrlichkeit wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wir glauben auch an den heiligen Geist. Wir glauben, daß jeder von diesen Dreien sei und bestehe: der Vater wahrhaft als Vater, der Sohn wahrhaft als Sohn, der heilige Geist wahrhaft als heiliger Geist, wie auch unser Herr gesagt hat, als er seine Jünger zur Predigt aussandte: gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes." Eusebius schließt noch die Betheuerung an, daß er wahrhaft so glaube, stets so geglaubt habe, auch immer so glauben werde und jede Häresie anathematisire [1]). Weiterhin versichert er, nach Verlesen dieser Formel habe Niemand derselben widersprochen; im Gegentheil habe der Kaiser sie sehr gelobt, erklärt, daß auch er so glaube, auch Alle ermahnt, diese Formel anzunehmen und zu unterschreiben mit einziger Beifügung des Wortes ὁμοούσιος [2]). Dabei habe er, der Kaiser, selbst den Ausdruck ὁμοούσιος näher erklärt, man wolle nämlich damit nicht leibliche Verhältnisse auf Gott übertragen, auch nicht sagen, daß das göttliche Wesen getheilt (zwischen Vater und Sohn) und zerrissen werde unter mehrere Personen (s. oben S. 265), denn auf ein reingeistiges Wesen ließen sich körperliche Verhältnisse nicht anwenden u. s. f. [3]).

Auf diese Rede des Kaisers hin hätten die Bischöfe, sagt Eusebius weiter, das Wort ὁμοούσιος beigefügt und dem Symbolum diejenige Form gegeben, in welcher es schließlich allgemein angenommen wurde.

Es ist möglich, daß die Synode wirklich die eusebische Formel der ihren zu Grunde legte, die Vergleichung beider Formeln spricht wenigstens dafür; aber wenn dem auch so ist, so ist doch der Unterschied zwischen beiden sehr beträchtlich und wesentlich, denn gerade auf ὁμοούσιος liegt

1) Der Brief des Eusebius an seine Gemeinde, worin dieß Glaubensbekenntniß enthalten ist, findet sich bei Athanas. de decret. Syn. Nic. im Anhang, p. 187 sq. der edit. Patav. und bei Theodoret. I. 12.

2) Möhler (Athanas. I. 237) hat die Worte des Eusebius mißverstanden in dem Sinne: der Kaiser habe zwar die Formel des Eusebius gebilligt, aber doch Alle ermahnt, nicht sie, sondern die nicänische zu unterschreiben.

3) In dem genannten Briefe des Eusebius bei Athanas. l. c. n. 4. p. 188; Theodoret. I. 12. und Socr. I. 8.

das Hauptgewicht, und außerdem ist es nicht richtig, daß die Nicäner nur dieß einzige Wort der eusebischen Formel beigefügt hätten. Ja, es ist nicht zu läugnen, daß letztere möglicher Weise auch von den Arianern hätte angenommen werden können, während die nicänische diesen keine Hinterthür offen ließ. Eusebius aber hat offenbar in dieser Sache nicht die volle Wahrheit gesagt, und warum er es nicht that, erhellt gerade aus der Veranlassung dieses seines Berichtes. Als ihm nämlich das nicänische Symbolum zur Unterschrift vorgelegt wurde, bat er sich einige Bedenkzeit aus, unterschrieb aber dann dennoch[1]), und fürchtete nun, als bisheriger Gönner des Arianismus, Tadel über sein Benehmen erfahren zu müssen. Um diesem zuvorzukommen, richtete er an seine Gemeinde ein Sendschreiben und erzählte darin, was wir eben daraus entlehnt haben, welches Symbolum er vorgelegt, wie der Kaiser es aufgenommen habe u. dgl. Nachdem er sofort das nicänische Symbolum in extenso sammt dem angehängten Anathematismus mitgetheilt, sagt er zu seiner Entschuldigung weiter: „als die Bischöfe diese Formel aufstellten, wollte ich nicht beistimmen, bevor ich genau erforscht hatte, in welchem Sinne sie die Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος genommen hätten. Nach verschiedenen Fragen und Antworten erklärten sie, durch das ἐκ τοῦ πατρός werde nicht gesagt, daß der Sohn ein Theil des Vaters sei, und dieß schien mir der wahren Lehre zu entsprechen, welche enthält: der Sohn sei zwar aus dem Vater, aber doch nicht ein Theil seiner Usie (seines Wesens). Auch dem Worte ὁμοούσιος wollte ich, um des Friedens willen und um den rechten Sinn nicht zu verfehlen, nicht widerstreben. Ebenso gab ich die Formel: er sei gezeugt und nicht geschaffen, zu, nachdem sie gesagt hatten, das Wort geschaffen sei die allgemeine Bezeichnung für die übrigen durch den Sohn geschaffenen Dinge, mit welchen der Sohn nichts Aehnliches habe. Er sei kein ποίημα, den durch ihn geschaffenen Dingen ähnlich, sondern von einer bessern οὐσία, als alle Geschöpfe; seine Usie sei nach der Lehre der Schrift aus dem Vater gezeugt, die Art der Zeugung aber unerklärbar und unfaßlich für jede Creatur." „In Beziehung auf das ὁμοούσιος", fährt Eusebius fort, „wurde festgesetzt, der Sohn sei dem Vater ὁμοούσιος nicht nach der Weise der Körper und der sterblichen ζῶα[2]), auch nicht dadurch, daß die Substanz und Macht des Vaters getheilt

1) Socrates, I. 8.

2) D. h. nicht wie z. B. ein Mensch ὁμοούσιος ist mit seinen Eltern.

und zerrissen oder irgend verändert worden wäre, denn alles das sei bei der ungewordenen Natur (ἀγέννητος φύσις) des Vaters nicht möglich. Das ὁμοούσιος aber wolle bezeichnen, daß der Sohn mit den Geschöpfen keine Aehnlichkeit habe, und allein dem Vater, der ihn zeugte, in allen Dingen ähnlich und aus keiner andern Hypostase oder Usie sei, als aus der des Vaters. Auch dieser Erklärung habe ich beigestimmt, da ich weiß, daß auch alte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller das Wort ὁμοούσιος gebraucht haben[1]). — Nach solchen Erklärungen des Sinnes der nicänischen Formel, die in Gegenwart des Kaisers abgegeben wurden, haben wir Alle beigestimmt und auch in dem angehängten Anathematismus nichts Belästigendes gefunden, da er solche Ausdrücke verbietet, welche in der hl. Schrift nicht vorkommen. Insbesondere schien es mir ganz recht, den Ausdruck: er war nicht, bevor er gezeugt wurde, zu anathematisiren, denn nach allgemeiner Lehre war ja der Sohn Gottes schon vor seiner leiblichen Entstehung, wie denn der Kaiser selbst sagte: nach seiner göttlichen Entstehung sei er vor aller Ewigkeit, und bevor er de facto (ἐνεργείᾳ) gezeugt wurde (durch den heiligen Geist aus Maria), sei er κατὰ δύναμιν im Vater gewesen" [2]).

Diese letzteren Worte gereichen dem Charakter des Eusebius gewiß nicht zur Ehre. Er mußte wissen, daß die Arianer nicht das behaupteten, was er ihnen hier unterstellt, daß nämlich der Sohn nicht gewesen sei, bevor er im Fleische (aus Maria) erschien, denn das

---

1) Eusebius hat hier wahrscheinlich den Origen. Dial. contra Marcionitas, noch mehr vielleicht Dionys d. Gr. von Alexandrien (bei Athanas. de decretis Syn. Nic. c. 25) und Gregorius Thaumaturgus (de fide c. 2) im Auge. Vgl. Suiceri thesaurus s. v. ὁμοούσιος. Die Arianer warfen dem ὁμοούσιος besonders vor, daß es nicht in der heil. Schrift stehe, gegen sie vertheidigte aber schon Athanasius (de decret. Syn. Nic. c. 21) diesen Ausdruck, und neuerdings sagte Neander (Kirchenq. 2. Aufl. Bd. IV. S. 707) in dieser Beziehung: „die Vertheidiger des Homousion konnten sagen, es komme nicht darauf an, daß man die in der Bibel vorkommenden Ausdrücke gebrauche, sondern nur darauf, daß die biblische Lehre, wenn auch durch andere Worte, ausgedrückt werde. Neue Gegensätze konnten ja neue Formen des Ausdrucks zur Entwicklung und Vertheidigung der biblischen Wahrheit nothwendig machen, und die Scheu vor unbiblischen Ausdrücken konnte sogar zum Vorwand dienen, um die Bekämpfung solcher Lehren, welche ihrem Wesen und Geist nach unbiblisch waren, zu hindern."

2) Eusebii ep. bei Athanas. am Schlusse seines Buches de decret. Syn. Nic., und Theodoret. l. c.; Socrat. l. c. hat diese Stelle ausgelassen.

Arianische ἐξ οὐκ ὄντων (er war nicht, bevor er gezeugt wurde) bezog sich ja sichtlich auf die auch nach den Arianern vorzeitliche Zeugung des Sohnes aus dem Vater, nicht aber auf seine zeitliche Zeugung durch den heiligen Geist aus Maria, wie Eusebius sophistisch hier unterstellt. Er mußte weiter wissen, in welchem Sinne die Synode das ἐξ οὐκ ὄντων πρὸ τοῦ γεννηθῆναι verworfen habe; er beging aber einen unredlichen Kunstgriff, indem er jenen im arianischen System ganz klaren Worten einen andern Sinn und damit seinen alten, jetzt verlassenen Freunden eine große Thorheit unterschob. Schon Athanasius machte hierauf aufmerksam [1]), und es ist darum zu wundern, daß (Anderer nicht zu gedenken) selbst Möhler [2]) dieß übersehen konnte. Dagegen hat letzterer mit Recht darauf hingewiesen [3]), wie einseitig Eusebius überall die Thätigkeit des Kaisers in den Vordergrund stelle, als ob eigentlich er, nicht die Bischöfe, das Symbolum zu Stande gebracht hätte. Nach seiner Darstellung müßte man glauben, der Kaiser habe mit seinem Ansehen die freie Berathung eigentlich erdrückt, während Ambrosius und Athanasius das Gegentheil versichern [4]). Letzterer insbesondere sagt: „alle Bischöfe zu Nicäa haben diese Häresie verdammt ... und sind durch Niemanden dazu gezwungen worden; vielmehr haben sie ganz freiwillig die Wahrheit gerächt, wie es sich gebührte" [5]).

Der Eifer, welchen Kaiser Constantin für das ὁμοούσιος entwickelte und den er alsbald sogar durch Absetzung der Arianer bethätigte, steht in starkem Contrast zu jener Betrachtungsweise des ganzen Streites, welche in seinem Schreiben an Alexander von Alexandrien und Arius vor der Synode sich aussprach (s. oben S. 280 f.). Constantin stand wahrscheinlich damals unter dem theologischen Einfluß des Bischofes seiner Residenz, Eusebius von Nikomedien. Jetzt dagegen scheint Osius ihm zu einer tiefern und richtigern Betrachtung der Sache

---

1) De decretis Synodi Nic. c. 3.

2) Möhler, Athanas. I. 237.

3) Möhler, a. a. O. S. 235.

4) Ambros. ep. 13. Athanas. ep. ad episcopos Aegypti et Libyae (in den alten Ausgaben irrig als Orat. I. c. Arian. bezeichnet) c. 13. p. 223. T. I. 1. ed. Patav.

5) *Οὐκ ἀνάγκη δὲ τοὺς κρίναντας ἦγεν ἐπὶ τοῦτο, ἀλλὰ πάντες προαιρέσει τὴν ἀλήθειαν ἐξεδίκησαν· πεποιήκασι δὲ τοῦτο δικαίως καὶ ὀρθῶς.* l. c.

verholfen zu haben[1]), und die Tergiversationen der Arianer thaten sicher auch das Ihrige, den Kaiser mit Widerwillen gegen sie und eine Sache, die durch so schlechte Mittel gestützt werden mußte, zu erfüllen.

§ 34.

Das nicänische Symbolum.

Auf eine Stelle bei Athanasius gestützt[2]) dürfen wir dem Bischofe Osius wohl einen großen Einfluß auf die Fassung des nicänischen Symbolums zuschreiben[3]). Das Gleiche rühmt der hl. Hilarius in Betreff des Athanasius, wenn er sagt: hujus igitur intimandae cunctis fidei, Athanasius in Nicaena synodo diaconus, vehemens auctor exstiterat[4]). Doch ist damit nicht gesagt, daß beide Männer, und zwar allein, das Concept des nicänischen Symbolums gefertigt hätten. Aus Basilius endlich wissen wir, daß Hermogenes, damals Diakon, später Bischof von Cäsarea in Cappadozien, der Synode als Sekretär gedient, ihr Symbolum geschrieben und verlesen habe[5]).

Dieses Symbolum, wie es sammt dem angehängten Anathematismus als das Resultat langer Berathungen, vieler Kämpfe und genauer Erwägungen, wie der Kaiser selbst sagt[6]), hervorging, ist uns von Eusebius in seinem obenbenützten Schreiben an seine Gemeinde, sowie von Sokrates (I. 8), Gelasius (II. 26 und 35) und Andern aufbewahrt worden und lautet also:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχό-

1) Vgl. Neander, a. a. O. S. 704 und 710.

2) Athanas. historia Arianorum ad monachos c. 42 heißt es von Osius: *οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.*

3) Tillemont, l. c. p. 280 b. Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 23.

4) Hilar. Pictav. fragm. II. c. 33. p. 1306. ed. Benedict. 1693.

5) Basil. 319. Tillemont. p. 280 b.

6) Bei Socrat. I. 9. p. 30. ed. Mog.

μενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία [1]).

---

1) Wir geben hier den Text des Symbolums, wie er sich in dem Briefe des Eusebius von Cäsarea an seine Gemeinde bei **Athanas. de decretis Synodi Nic.** im Anhange (Opp. ed. Patav. T. I. 1. p. 188) findet. Mit sehr geringen und unwesentlichen Varianten gibt diesen Text Athanasius auch in seinem Briefe **ad Jovianum imperat. c. 3** (Opp. T. I. 2. p. 623). Außerdem findet er sich bei **Theodoret. hist. eccl. I. 12. Socrat. I. 8. Gelasius II. 35**, auch in den Akten der allgemeinen Concilien von Ephesus und Chalcedon und anderwärts; Sozomenus aber (I. 20) wollte aus Rücksicht auf die Arkandisciplin das nicänische Symbolum nicht mittheilen. Eine sorgfältige Vergleichung aller dieser Texte lieferte **Walch, Bibl. symbol. p. 75 sqq.**, später August Hahn (Bibliothek der Symbole ꝛc. 1842), hat aber dabei nicht, wie er irrig behauptet, den Text aus dem eusebischen Briefe zu Grunde gelegt, sondern den aus **Athanasii Epist. ad Jovianum.** Eine alte koptische Uebersetzung dieses Symbolums, näherhin zwei Fragmente derselben, wurden von dem berühmten Zoega (s. oben S. 285) vor ungefähr siebenzig Jahren entdeckt und neuerdings von Pitra in dem **Spicilegium Solesmense, Paris 1852, T. I. p. 513 sqq.** N. I. u. II. herausgegeben. — Ueber die irrige Ansicht Valla's, die nicänische Synode habe auch das sog. apostolische Symbolum aufgestellt, vgl. Ittig, l. c. p. 44. Weiterhin findet sich im 7ten Bande der **Scriptorum veterum nova collectio** von Angelo Mai p. 162 ein angeblich zu Nicäa dem Paul von Samosata gegenübergestelltes Symbolum, das aber sichtlich gegen die Nestorianer und Monophysiten gerichtet, also viel jünger ist, und der Periode der christologischen Streitigkeiten angehört. Es lautet also: „Wir bekennen unsern Herrn Jesus, den Christus, der aus dem Vater dem Geiste nach (d. h. seiner göttlichen Natur nach) vor allen Ewigkeiten gezeugt ist, und in den letzten Tagen aus der Jungfrau dem Fleische nach geboren wurde, eine Person zusammengesetzt aus himmlischer Gottheit und menschlichem Fleische, und der einzigen Gestalt gemäß Mensch. Er ist ganz Gott und ganz Mensch, ganz Gott, auch sammt (d. h. in Verbindung, *μετὰ*, mit) dem Leibe, aber doch nicht dem Leibe nach Gott; und ganz Mensch auch sammt der Gottheit, aber doch nicht der Gottheit nach Mensch; sonach in seiner Ganzheit anbetungswürdig auch sammt dem Leibe, aber doch nicht dem Leibe nach anbetungswürdig; und in seiner Ganzheit, auch sammt seiner Gottheit, selbst anbetend (den Vater), aber doch nicht seiner Gottheit nach ihn anbetend; ganz ungeschaffen, auch sammt dem Leibe, aber doch nicht dem Leibe nach ungeschaffen; ganz gebildet (*πλαστὸν*) auch sammt der Gottheit, aber doch nicht der Gottheit nach gebildet; ganz wesensgleich dem Vater, auch sammt dem Leibe, aber doch nicht dem Leibe nach wesensgleich mit Gott, wie er auch nicht der Gottheit nach wesensgleich mit den Menschen ist, obgleich er dem Fleische nach, auch sammt der Gottheit, uns wesensgleich ist. Und wenn wir ihn dem Geiste nach wesensgleich mit Gott nennen, so sagen wir nicht, daß er dem Geiste nach auch den Menschen wesensgleich sei; und wieder, wenn wir ihn dem Fleische nach wesensgleich mit den Menschen

„Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborner aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus dem Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater, durch welchen Alles geschaffen ist, sowohl was im Himmel als auf der Erde ist; der wegen uns Menschen und unserer Errettung herabgekommen und Fleisch geworden, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstand am dritten Tage, aufgefahren ist in die Himmel, und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den hl. Geist. Diejenigen, welche sagen: es war eine Zeit, wo er nicht war, und bevor er gezeugt wurde, war er nicht, und er ist aus Nichts entstanden (geschaffen), oder die sagen, er sei von einer andern Hypostase oder Usie (als der Vater) [1]), oder der Sohn Gottes sei erschaffen oder veränderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen, diese belegt die katholische Kirche mit dem Banne."

---

nennen, so sagen wir nicht, daß er dem Fleische nach auch Gott wesensgleich sei. Wie er aber dem Geiste nach nicht wesensgleich mit uns ist, sondern in dieser Beziehung wesensgleich mit Gott ist, so ist er dem Fleische nach auch nicht wesensgleich mit Gott, indem er in dieser Beziehung uns wesensgleich ist. Wie aber diese Erklärung und Aufhellung nicht dienen soll zur Zerreißung der einen Person des unzerrissenen Christus, sondern zur Erklärung, wie die Eigenschaften (*ἰδιώματα*) des Fleisches und des Logos nicht in einander verflossen sind (*εἰς δήλωσιν τῆ ἀσυγχύτῳ τῶν ἰδιωμάτων*), so verkünden wir auch die Verbindung (*σύνθεσις*) des Unzerrissenen," d. h. wir lassen die Naturen in Christus nicht zusammenfließen (wie die Monophysiten), aber zerreißen sie auch nicht (wie die Nestorianer), sondern verbinden sie." — Schon aus diesem Inhalte erhellt deutlich, daß das vorliegende Symbolum der Periode der christologischen Streitigkeiten, also dem fünften Jahrhundert, angehört und schon die **termini technici** (*ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως*) des vierten allgemeinen Concils zu Chalcedon im J. 451 in sich schließt. — Endlich theilten Zoega und Pitra (l. c. p. 523—525) ein altkoptisches Fragment (N. III.) mit, welches **Sententias Synodi Nicaenae** enthalten will, aber nicht blos die Hauptpunkte der nicänischen Lehre zusammenstellt, sondern auch von der Freiheit des menschlichen Willens spricht. Dieses Fragment macht gar nicht den Anspruch, von der nicänischen Synode selbst herzurühren, sondern ist das Elaborat eines Spätern, welcher nur die Hauptpunkte der nicänischen (überhaupt orthodoxen) Lehre zusammenstellen wollte, s. oben S. 286 f.

1) D. h. „nicht wesensgleich mit dem Vater"; das Nicänum gebraucht nämlich die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* noch als identisch, vgl. Kuhn, Trinitätslehre, S. 422.

Sämmtliche Bischöfe, nur fünf ausgenommen, erklärten sich ungesäumt zur Unterschrift dieses Symbolums bereit, in der Ueberzeugung, daß der uralte apostolische Kirchenglaube in dieser Formel enthalten sei. Es war dieß auch in der That so klar, daß selbst der novatianische Bischof Acesius, obgleich wegen Disciplinarpunkten von der Kirche getrennt, doch der dogmatischen Wahrheit das Zeugniß gab und das Symbolum unbedingt annahm mit den Worten: „es ist ja hierin, o Kaiser, nichts Neues vom Concil eingeführt, sondern von den apostolischen Zeiten an ist so geglaubt worden“ [1]).

Die fünf Bischöfe aber, welche sich Anfangs zu unterzeichnen weigerten, waren Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais. Sie spotteten über den Ausdruck ὁμοούσιος, der nur auf solche Dinge passe, die aus andern ausgeflossen oder durch Theilung ꝛc. entstanden seien [2]). Zuletzt unterschrieben jedoch Alle bis auf Theonas und Secundus, welche nun wie Arius selbst, sammt seinen Schriften [3]), mit dem Anathema belegt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden [4]). Daß aber jene bei ihrer Unterzeichnung nicht ehrlich gehandelt hätten, sagt ein Schriftsteller ihrer eigenen Partei, Philostorgius, indem er erzählt, sie hätten auf den Rath des Kaisers statt ὁμοούσιος das ähnlich aussehende und fast gleichlautende ὁμοιούσιος (wesensähnlich statt wesensgleich) gesetzt [5]). Daß man in der That schon von Anfang an ihre Unterschriften für unaufrichtig gehalten habe, sehen wir auch daraus, daß der genannte Bischof Secundus, als er exilirt wurde, zu Eusebius von Nikomedien sagte: „du hast unterschrieben, um nicht verbannt zu werden, aber ich hoffe, in Jahresfrist werde dennoch auch dich dieses Loos treffen“ [6]).

---

1) Socrat. I. 10. Sozom. I. 22. Gelas. II. 29.

2) Socrates, I. 8. Ueber die Abneigung Luther's gegen den Ausdruck ὁμοούσιος vgl. Ittig, l. c. p. 47.

3) Sozom. I. 21.

4) Socrates, I. 9. Theodoret. I. 7. 8. Irrig behauptet Hieronymus (Dial. contra Lucif. c. 7), Arius habe widerrufen und das ὁμοούσιος angenommen. Wahrscheinlich verwechselt er die Synode von Nicäa mit einer jüngern zu Jerusalem, oder den Presbyter Arius mit dem Diakon gleiches Namens. Vgl. Walch, Ketzerhist. II. 480.

5) Philostorg. fragmenta I. 8 hinter der Valesius'schen Ausgabe des Evagrius.

6) Philostorg. fragm. I. 9.

§ 35.

Die Unterschriften.

Zur Zeit des Epiphanius (ums J. 400) waren noch, wie es scheint, die Unterschriften aller 318 zu Nicäa anwesend gewesenen Bischöfe vorhanden[1]); auf uns aber sind nur verstümmelte und vielfach durch Fehler (der Abschreiber) entstellte, zudem untereinander selbst oft abweichende Exemplare dieser Unterschriften gekommen, welche die Namen von nur 224 Bischöfen und Chorepiscopen enthalten. Zudem fehlen in diesen Verzeichnissen die Namen mancher Bischöfe, deren Anwesenheit zu Nicäa anderwärts her bekannt ist, z. B. Spiridion, Paphnutius; selbst der Name des Marcellus von Ancyra fehlt und es steht dafür Pancharius von Ancyra[2]). Aber unerachtet solcher Fehler im Einzelnen haben diese Listen dennoch im Ganzen gerechten Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Daß sie nur noch lateinisch vorhanden sind, kann ihnen nicht schaden, denn sie tragen den Charakter von Uebersetzungen aus dem Griechischen unverkennbar an sich. Noch mehr spricht für ihr Alter der Umstand, daß die Synodalmitglieder darin nach Provinzen zusammengestellt sind, denn eben diese Weise wurde auch auf andern alten Synoden, z. B. zu Arles und Chalcedon eingehalten. Am wichtigsten jedoch ist, daß die in unseren Listen genannten Provinzen ganz mit der bürgerlichen Provinzialeintheilung zur Zeit des Nicänums zusammenstimmen, und namentlich jene Provinzen, welche erst später circumscribirt wurden, auch in unseren Listen noch nicht erscheinen. Im Gegentheil werden hier die Bischöfe solcher Länder (z. B. Euphratesia, Osrhoene) ganz richtig noch den früheren Provinzen zugewiesen. Es haben darum die Ballerini mit Recht die nicänischen Unterschriftslisten gegen einzelne Einwendungen Tillemonts vertheidigt[3]).

Eine neue derartige Liste entdeckte Zoega in einem alten koptischen Codex und Pitra gab sie in dem Spicilegium Solesmense, Paris 1852, T. I. p. 516 sqq. heraus. Er theilte nicht blos den koptischen Text mit, sondern fertigte durch Vergleichung desselben mit den

---

1) Epiphan. haeres. 69, 11.

2) Diese Listen sind in allen guten Concilienausgaben abgedruckt, z. B. Mansi, II. 692 sqq.

3) Ballerini, de antiq. collect. etc. bei Galland. de vetustis canonum collectionibus, T. I. p. 254 sqq.

vorhandenen lateinischen Listen eine neue ebenfalls nach Provinzen eingetheilte Uebersicht der zu Nicäa anwesend gewesenen Bischöfe (p. 529 sqq.), wodurch die bisher bekannten Listen manchfache Verbesserung und Ergänzung erhalten haben.

Eine andere Liste gab schon vor langer Zeit Selden aus dem Arabischen heraus[1]), welche allerdings 318 Personen aufzählt, aber darunter mehrere Priester und öfters mehrere Bischöfe für eine und dieselbe Stadt, so daß schon Labbeus[2]) und Tillemont (l. c.) dieses Verzeichniß entschieden für unächt erklärt haben. Eine andere kurze Liste, welche Labbeus und nach ihm Mansi mittheilt, gehört gar nicht der nicänischen, sondern der 6ten allgemeinen Synode an[3]). Die kürzesten Unterschriften gibt endlich Gelasius, welcher nur wenige Bischöfe namentlich aufführt und diese stets für ganze Kirchenprovinzen zugleich unterschreiben läßt[4]).

§ 36.

Maßregeln des Kaisers gegen die Arianer.

Als man dem Kaiser die Synodalformel vorlegte, verehrte er sie als wie von Gott eingegeben, als eine Offenbarung des in so heiligen Männern wohnenden hl. Geistes[5]), und drohte, jeden zu exiliren, der sie nicht unterschreiben würde[6]). Wie solche Drohung wirkte, haben wir im Bisherigen gesehen; aber der Kaiser vollzog sie auch alsbald und schickte sowohl den Arius als die zwei Bischöfe Secundus und Theonas und die ihnen anhängenden Priester in die Verbannung nach Illyrien[7]). Zugleich befahl er, daß die Schriften des Arius und seiner Freunde überall zum Verbrennen ausgeliefert werden müßten und bedrohte die Verheimlichung derselben mit Todesstrafe. Selbst den Namen Arianer wollte er vertilgen, und befahl sie darum künftig Porphyrianer zu nennen, weil Arius den Porphyr in der Feindschaft gegen

---

1) Tillemont, p. 355 b.
2) Bei Mansi, II. 696 unten.
3) Mansi, II. 697 u. 696. Nota 7.
4) Gelas. II. 27 et 36 bei Mansi, II. p. 882 et 927.
5) Socrates, I. 9.
6) Rufin. hist. eccl. I. 5 (alias X. 5).
7) Philostorg. supplem. p. 539 ed. Vales. Mogunt. 1679. Sozom. I. 21. Socrat. I. 9.

das Christenthum nachgeahmt habe[1]). Später wurde auch über Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa Absetzung und Exil verhängt, weil sie zwar das Symbolum angenommen, aber die Absetzung des Arius nicht anerkennen wollten und Arianer bei sich aufgenommen hatten[2]). Zugleich wurden die Gemeinden von Nicäa und Nikomedien vom Kaiser aufgefordert, statt ihrer andere, orthodoxe Bischöfe zu wählen. Den nikomedischen Eusebius insbesondere beschuldigte der Kaiser, nicht nur Irriges gelehrt, sondern auch zu der früheren Christenverfolgung Licin's geholfen, gegen Constantin Ränke geschmiedet und ihn getäuscht zu haben.

§ 37.

Die Entscheidung der Paschafrage.

Die zweite Hauptangelegenheit, um deren willen die Synode von Nicäa berufen wurde, war die Aufhebung der bisherigen Verschiedenheit in der Paschafeier. Wie wir in § 2 sahen, waren schon im zweiten christlichen Jahrhundert mehrere Synoden durch den Paschastreit veranlaßt worden. Ein Theil der Christen, namentlich in Kleinasien, feierte nämlich Pascha stets am gleichen Tage mit den Juden, am 14. Nisan (ιδ'), mochte es was immer für ein Wochentag sein, und endete auch das Fasten an diesem Tage (die Quartodecimaner), während die Majorität der Christenheit, namentlich das Abendland, Aegypten und Griechenland, Pascha stets am Sonntag nach dem 14. Nisan beging, und auch das Fasten bis dahin fortsetzte. In dem damaligen Streite zwischen Papst Viktor und den Kleinasiaten war Irenäus, wie Eusebius sagt (h. e. V, 24) ein εἰρηνοποιὸς (Friedensstifter) geworden, und hat in dieser Angelegenheit nicht nur an Viktor, sondern auch an andere Bischöfe geschrieben (S. 94 f.) aber die Differenzen dauerten doch unangenehm fort und im dritten Jahrhundert kam noch ein neues wichtiges Moment der Verschiedenheit in der Festfeier hinzu, welches wir das astronomische nennen wollen.

Feierten die Quartodecimaner das Pascha stets am 14. Nisan, welcher Wochentag es immer sein mochte, die übrigen Christen aber

---

1) Vgl. Constantin's Schreiben an die Bischöfe ꝛc. bei Socr. I. 9. p. 32. ed. Mog.

2) Theodoret. I. 19. 20. Sozom. I. 21. Athanasii Apologia contra Arianos c. 7. p. 102. ed. Patav.

am Sonntag nach dem 14. Nisan, so warf sich jetzt die Frage auf: wann im Jahre tritt dann der 14. Nisan wahrhaft ein? Oder: wie ist dieses Mondsdatum mit dem Sonnenjahre in Verbindung zu bringen? Das kirchliche Jahr der Juden, dessen erster Monat Nisan heißt, beginnt im Frühling. Im Frühlingsanfang, und zwar um die Zeit des Aequinoctiums wird auch die Gerste in Palästina reif; deßhalb heißt der Nisan auch Aehrenmonat, und das große Fest im Nisan, das Pascha, ist zugleich Erndtefest, wo die Erstlingsgarbe der Gerste geopfert wurde [1]). Es fällt demnach der 14. Nisan ungefähr mit dem Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium zusammen, und obgleich das Mondsjahr der Juden kleiner ist, als das Sonnenjahr, so halfen sie doch durch ihren Schaltmonat nach, so daß ihr 14. Nisan immer in die gleiche Zeit fiel [2]); war er ja schon durch die Reife der Gerste ziemlich fixirt.

Auf dies Moment nun, daß Pascha schon von den alten Hebräern und zu den Zeiten Christi durchweg nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei [3]), also auch jetzt immer nach dem Frühlingsanfang eintreten müsse, auf dieß Moment legten viele Kirchenväter ganz besonderes Gewicht, mit dem Bemerken, diese Terminbestimmung für ιδ' sei von den Juden bis zur Zerstörung Jerusalems genau eingehalten worden, und erst nachher hätten sie die falsche Praxis angenommen, und sich bei ihrer ιδ' nicht mehr nach dem Aequinoctium gerichtet.

Was aus dieser Ansicht folgte, ist klar. Wer sich zu ihr bekannte, durfte von nun an sein Pascha nur mehr dann nach dem 14. Nisan der Juden bemessen, wenn dieser Tag nach dem Aequinoctum fiel. Kam er aber bei den Juden vor dasselbe zu stehen, so mußten die Christen sagen: die Juden feiern dießmal den 14. Nisan falsch, um einen Monat zu früh, und nicht der Vollmond vor, sondern der nach dem Aequinoctium ist der wahre Nisanvollmond (wir sagen: Vollmond, denn am 14. Nisan war immer nothwendig Vollmond, da jeder Monat der Juden mit dem Neumond beginnt). In einem solchen Falle hielten nun diese Christen jetzt ihr Pascha um einen Monat später als die

1) Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I. S. 486. 487. 490.

2) Ideler, a. a. O. Bd. I. S. 488—490.

3) Ideler, a. a. O. Bd. II. S. 229. Weitzel, die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. 1848. S. 208. 224.

Juden, und bestimmten es durch den ersten Vollmond nach dem Frühlings-Aequinoctium.

Daraus ergab sich: 1. Nahm ein Quartodecimaner das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt sein Pascha immer accurat am Vollmondstage nach dem Frühlings-Aequinoctium, unbekümmert, was es für ein Wochentag sei, und ob dieß mit dem jüdischen 14. Nisan zusammentreffe oder nicht.

2. Nahm aber ein Abendländer das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt seine Ostern stets am Sonntag nach dem ersten Vollmond, der auf das Frühlingsäquinoctium eintrat. Fiel aber der Vollmond selbst auf einen Sonntag, so feierte er sein Pascha nicht an diesem, sondern erst am folgenden Sonntag, und zwar deßhalb, weil der Auferstehungstag, also sein Pascha, nicht an der ιδ' (als dem Todestage Christi) selbst, sondern nach der ιδ' statthaben mußte.

Daß von den Abendländern, wenn nicht alle, doch sehr viele, dieß neue (astronomische) Moment für ihre Osterrechnung aufnahmen, wird sich uns sogleich zeigen; ob aber auch von vielen Asiaten das Gleiche geschah, ist nicht zu ermitteln. Der Canon 8 (7) unter den sogenannten apostolischen gebot übrigens Ostern ganz allgemein nach dem Frühlingsäquinoctium zu feiern.

Die Osterzeit anzugeben war jetzt für die Christen schwieriger, als früher, wo sie sich nur nach den Juden richten durften. Es mußten darum jetzt von den Christen eigene Osterrechnungen gefertigt werden, und die älteste, die wir davon kennen, ist die von Hippolytus (S. 91). Schon Eusebius (h. e. VI. 22) berichtet von ihm, daß er in seinem Buche über das Pascha die Zeit berechnet und einen 16jährigen Canon dafür aufgestellt habe. Näheres wußte man jedoch von diesem Calkul oder Canon nichts, bis im J. 1551 zu Rom auf dem Wege nach Tivoli, nicht weit von der Kirche des hl. Laurentius, die marmorne Bildsäule eines auf seinem Katheder sitzenden Bischofs aufgefunden wurde. Sie steht jetzt im christlichen Museum des Lateran (früher in der vatikanischen Bibliothek). Daß sie den hl. Hippolyt darstelle, sah man aus dem auf der Rückseite der Kathedra eingegrabenen Verzeichniß der Werke des abconterfeiten Bischofs. Auf der rechten Seite dieser Kathedra ist eine Tafel für den Ostervollmond auf 112 Jahre (von 222—333 n. Chr.), an der linken Seite aber eine Tafel für die Ostersonntage auf alle diese Jahre, und bei der einen wie bei der andern Tafel ist

der von Eusebius erwähnte 16jährige Cyklus zu Grunde gelegt, so daß dieser Rechnung zufolge je nach 16 Jahren der Ostervollmond auf denselben Tag des Monats, nicht aber der Woche, je nach 112 Jahren dagegen stets auf den gleichen Monats- und Wochentag falle. Ideler bemerkt dazu richtig, daß Hippolyt die Sache um die Hälfte hätte abkürzen können, da nach seiner Rechnung der Ostervollmond schon alle acht Jahre wieder auf den gleichen Monatstag und schon alle 56 Jahre wieder auf den gleichen Wochen- und Monatstag zutreffe[1]).

Abgesehen aber hievon hat Hippolyt folgende Grundsätze festgehalten:

1. Die Fasten dürfen erst am Sonntag beendigt werden. — Dieß ist in der Ueberschrift der ersten Tafel (auf der rechten Seite der Kathedra) ausdrücklich ausgesprochen[2]).

2. Damit ist gegeben, daß der Sonntag das Maßgebende, am Sonntage die Festcommunion und am Freitag die Todesfeier Christi zu begehen sei.

3. Da Hippolyt die ιδ nie über den 18. März vorwärts setzt, so ist zweifellos, daß er den 18. März für die Zeit des Aequinoctiums nahm, und also auch dieß neue astronomische Moment seiner Osterrechnung zu Grund legte.

4. Fiel ihm die ιδ auf einen Freitag, so war ihm dieß natürlich zugleich der Charfreitag; fiel sie aber auf einen Samstag, so setzt er den Ostersonntag nicht auf den folgenden Tag, sondern (und damit die ganze Charwoche) acht Tage später (z. B. für das Jahr 222). Ebenso, wenn die ιδ auf einen Sonntag fiel, so ist ihm nicht dieser, sondern der folgende der Ostersonntag (z. B. im J. 227).

Da Hippolyt ein Schüler des Irenäus und einer der angesehensten Lehrer der Kirche zu Rom war, so dürfen wir seine Osterrechnung als authentisches Monument der abendländischen, besonders römischen Osterpraxis und Osterrechnung im 3ten Jahrhundert betrachten.

Daß auch die alexandrinische Kirche in jener Zeit Ostern nur nach dem Aequinoctium feierte, sagte ihr großer Bischof Dionys ausdrücklich in einem seiner jetzt verlorenen Osterbriefe, wie Eusebius (VII. 20) berichtet. Letzterer fügt bei, Dionysius habe auch einen achtjährigen Ostercanon veröffentlicht; die nähere Beschaffenheit desselben ist aber unbekannt, und man kann nur mit Ideler vermuthen, daß der gelehrte

1) Ideler, a. a. O. Bd. II. S. 222.
2) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 200.

Alexandriner, zumal Alexandrien die Stadt der Astronomen war, leicht etwas Vollkommeneres geleistet haben möge, als Hippolyt, der nur auf wenige Jahre die Sache richtig berechnet hat[1]).

Aber auch Dionysius wurde wieder übertroffen von einem andern Alexandriner Anatolius, seit 270 Bischof zu Laodicea in Syrien, dessen Fragment über die Paschafeier Eusebius (VII. 32. 33) aufbewahrt hat[2]). Er erfand den 19jährigen Ostercyklus und begann diesen mit dem Jahre 277, wahrscheinlich weil er gerade in diesem Jahre seine Berechnung angestellt hatte. Auch er geht

1. von dem Grundsatz aus, daß Ostern von den alten Juden nur nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei, und also auch das christliche Paschafest stets nur nach der Frühlings-Tagundnachtgleiche eintreten dürfe.

2. Für das Aequinoctium aber nahm er den 19. März an[3]).

3. Ueber die alte Frage in Betreff der Fasten und ihrer Beendigung sagt Anatolius gar nichts; es ist aber an sich klar, daß er als Alexandriner der gewöhnlichen Praxis angehörte.

Dieser 19jährige Cyklus erfuhr in Bälde mehrere Modifikationen, und wurde mit diesen schon zur Zeit Diocletians in Alexandrien allgemein eingeführt. Eine Hauptänderung bestand aber darin, daß die Alexandriner das Aequinoctium nicht auf den 19., sondern auf den 21. März setzten, wie es damals astronomisch ziemlich genau war. Zudem feierten sie, wenn die ιδ' auf einen Samstag fiel, von Anatolius und Hippolyt abweichend, Ostern schon am folgenden Tage, gerade so wie jetzt auch wir[4]). — Seine völlige Ausbildung aber soll dieser 19jährige Cyklus durch Eusebius von Cäsarea erhalten haben[5]).

So stand die Sache im Anfang des 4ten christlichen Jahrhunderts, und es ist leicht zu ermessen, daß jetzt die Differenzen in der Osterfeier noch größer waren, als zuvor.

---

1) Ideler, Handb. der Chron. II. 224 u. 226.

2) Vgl. Ideler, a. a. O. II. 227 ff. und die (dießmal großentheils irrigen) Annotationen des Petavius zu Epiph. haer. 51. T. II. p. 188 sqq.

3) Ideler, II. 228.

4) Ideler, II. 220. 234.

5) Ideler, II. 232.

Nicht nur behielten die Asiaten, wenigstens theilweise[1]), die damalige (jüngere) jüdische Rechnung bei, so daß ihr Ostern vor das Aequinoctium fallen konnte; sondern auch manche Abendländer vernachlässigten das neue astronomische Moment und hielten Ostern vor dem Aequinoctium.

Alle diese nun, sowohl die Quartodecimaner als die Verächter des Aequinoctiums unter den Abendländern, feierten jetzt Ostern öfters früher als die übrige Christenwelt, und hießen darum Protopaschiten. Aber auch unter den Aequinoctialisten selbst herrschte wieder die Differenz, daß die Alexandriner ihr Pascha nach dem 19jährigen Cyklus berechneten und den 21. März als Datum des Aequinoctiums festhielten, während die Römer, so lange sie dem Hippolyt folgten, den 16jährigen (später den 84jährigen) Cyklus hatten und die Tagundnachtgleiche schon am 18. März eintreten ließen[2]). Traf nun in einem Jahre der Vollmond auf den 19. März, so galt er hienach den Lateinern schon als Ostervollmond und sie hielten jetzt ihr Pascha, während er nach alexandrinischer Rechnung noch vor das Aequinoctium fiel, und die Alexandriner deßhalb einen neuen Vollmond abwarten und ihr Ostern um einen ganzen Monat später feiern mußten.

Diese vielen und großen Verschiedenheiten in der Osterfeier waren in der That sehr mißlich und erzeugten in den Gegenden, wo die verschiedenen Arten an einander gränzten, mannigfache Collision und Verwirrung. Ja, sie setzten die Christen oft sogar auch dem bittern Spott der Heiden aus[3]). Sehr zeitgemäß war darum der Versuch des Concils von Arles im J. 314, eine allgemeine Uebereinstimmung auch in diesem Punkte zu erzielen. Gleich in ihrem ersten Canon verordnete diese Synode, daß das Pascha uno die et uno tempore per omnem orbem zu feiern sei, und der Papst nach gewohnter Weise überall hin Briefe darüber erlassen solle (S. 205). Sie wollte also die römische Weise zur herrschenden machen und wie jede andere, so auch die alexandrinische (vorausgesetzt, daß die Differenz zwischen der alexandrinischen und römischen Rechnung den Bischöfen zu Arles bekannt war) dadurch verdrängen.

---

1) Weitzel, a. a. O. S. 236.
2) Ideler, a. a. O. II. 247. 252.
3) Epiph. haer. 70, 14. Euseb. vita Const. III. 5.

Weil jedoch die Verordnung von Arles weitaus nicht überall Nachahmung fand und die Gleichförmigkeit in der Kirche nicht herzustellen vermochte, so wurde die Entscheidung einer allgemeinen Synode nöthig, und in der That nahm sich schon das erste öcumenische Concil von Nicäa dieser Sache an. Was daselbst im Einzelnen hierüber verhandelt und debattirt worden sei, ist unbekannt; wir kennen nur das Resultat, wie es in der Encyklika der Synode selbst [1]) und in dem Circularschreiben des Kaisers aufbewahrt ist [2]).

In der erstern Urkunde schreibt die Synode an die Kirche von Alexandrien und an die geliebten Brüder in Aegypten, Libyen und Pentapolis also: „Wir geben euch die freudige Nachricht von der bewirkten Einigkeit über das hl. Pascha. Es ist nämlich auf euer Gebet hin diese Angelegenheit glücklich bereinigt worden. Alle Brüder im Morgenland, welche früher Pascha mit den Juden hielten, werden es von nun an gleichmäßig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche von alter Zeit her dasselbe gleichförmig mit uns feierten" [3]).

Kaiser Constantin aber berichtet in seinem Schreiben an Alle, welche der Synode nicht angewohnt hatten: „Als sich die Frage über den hl. Tag des Pascha erhob, wurde es allgemein für geziemend erachtet, daß Alle überall an einem Tage dasselbe feiern; denn was könnte schöner und anständiger sein, als daß dieß Fest, durch welches wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erhalten, nach einer Weise und in bestimmter Art von Allen ohne Anstoß beobachtet werde. Besonders wurde es allgemein für unwürdig erklärt, bei diesem heiligsten Feste der Gewohnheit (Rechnung) der Juden zu folgen, welche ihre Hände mit dem schrecklichen Frevel befleckt haben und an der Seele blind sind. Mit Verwerfung ihrer Sitte [4]), können wir nach einer wahreren Ordnung, welche wir von dem ersten Leidenstage Christi an bis jetzt bewahrt haben (Wochentagordnung), unsere Osterfeierweise fortvererben. Nichts sollen wir also gemein haben mit dem feindseligen Judenvolk, denn wir haben von dem Erlöser einen andern Weg erhalten, unserer Gottesverehrung

1) Socrates, hist. eccl. I. 9.

2) Socrates, l. c. Theodoret, hist. eccl. I. 10. Euseb. vita Const. III. 17.

3) Socrates, I. 9.

4) Es ist ἔθους, nicht ἔθνους zu lesen, wie der Mainzer Druck der Valesius'schen Ausgabe hat.

liegt ein anderer, gesetzlicher und geziemender Lauf vor (die Wochentagsordnung), und diese Weise einträchtig aufnehmend, wollen wir uns, theuerste Brüder, der schlechten Gemeinschaft der Juden entziehen; denn es ist wirklich ganz abgeschmackt, was sie prahlerisch behaupten, daß wir ohne ihre Anweisung dieß Fest gar nicht feiern können. Wie könnten aber sie die richtige Einsicht haben, sie, die nach dem Tode des Herrn wie rasend nicht durch einen Vernunftgrund, sondern nur durch wilde Heftigkeit sich leiten lassen, wohin sie der Wahnsinn treibt? Sie sehen darum auch in diesem Punkt, der Paschafrage, die Wahrheit nicht, so daß sie voll von Irrthümern und der nöthigen Verbesserung ferne in einem und demselben Jahre öfter zwei Pascha feiern [1]). Wie sollten wir diesen folgen, welche an einem offenbaren Irrthum krank sind; denn in einem Jahre zweimal Ostern zu halten, können wir unmöglich billigen. — Aber wenn dieß auch nicht wäre, so müßtet ihr doch äußerst bedacht sein, daß eure reine Seele in keinem Punkt Gemeinschaft zu haben scheine mit der Sitte durchaus schlechter Menschen (der Juden). Außerdem ist zu beachten, daß in einer so wichtigen Sache und bei einem so hohen Feste kein Zwiespalt herrschen darf. Nur einen Festtag unserer Erlösung, d. i. seines heiligen Leidens, hat uns der Heiland hinterlassen, und nur eine katholische Kirche hat er gewollt (gestiftet). — Bedenket also, wie übel und ungeziemend es ist, daß an denselben Tagen die Einen dem Fasten obliegen, die Andern aber Mahlzeiten halten und daß nach den Paschatagen die Einen in Freudenfesten sich ergötzen, die Andern ihre bestimmten Fasten halten [2]). Die göttliche Vorsehung will darum, daß dieser Gegenstand die rechte Verbesserung erhalte und nach einer und derselben Weise geordnet werde, wie nach meiner Meinung Alle einsehen werden. — Da es nun Pflicht ist mit den Mördern des Herrn nichts gemeinsam zu haben, und da die Weise, welche alle Kirchen im Westen, Süden und Norden und einige im Osten beobachten,

---

1) Wenn nämlich die ♈ einmal vor das Aequinoctium fällt, und die Juden also vor dem Aequinoctium ihr Pascha feiern, so hat das neue Sonnenjahr (von Frühling bis wieder Frühling) noch nicht begonnen, und die Juden haben also innerhalb eines Sonnenjahres zweimal Pascha gehabt.

2) Hatten z. B. die Protopaschiten ihre Ostern gehalten, so waren auch ihre Fasten zu Ende, während die Aequinoctialisten noch ihre Fasten hatten. Ferner: die johanneischen Quartodecimaner beendigten ihre Fasten und hatten ihr Ostern an der ♈, konnten also jetzt schon wieder Mahlzeiten begehen, während die Abendländer bis zum Sonntag fortfasteten.

die geziemende ist, so schien es Allen für gut, und ich versicherte, es werde auch eure Zustimmung haben, daß nämlich die in Rom, Afrika, ganz Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, ganz Achaia, auch in den Diöcesen Asien und Pontus, sowie in Cilicien einstimmig beobachtete Weise auch von euch freudig werde angenommen werden. Ihr müßt dabei bedenken, nicht nur, daß die Zahl der Kirchen in den genannten Provinzen die größere, sondern daß es auch sehr billig ist, dasjenige allgemein zu wollen, was die Vernunft fordert, und keine Gemeinschaft mit den Juden zu haben. Und um es kurz zu sagen: durch das gemeinsame Urtheil Aller ist bestimmt worden, daß das heiligste Paschafest überall an einem und demselben Tage gefeiert werde, und es schickt sich nicht, daß in so heiliger Sache eine Verschiedenheit obwalte. Da sich dieß nun so verhält, so nehmet die göttliche Gnade und das wahrhaft göttliche Gebot freundlich auf, denn alles, was in den Versammlungen der Bischöfe geschieht, ist auf den göttlichen Willen zurückzuführen. Macht darum das Geschehene allen Brüdern bekannt, und führet die genannte Weise und Anordnung des heiligsten Tages bei euch ein, damit ich, wenn ich meinem lange genährten Wunsche gemäß zu euch komme, an einem und demselben Tag mit euch das heilige Fest feiern und mich mit euch freuen kann, sehend, daß die Bosheit des Teufels von der göttlichen Macht durch unsere Mitwirkung vernichtet sei und unter uns Glaube, Friede und Eintracht blühe. Euch aber, geliebte Brüder, wolle Gott gnädig behüten" [1]).

Näheres enthalten die Akten der Synode nicht; es versteht sich jedoch von selbst, daß sie bei ihrem Beschlusse jenen Standpunkt der Osterrechnung voraussetzte, der damals der verbreitetste bei den orthodoxen Christen war, nämlich die ιδ' nach dem Aequinoctium, und den Ostersonntag nach der ιδ' zu bemessen. Daß sie dieß auch in der That gethan hat, geht schon aus dem eben mitgetheilten Schreiben Constantin's hervor, denn hienach will die Synode Ostern α) immer an einem Sonntag (also nicht quartodecimanisch), und β) nie mit den Juden feiern. Aus letzterem resultirt wieder ein wichtiges weiteres Moment, das zwar von der Synode selbst nicht förmlich ausgesprochen wurde, aber in dem bisher Angeführten schon enthalten ist, und später auch in bestimmte Worte gefaßt wurde: daß nämlich, wenn die ιδ' auf einen Sonntag

1) Euseb. vita Const. III. 18—20.

fällt, Ostern nicht an diesem Sonntag selbst, sondern acht Tage später zu begehen sei, aus zwei Gründen: 1. weil die ιδ' den Todestag des Herrn darstellt, das Auferstehungsfest aber diesem nachfolgen muß, und weil ja sonst 2. die Christen in all den Jahren, wo die ιδ' auf einen Sonntag fällt, ihr Pascha wieder mit den Juden haben würden, was die Synode gerade verbietet. Der dritte Punkt des Synodalbeschlusses sofort geht dahin, 3. daß die Christen nie, wie die Juden und Protopaschiten, zweimal in einem Jahre Pascha feiern dürften, d. h. daß von nun an das Aequinoctium bei der Osterbestimmung allgemein in Rechnung gebracht werden müsse.

Meines Erachtens ist kaum zu zweifeln, daß Constantin in seinem Schreiben, welches ja einem Synodalschreiben gleichkam, nicht mehr aufnahm, als was von der Synode selbst festgesetzt worden war; darf, ja muß man aber dieß annehmen, so kann gar nicht darüber gestritten werden, ob die Synode auch eine Norm für die Osterrechnung oder die Principien für dieselbe angeordnet habe. Sie hat vielleicht diese Principien, die eben sub 1—3 genannten Momente der Osterrechnung nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber sie legte dieselben ihrer gesammten Anordnung zweifellos zu Grunde. Wenn darum Ideler (II. 207) behauptet: „die Norm, die sich bei Epiphanius (haer. 50, 3. und 70, 11) deutlich ausgesprochen finde, sei von dem Nicänum nicht ausdrücklich vorgeschrieben worden", so ist seine Behauptung nur dann richtig, wenn er auf das Wort ausdrücklich ganz besonderen Nachdruck legt; denn Epiphanius führt in den beiden Stellen nur die gleichen drei Momente (Aequinoctium, ιδ' und Sonntag nach derselben) der Osterrechnung an, welche, wie wir zeigten, auch in dem Schreiben Constantin's enthalten sind. Mir scheint, Ideler habe sich bei jener Behauptung noch zu sehr von dem Eindruck beherrschen lassen, den Christ. Walch's Schrift: decreti Nicaeni de paschate explicatio auf ihn machte.

Eine ganz andere Frage aber ist die, ob die Synode der alexandrinischen oder der römischen Osterrechnung den Vorzug gegeben habe. Wie wir wissen, beruhen beide auf den gleichen drei eben genannten Momenten; aber die Römer nahmen den 18. März als den äußersten terminus a quo des Ostervollmonds an, die Alexandriner dagegen den 21. März. Auf diese Differenz meint Ideler (II. 238), habe unsere Synode gar keine Rücksicht genommen, ja sie scheine dieß gar nicht gewußt, vielmehr vorausgesetzt zu haben, daß die römische Bestimmungsweise des

Festes nicht wesentlich von der alexandrinischen abweiche. — In den Akten liegt allerdings keine Spur, daß die Synode diese Verschiedenheit irgend beachtet habe; im Gegentheil kann man daraus, wie das Synodalschreiben und Constantin sich ausdrücken, in der That leichtlich die Vermuthung Ideler's erschließen. Das Synodalschreiben sagt nämlich: „künftig werden Alle Ostern feiern mit den Römern, mit uns und mit Allen ꝛc."; Constantin aber stellt, wie wir oben sahen, die Paschaweise der Römer und Aegypter, Alexandriner, als ganz identisch hin (S. 326—328). Allein dennoch ist bei der Wichtigkeit der Osterfrage an sich, und bei der noch größeren Wichtigkeit, die man ihr damals beilegte, kaum möglich, daß eine so große Versammlung so vieler gelehrter Männer, worunter Römer und Alexandriner waren, die Differenz der römischen und alexandrinischen Rechnung gar nicht gekannt haben sollte. Viel eher läßt sich annehmen, man habe diese Verschiedenheit sehr wohl gewußt, aber sie ohne lange Erörterung zu beseitigen gesucht, und das mußte man auch, wenn man wirklich Gleichförmigkeit in die Paschasache bringen wollte. Unsere Vermuthung hängt aber nicht in der Luft, denn Cyrill von Alexandrien sagt: „durch Uebereinstimmung der allgemeinen Synode ist beschlossen worden, daß, weil sich die alexandrinische Kirche in solchen Kenntnissen auszeichnet, sie jährlich der römischen brieflich anzeigen soll, an welchem Tage der Calenden oder Idus ꝛc. Pascha gefeiert werden müsse, damit durch apostolische Autorität (des römischen Bischofs) die ganze Kirche den bestimmten und unbestrittenen Paschatag erfahre [1]).

Aehnlich drückt sich Papst Leo I. in seinem Briefe an Kaiser Marcian aus, indem er sagt: studuerunt itaque sancti Patres (er meint darunter sicherlich die Väter zu Nicäa) occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes (quoniam apud Aegyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia), per quem quotannis dies praedictae solemnitatis Sedi apostolicae indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores ecclesias

1) Der prologus paschalis von Cyrill, worin sich diese Stelle befindet, existirt nur mehr lateinisch, und ist von Petavius (doctrina tempor. T. II. Append. p. 502) und Bucherius (doctrina temp. p. 481) mitgetheilt, von Van der Hagen (Observationes in prolog. p. 41) commentirt worden. Vgl. Ideler, II. 258 f.

indicium generale percurreret[1]). Ist aber diese Nachricht richtig, so sehen wir daraus, daß das Nicänum 1) der alexandrinischen Rechnung den Vorzug gab vor der römischen, während in Arles das Gegentheil geschehen war, und 2) auch den einzig richtigen Weg einschlug, um Gleichförmigkeit zu erzielen, indem jetzt Alexandrien Ostern berechnen, Rom dagegen den Ostertermin der ganzen Kirche ankündigen sollte.

Aber auch etwas Anderes stimmt hiemit ganz überein. Ambrosius sagt nämlich, die nicänische Synode habe unter Berathung mehrerer Rechnungsverständigen den 19jährigen Ostercyklus aufgestellt[2]). Der 19jährige Cyklus ist aber eben der alexandrinische, und wenn die Synode wirklich Alexandrien mit der Berechnung Osterns für jedes Jahr beauftragt hat, so hat sie damit faktisch diesen Cyklus bestätigt[3]).

Es ist darum vergebliche Mühe, wenn Dupin behauptet, daß Ambrosius nur habe sagen wollen: die Väter zu Nicäa hätten bloß Veranlassung zur Aufstellung jenes Canons gegeben[4]). Auch die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius haben den Sinn abgeschwächt, wenn sie unsere Stelle so deuten wollen: die Nicäner hätten wohl von diesem Cyklus geredet, aber es sei damit nicht gesagt, daß sie auch die Anwendung desselben präceptiv ausgesprochen hätten[5]).

Auffallen könnte es, daß die Synode ihre Beschlüsse über das Pascha nicht unter ihre Canones aufnahm, indem keiner der vorhandenen, auch nicht unter den bezweifelten, diesen Gegenstand enthält. Man glaubt, sie habe es aus Schonung derjenigen gethan, von denen sie zweifeln mochte, daß sie alsbald und ungesäumt ihre bisherige quartodecimanische Weise aufgeben würden, und man habe das nicht mit dem Anathem belegen wollen, was seit den Zeiten der Apostel in vielen der rechtgläubigsten Kirchen Praxis gewesen war[6]). Allerdings glaubte der gelehrte Benediktiner Pitra, jetzt Cardinal, den nicänischen Canon über

---

1) Ep. 121 (alias 94) ed. Baller. T. I. p. 1228.

2) Ep. ad Episcopos per Aemiliam. Opp. T. II. p. 880. Vgl. Ideler, II. 211.

3) Ideler, II. 212.

4) Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs eccl. T. II. p. 316 ed. Paris 1693.

5) Wie Ambrosius so äußerte sich auch Dionysius Exiguus. Vgl. Ideler, II. 212.

6) Ideler, II. 204.

die Osterfeier in der Canonensammlung des Patriarchen Johannes von Constantinopel aufgefunden zu haben, und edirte diesen Fund im vierten Band des Spicilegium Solesmense, p. 540 sq. (Vgl. oben S. 287.) Allein, wie schon Hilgenfeld bemerkte (Paschastreit, S. 367 f.), weist die Fassung des Textes sichtlich auf eine beträchtlich spätere Zeit hin, und der angebliche nicänische Canon ist nichts anderes, als die von einem Anonymus gefertigte Zusammenstellung der zu Nicäa rücksichtlich der Paschafeier beschlossenen Punkte. Der angebliche Canon lautet: *Τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα· πέπρακται δὲ οὕτως τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς ἐν τῇ ἱερᾷ συνόδῳ συνελθοῦσιν, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ θεοσεβοῦς καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου, ὃς οὐ μόνον συνήγαγε τὰς προγεγραμμένους ἐπισκόπους εἰς ταὐτόν, εἰρήνην ποιούμενος τῷ ἔθνει ἡμῶν· ἀλλὰ γὰρ καὶ συμπαρὼν τῇ τούτων ὁμηγύρει συνεξετάζει τὰ συμφέροντα τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*[1]*· ἐπειδὴ τοίνυν, ἐξεταζομένου τοῦ πράγματος περὶ τοῦ δεῖν συμφώνως ἄγειν τὸ πάσχα ἅπασαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ηὐρέθη τὰ τρία μέρη τῆς οἰκουμένης συμφώνως ποιοῦντα Ῥωμαίοις καὶ Ἀλεξανδρεῦσιν, ἐν δὲ καὶ μόνον κλίμα τῆς ἀνατολῆς ἀμφισβητοῦν ἔδοξε, πάσης ζητήσεως περιαιρεθείσης καὶ ἀντιλογίας, οὕτως ἄγειν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν τῇ ἀνατολῇ, ὡς ἄγουσιν Ῥωμαῖοι καὶ Ἀλεξανδρεῖς καὶ οἱ λοιποὶ πάντες, πρὸς τὸ πάντας ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὁμοφώνως ἀναπέμπειν τὰς εὐχὰς τῇ ἁγίᾳ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα· καὶ ὑπέγραψαν οἱ τῆς ἀνατολῆς ὡς διαφωνοῦντες πρὸς ἀλλήλους.*

Auch nach dem Nicänum noch gab es manche Differenzen in der Osterfeier. Nicht einmal Alexandrien und Rom wurden gleichförmig, indem die Bestimmung, daß jenes die Osterzeit berechnen, dieses sie ankündigen sollte, entweder von den Alexandrinern selbst nicht beobachtet, oder ihre Rechnung von den Römern nicht gebührend berücksichtiget wurde. Faktisch ist, und die alte römische Ostertafel bei Ideler (II. 249 ff.) zeigt es, daß in Rom nach wie vor der 84jährige Cyklus festgehalten wurde, welcher von der alexandrinischen Rechnung in manchen Stücken abwich, und darum auch oft zu andern Osterterminen führte. α) Fürs Erste berechnete er Ostern schon nach anderer Manier als die Alexandriner, nämlich nach Epakten und der feria I. des Ja-

1) Alles dieses konnte offenbar erst in weit späterer Zeit gesagt werden. Hilgenfeld.

nuar [1]). β) Zudem gab er den Neumond etwas zu früh an, während er bei den Alexandrinern etwas zu spät angenommen wurde [2]). γ) Das Aequinoctium setzte er auf den 18., nicht wie die Alexandriner auf den 21. März; und ging δ) endlich von dem Grundsatz aus, daß, wenn der Ostervollmond auf einen Samstag fällt, Ostern nicht gleich, wie die Griechen thaten und es jetzt geschieht, am folgenden Tag gefeiert werden dürfe.

So kam es, daß schon im Jahr 326, also im nächsten Jahr nach dem nicänischen Concil, ebenso in den Jahren 330, 333, 340, 341, 343 die Lateiner Ostern an einem andern Tage feierten, als die Alexandriner [3]). Um diesen Mißstand zu heben, nahm, wie wir aus den neuentdeckten Osterbriefen des hl. Athanasius erfuhren, die Synode von Sardika im J. 343 die Osterfrage abermals in Ueberlegung, und brachte eine Vereinbarung zwischen Alexandrinern und Römern dahin zu Stande, daß durch gegenseitiges Nachgeben für die nächsten 50 Jahre ein gemeinsamer Ostertermin aufgestellt wurde [4]).

Allein schon nach wenigen Jahren wurde dieß Compromiß, namentlich während der arianischen Streitigkeiten und der dadurch herbeigeführten Spannung zwischen Morgen- und Abendland wieder mehrfach verletzt, weßhalb nach wiederhergestelltem Kirchenfrieden Kaiser Theodosius d. Gr. neue Schritte zur Wiedererzielung der Pascha-Einigkeit machen zu müssen glaubte. Im Jahr 387 nämlich, wo die Römer Ostern schon am 21. März, die Alexandriner aber (weil sie das Aequinoctium erst am 21. März annahmen) das Fest volle fünf Wochen später am 25. April feierten, verlangte Kaiser Theodosius d. Gr. vom Bischof Theophilus von Alexandrien eine Erklärung dieser Differenz. Dieser entsprach dem Ansinnen und fertigte zugleich, unter Grundlegung der bekannten alexandrinischen Grundsätze, eine Ostertafel, wovon nur der Prolog noch erhalten ist [5]). — Von demselben Osterfest des Jahres 387 handelt auch Ambrosius, von Rom dazu aufgefordert, in seinem bereits erwähnten Briefe an die Bischöfe von Aemilien, und tritt darin der alexandrinischen Rechnung bei. Cyrill von Alexandrien aber

1) Ideler, II. 245 f.
2) Ideler, II. 240. 277.
3) Ideler, II. 253.
4) Davon später in der Geschichte der Synode von Sardika.
5) Ideler, II. 254.

kürzte die Ostertafel seines Oheims Theophilus ab, und gab so eine Tafel für 95 Jahre, von 436—531 n. Chr.[1]). Außerdem setzte Cyrill in einem Briefe an den Papst das Irrige der lateinischen Rechnung auseinander, was kurze Zeit später auch der Bischof Paschasinus von Lilybäum und Bischof Proterius von Alexandrien auf Befehl des Kaisers in ihrem Schreiben an Papst Leo I. thaten[2]). Die Folge war, daß jetzt Leo die römische Weise öfter der alexandrinischen conformirte[3]); besonders merkwürdig ist aber, daß um diese Zeit im Unterschied, ja im Gegensatz zu den alten Kirchenvätern die Meinung immer mehr Geltung erhielt, Christus habe am 14. Nisan noch das Paschamahl genossen, sei am 15. (nicht schon am 14., wie die Alten annahmen) gestorben, am 16. im Grabe gelegen und am 17. auferstanden. Proterius von Alexandrien insbesondere setzte dieß in seinem erwähnten Schreiben ausführlich auseinander.

Einen Versuch, die römische Osterrechnung der alexandrischen zu nähern, machte bald darauf ums Jahr 457 Victorius aus Aquitanien auf Befehl des römischen Archidiakons Hilarius, und letzterer hat, als er Papst wurde, diese neue Rechnung im Jahre 465, wo der 84jährige Cyklus zu Ende lief, höchst wahrscheinlich eingeführt[4]). In diesem neuen Cyklus waren die Neumonde richtiger bestimmt, und alle größeren Differenzen zwischen den Lateinern und Alexandrinern vermieden, so daß das lateinische Ostern oft gar nicht, oft nur wenig von dem alexandrinischen differirte. In den Fällen, wo die ιδ' auf einen Samstag fiel, ließ es Viktorius zweifelhaft, ob Pascha schon am folgenden Sonntag, mit den Alexandrinern, oder (erst 8 Tage) später gefeiert werden solle. Er setzte beide Daten in seine Tabelle und wollte dem Papst die Entscheidung in jedem einzelnen Falle überlassen[5]).

Aber auch jetzt noch gab es manche Differenzen, und erst Dionysius Exiguus erwarb sich das Verdienst, den Lateinern unter Grundlegung des 19jährigen Cyklus eine Ostertafel zu liefern, welche der alexandrinischen Rechnung durchaus entsprach und so eine Harmonie in der Osterpraxis herbeiführte. Er verstand dieselbe auch in dem Grade

1) Ideler, II. 259.
2) Ideler, II. 264—67.
3) Ideler, II. 265.
4) Ideler, II. 284.
5) Ideler, II. 283.

zu empfehlen, daß Rom und fast ganz Italien seine Osterrechnung annahm[1]), während in Gallien fast überall der Canon des Viktorius blieb, und auch die Britannen an dem alten 84jährigen Cyklus, mit einer Verbesserung des Sulpitius Severus, festhielten[2]). Als sofort die Heptarchie durch die römischen Missionäre christianisirt wurde, nahmen die Neubekehrten die dionysianische Rechnung an, während die alten britannischen Christen in Wales die alte Sitte festhielten, und so die bekannten britischen Osterstreitigkeiten erzeugten, welche sich durch Columban auch nach Gallien verpflanzten[3]). Erst im J. 729 nahm die Mehrheit der alten Britannen den 19jährigen Cyklus an[4]). Beträchtlich früher war er in Spanien, bald nach Reccared's Bekehrung, eingeführt worden; zu Carl's des Gr. Zeit aber siegte er im ganzen Abendland über alle Widersprüche, und vereinigte so die ganze Christenheit, indem unterdessen auch die Quartodecimaner erloschen waren[5]). Ehe wir jedoch wieder zu diesen übergehen, fügen wir bei, daß durch die ungenaue alte Berechnung der Größe eines Jahres allmählig das wirkliche Aequinoctium nicht mehr mit dem Calender-Aequinoctium zusammenfiel, nicht mehr faktisch auf den 21., sondern auf den 11. März zu stehen kam. Ebenso war die Mondsberechnung nicht accurat gewesen. Papst Gregor XIII. führte deßhalb im J. 1582 einen von Alois Lilius aus Calabrien, dem Jesuiten Clavius u. A. verbesserten Calender ein, indem α) nach dem 4. Oktober 1582 plötzlich der 15te gezählt und dadurch die Calenderzeit mit der astronomischen wieder in Harmonie gebracht wurde, außerdem auch β) der Ostervollmond viel richtiger bestimmt und Regeln aufgestellt wurden, um für alle Zukunft Abweichungen wie die frühern zu vermeiden. Jedes vierte Jahr sollte darum ein Schaltjahr sein, mit Ausnahme der Secularjahre, aber auch von diesen sollte wieder je das vierte, welches durch 4 theilbar ist, den Schalttag haben. Den Secularjahren 1600 und 2000 wurde hienach ein Schalttag zugewiesen, nicht aber den Secularjahren 1700, 1800 und 1900[6]).

---

1) Ideler, II. 293.
2) Ideler, II. 296.
3) Vgl. den Art. Columban im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Bd. II.
4) Ideler, II. 297.
5) Ideler, II. 298.
6) Ideler, II. 303.

In den katholischen Ländern ist dieser Gregorianische Calender sofort allgemein angenommen worden, in der griechischen Kirche dagegen gar nicht, und von den Protestanten nach vielen Streitigkeiten vollständig erst seit dem Jahre 1775[1]). Hatte aber zur Zeit Gregor XIII. der Unterschied zwischen dem astronomischen und dem Calenderjahr 10 Tage betragen, so wäre er im Jahre 1700 auf 11, und seit 1800 sogar auf 12 Tage angewachsen, weßhalb denn die Russen mit ihrem julianischen Calender in der That gegenwärtig um 12 Tage hinter uns zurück sind[2]). Aber auch die gregorianische Jahresrechnung ist nicht ganz genau, denn nach Lalande's jetzt allgemein angenommenen Untersuchungen beträgt die Dauer eines tropischen Jahres 24 Secunden weniger als der gregorianische Calender annimmt, so daß letzterer in 3600 Jahren wieder um einen Tag gegen den Himmel differirt[3]). Außerdem führte der gregorianische Calender nicht die accurate astronomische Berechnung der Monate ein, sondern wählte größerer Leichtigkeit wegen eine weniger genaue cyklische, wodurch geschehen kann, daß der Ostervollmond astronomisch ein paar Stunden später eintritt, als die cyklische Rechnung annimmt, z. B. Sonntags früh 1 Uhr, während ihn die cyklische Rechnung schon auf Samstag Abends 11 Uhr setzt. Der letztern zu Folge feiern wir darum schon am folgenden Tage den Ostersonntag, während er nach der astronomischen Berechnung erst acht Tage später eintreten würde.

Endlich bemerken wir noch, daß es nach unserer Anwendung des gregorianischen Calenders hie und da vorkommt, daß das christliche Osterfest, nach unserer Weise berechnet, auf einen und denselben Tag zusammenfällt mit dem jüdischen Pascha, nach jüdischer Weise berechnet, wie dieß im J. 1825 der Fall war[4]), was dem Willen des nicänischen Concils offenbar entgegen ist, aber ohne Verletzung der jetzt allgemein geltenden Osterregel nicht vermieden werden kann.

---

1) Ideler, II. 325.

2) Dadurch, daß die Jahre 1700 und 1800 nach dem gregor. Calender keinen Schalttag haben, wohl aber nach dem julianischen, sind diese seither um zwei weitere Tage, im Ganzen also um 12 Tage hinter uns zurückgeblieben, während wir durch Weglassung der zwei Schalttage in den Jahren 1700 und 1800 jede weitere Differenz zwischen dem astronomischen und dem Calenderjahr vermieden haben.

3) Ideler, II. 305.

4) Ideler, II. 320.

§ 38.

Die spätern Quartodecimaner.

Noch weniger übrigens als im Abendland konnte das Nicänum im Morgenland völlige Gleichförmigkeit in der Osterfeier bewirken. Manche der Quartodecimaner fuhren fort, ohne Rücksicht auf den Synodalbeschluß Pascha nach ihrer alten Weise zu feiern, und die Synode von Antiochien im J. 341 fand sich dadurch veranlaßt, die quartodecimanische Praxis mit Kirchenstrafen zu bedrohen. Sie thut dieß gleich in ihrem ersten Canon mit den Worten: „Alle, welche den über das hl. Paschafest gefaßten Beschluß der heiligen und großen Synode zu Nicäa, die in Anwesenheit des gottgeliebtesten Kaisers Constantin versammelt war, nicht beobachten, sollen von der Gemeinschaft getrennt und von der Kirche ausgeschlossen sein, wenn sie hartnäckig dem rechtmäßigen Beschluß sich widersetzen. Dieß sei in Betreff der Laien gesagt. Wenn aber Jemand von den Kirchenvorstehern, ein Bischof oder Priester oder Diakon, diesem Beschluß entgegen zur Verführung des Volkes und zur Störung der Kirche es wagen würde, zu judaisiren und mit den Juden das Pascha zu halten, diesen erklärt die Synode für einen völligen Fremdling, da er nicht nur von seinen eigenen Sünden, sondern auch von dem Untergang Vieler die Schuld trägt, und sie setzt nicht nur einen solchen Cleriker ab, sondern auch alle jene, die nach seiner Absetzung noch mit ihm umzugehen wagen. Die Abgesetzten aber sollen auch aller äußern Ehre, die ihnen das göttliche Priesteramt brachte, beraubt sein [1]).

Doch auch diese Drohungen thaten noch nicht die gehörige Wirkung; im Gegentheil erfahren wir von Epiphanius (haer. 50), daß es zu seiner Zeit, also ums J. 400 n. Chr., noch zahlreiche Quartodecimaner gegeben habe, und diese selbst unter sich uneinig gewesen seien. Im Glauben seien sie, sagt Epiphanius (c. 1), orthodox, aber sie hängen doch jüdischen Fabeln nach, d. h. sie halten sich an die jüdische Osterweise, und bauen auf den Satz: „verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Pascha hält" (s. oben S. 92).

1) Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 1307 sq. Harduin, T. I. p. 590.

Was wir über sie erfahren, geht darauf hinaus:

a) sie feiern nur einen Tag, während die Katholiken eine ganze Woche lang Pascha halten[1]).

b) An diesem einen Tage, der ιδ', fasten sie und halten sie die Communion; sie fasten bis 3 Uhr, folglich nicht einmal einen ganzen Tag, was Epiphanius c. 2 mißbilligt.

c) Ein Theil von ihnen (in Kappadozien) feierte das Pascha immer am 25. März (da nach den s. g. Actis Pilati Christus am 25. März gestorben ist), es mochte was immer für ein Wochentag sein[2]).

d) Andere aber wollten dabei den 14. Nisan noch möglichst festhalten und wählten darum für Ostern jenen Vollmond, der dem 25. März unmittelbar folgt[3]).

Die Quartodecimaner des Epiphanius zerfallen hienach in drei Klassen, von denen eine bereits die ιδ' nicht mehr festhielt und sich somit schon ziemlich weit von den Juden abkehrte. Ob die Uebrigen die alte oder die spätere jüdische Rechnung eingehalten haben, ist unbekannt. Bemerkenswerth ist, daß Epiphanius ihrer Orthodoxie in allem Uebrigen Lob spendet.

§ 39.

Die Audianer.

Eine merkwürdige Abart der Quartodecimaner waren die Audianer oder Odianer, die nach mönchischer Art in Klöstern zusammenlebten, und um die Zeit der nicänischen Synode durch den Mesopotamier Audius ihre Entstehung erhielten. Er war wegen seiner ascetischen Strenge berühmt, und eben deßhalb behandelt ihn auch Epiphanius in seiner Ketzergeschichte (haeres. 70) mit der möglichsten Schonung, so daß er über dem geistesverwandten Ascheten fast den Schismatiker vergißt. Audius, sagt er (c. 1), habe alle Mißstände in der Kirche, besonders den Luxus und die Habsucht mehrerer Bischöfe und Cleriker getadelt und sich dadurch viel Haß und Verfolgung zugezogen. Er habe jedoch Alles mit Geduld ertragen, bis er endlich durch Schläge und unwürdige Behandlung so zu sagen gezwungen worden sei, die Kirchengemeinschaft zu verlassen und mit seinen Anhängern,

1) Epiphan. haer. 50. c. 1.
2) Epiph. l. c. c. 1.
3) Weitzel, a. a. O. S. 242. 249.

worunter Bischöfe und Priester, eine eigene Sekte zu bilden. Uebrigens sei er, berichtet Epiphanius weiter, durchaus nicht vom wahren Glauben abgefallen, höchstens habe er in einem kleinen Punkte seine Sonderansicht zu hartnäckig festgehalten. Wie manche ältere Lehrer, z. B. Melito, setzte nämlich auch Audius anthropomorphistisch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in den Körper, worüber und wogegen nun Epiphanius eine ziemlich lange Abhandlung schrieb [1]). Vorher sagt er uns noch, daß Audius nach seinem Austritt aus der Kirche von einem Bischof, der mit ihm die Kirche verlassen hatte, zum Bischof geweiht worden sei, ferner, daß die Audianer sich von ihrer Hände Arbeit ernährten und ihre ganze Lebensweise wirklich bewunderungswürdig gewesen sei (c. 2).

Als zweiten Hauptdifferenzpunkt zwischen den Audianern und der Kirche hebt sodann Epiphanius von c. 9 an die Paschafeier hervor. Er spricht darüber sehr viel, aber nicht deutlich.

Hauptgrundsatz der Audianer war in dieser Beziehung: Pascha muß in der nämlichen Zeit (nicht Art) gefeiert werden mit den Juden. Dieß, sagten sie, sei die Weise der alten Kirche gewesen, und nur aus Rücksicht auf Kaiser Constantin und namentlich dessen Geburtstag zu lieb, habe man zu Nicäa die Festzeit verändert. Letztere Beschuldigung widerlegt schon Epiphanius damit, daß ja durch die nicänische Anordnung Pascha nicht immer auf den gleichen Monatstag falle, also auch nicht auf den Geburtstag des Kaisers (c. 9).

Zur Unterstützung ihrer Osterpraxis beriefen sich die Audianer, sagt Epiphanius (c. 10), auf ein ihnen heiliges Buch *διατάξεις τῶν Ἀποστόλων*. Wie wir sehen, führt dieß Werk denselben Titel mit unsern sogenannten apostolischen Constitutionen; aber die Fragmente, welche Epiphanius daraus mittheilt, kommen in unsern apostolischen Constitutionen nicht vor und stehen sogar theilweise, gerade in dem Paschapunkt, mit deren Inhalt in Widerspruch [2]). Epiphanius seinerseits spendet diesen apokryphischen *διατάξεις* sehr viel Lob der Rechtgläubigkeit, ja selbst in Betreff der Disciplin sei ihr Inhalt der Kirche ganz conform, nur seien sie von den Audianern im Punkt der Osterfeier

1) Epiph. haeres. 70, c. 2—8 incl.

2) Hilgenfeld (Paschastreit, S. 379) sieht in diesen *διατάξεις* eine quartodecimanische Bearbeitung der s. g. apostol. Constitutionen.

irrig ausgelegt worden. In diesen διατάξεις befehlen nämlich die Apostel: „ihr (die Heidenchristen) sollt Pascha halten zu gleicher Zeit mit euern Brüdern, die aus dem Judenthum (ἐκ περιτομῆς) herüber kamen", d. h. mit den Judenchristen. Epiphanius bemerkt hiezu: es sei nicht gesagt οἱ ἐν περιτομῇ, sondern οἱ ἐκ περιτομῆς, und es wolle damit nur befohlen sein, daß man sich mit den übrigen Christen, mit der Majorität der Christen, (die Judenchristen bildeten ja zu den Zeiten der Apostel die Majorität) in der Paschafeier conformiren solle. Die Audianer aber verstanden obige Worte so: als ob sie Pascha nach jüdischer Weise feiern sollten. Da nun durch das Concil von Nicäa alle Christen in Betreff der Paschafeier einig geworden sind, so sollten auch die Audianer jetzt — gerade dem Willen ihrer διατάξεις gemäß — dieser allgemeinen Praxis folgen[1]).

So weit ist Epiphanius deutlich. Seine weitere Darstellung dagegen ist voll Schwierigkeiten, von denen manche noch nicht gelöst, vielleicht gar nicht zu lösen sind. Was wir aber aus diesen ödipischen Räthseln, wie sie Petavius in seinen Noten zu Epiphanius[2]) nennt, einigermaßen sicher entnehmen können, ist Folgendes.

Um den Audianern zu zeigen, daß sie sich nicht an den Buchstaben, sondern an den Sinn der διατάξεις halten sollten, will er nachweisen, daß ihr Buchstabe sich mitunter selbst widerspreche. Als Beleg führt er c. 11 die Stelle an: „während die Juden ihr Freudenmahl (Pascha) haben, sollt ihr über sie trauern und fasten, weil sie am Tage des Festes Christum gekreuzigt haben. Und wenn sie trauern und Ungesäuertes mit bittern Kräutern essen, sollt ihr das Freudenmahl halten." Nun aber geschieht es, daß sie, die Juden, ihr Freudenmahl an einem Sonntag halten, folglich sollten dann die Christen am Sonntag fasten und trauern. Dieß ist jedoch nicht erlaubt, und die διατάξεις sagen selbst: „verflucht sei, wer sich am Sonntag casteit". Hier ist offenbar Widerspruch, aber nicht bloß ein einziger, wie man auf den ersten Anblick glaubt, sondern ein doppelter, nämlich 1. daß am Sonntag gefastet werden solle und doch nicht gefastet werden dürfe; aber auch 2. ein Widerspruch gegen jenen Hauptsatz, welchen die Audianer aus den διατάξεις herausexegesirt hatten, daß Ostern mit den Juden gehalten

1) Epiph. l. c. c. 10 et 14.
2) Tom. . p. 297.

werden müsse. Auf der einen Seite, deutet Epiphanius an, verlangen die διατάξεις nach audianischer Ansicht, man solle Ostern mit den Juden halten, auf der andern aber befehlen sie, das Gegentheil von dem zu thun, was die Juden thun. Diesen letztern Widerspruch sucht nun Epiphanius durch die Annahme zu lösen, die διατάξεις wollen sagen: wenn die Juden ihr Pascha nach dem Aequinoctium halten, so könnt ihr es mit ihnen feiern; halten sie es aber ihrer neuern falschen Rechnung gemäß vor dem Aequinoctium, so nicht; denn sonst kämen in einem astronomischen Jahre zwei Paschafeste vor.

Es ist klar, daß Epiphanius mit Hervorhebung dieser Widersprüche in den διατάξεις nur gegen den starren Quartodecimanismus der Audianer kämpfen, nicht aber behaupten wollte, sie, die Audianer, befolgten selbst alle diese Sätze der διατάξεις. Er sagt also nicht: „ihr haltet Pascha mit den Juden, und fastet, wenn sie das Pascha essen ꝛc.“; im Gegentheil scheint, daß sie diese weitern Bestimmungen der διατάξεις ignorirt haben, denn Epiphanius wirft ihnen auch nicht im Geringsten, nicht einmal mit einer leisen Andeutung vor, daß sie es so halten, sondern nur daß die διατάξεις so lehren. Was wir darum von der Osterpraxis der Audianer wissen, geht auf die zwei Punkte zusammen:

α) sie hielten Pascha immer mit den Juden, also an der ιδ', und

β) selbst dann, wenn die Juden ihr Pascha vor dem Aequinoctium feierten.

Dieß paßt auch ganz gut zu dem Ursprung und sonstigen Charakter der Audianer. Sie waren vor ihrem Abfall kirchlich gesinnte Asiaten, also johanneische Quartodecimaner, welche an der ιδ' ihr Pascha mit Festcommunion hielten, und damit die Fasten endeten. Daß sie nicht ebionitische Quartodecimaner waren (S. 87), dafür bürgt schon ihre Abstammung von der orthodoxen kleinasiatischen Kirche, und das Lob, das Epiphanius ihrer Rechtgläubigkeit spendet. Er sagt auch nicht, daß sie Ostern wie die Juden halten, sondern nur, daß sie dasselbe zu gleicher Zeit halten. Daß sie aber Pascha mitunter auch vor dem Aequinoctium feierten und auch hierin den Juden folgten, beweist wieder nichts für ihren ebionitischen Charakter, sondern zeigt nur, daß sie starr, einfach und buchstäblich an der ιδ' festhielten, ohne sich um astronomische Be-

rechnung zu bekümmern. Hatten die Juden ihre ιδ', so hielten auch sie ihr christliches Fest.

Ueber die spätern Schicksale der Audianer, also über die Dauer dieser quartodecimanischen Sekte, berichtet uns Epiphanius: weil Audius seine Lehre immer weiter auszubreiten suchte und Männer und Frauen dafür gewann (c. 14 und c. 9), so verklagten ihn die Bischöfe bei dem Kaiser und dieser verbannte ihn in das Land der Scythen. Wie lange er hier gelebt habe, weiß Epiphanius nicht anzugeben, fügt aber bei, er habe unter den benachbarten Gothen (wohl am schwarzen Meere) das Christenthum verbreitet und Klöster bei ihnen gegründet, in welchen die strengste und keuscheste Sitte herrschte, aber auch hartnäckig die alte Paschafeier sammt der einfältigen Meinung über das göttliche Ebenbild festgehalten wurde. Mit derselben Hartnäckigkeit verschmähten die Audianer jede Gemeinschaft mit andern Christen und weigerten sich, auch mit den tugendhaftesten derselben gemeinsam zu leben. Auch das findet Epiphanius (c. 15) schrecklich, daß sie, mit dem allgemeinen Namen „Christen" nicht zufrieden, nach einem Menschen sich „Audianer" benannten. Nach dem Tode des Audius war Uranius ihr Hauptbischof in Mesopotamien, aber auch im Gothenland hatten sie mehrere Bischöfe, wovon Epiphanius besonders den Sylvanus nennt. Nach dem Tode des Uranius und Sylvanus wurde die Sekte sehr klein. Aus dem Lande der Gothen wurde sie von dem heidnischen Gothenkönig Athanarich (372) mit den übrigen Christen vertrieben, aber auch unsere Gegenden verließen sie, sagt Epiphanius (c. 15), und ebenso hörten ihre Klöster am Berge Taurus (im Süden Kleinasiens), in Palästina und Arabien auf. Endlich schließt Epiphanius mit der Bemerkung, daß jetzt (d. i. ums Jahr 400 n. Chr.) die Zahl der Mitglieder dieser Partei und ihrer Klöster sehr gering sei und sie nur mehr an zwei Orten, bei Chalcis und in Mesopotamien Niederlassungen hätten. Daß die anthropomorphistischen Mönche in Aegypten mit den Audianern zusammenhingen, ist nicht wahrscheinlich; daß aber letztere noch im fünften Jahrhundert bestanden, erschließt man aus den Gesetzen der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III., worin sie unter den Ketzern aufgeführt werden[1]); im 6ten Jahrhundert dagegen verliert sich alle Spur von ihnen.

1) Codex Theodos. L. XVI. t. 5. de haeret. l. 65.

§ 40.

Der Beschluß in Betreff des meletianischen Schismas.

Das dritte Hauptgeschäft der Synode von Nicäa war die Beilegung des meletianischen Schismas, welches vor nicht gar langer Zeit in Aegypten ausgebrochen war, und mit dem um ein halbes Jahrhundert spätern meletianischen Schisma in Antiochien nicht verwechselt werden darf. — Der wahre Ursprung des ägyptischen meletianischen Schismas aber ist wegen der Verschiedenheit, ja des Widerspruchs unter den Quellennachrichten schwer zu ermitteln. Den ersten Platz unter den 4 Klassen der Quellen nehmen die Haupt- und Fundamentalurkunden ein, welche erst vor etwas mehr als hundert Jahren von Scipio Maffei in einem dem Domkapitel von Verona gehörigen Codex entdeckt und zuerst von ihm in den Osservazioni letterarie 1738. Vol. III. p. 11—18, später von Routh in seinen Reliquiae sacrae, T. III. p. 381 sqq. herausgegeben worden sind. Sie sind sämmtlich lateinisch, aber sichtlich Uebersetzungen aus dem Griechischen, und öfters ist der Sinn nur durch Rückübersetzung in dieses ermittelt worden. Zudem sind sie wegen vielfach corrumpirten Textes nicht an allen Stellen völlig verständlich. — Die Aechtheit dieser Urkunden, drei an der Zahl, ist von Niemand bezweifelt, ihre Wichtigkeit aber von Allen anerkannt worden. Die bedeutendste und größte, auch älteste, ist ein Schreiben, welches die vier ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas aus dem Kerker an Meletius selbst richteten. Daß diese 4 Bischöfe unter Diocletian verhaftet und gemartert worden seien, erzählt Eusebius (hist. eccl. VIII. 13); daß aber wahrscheinlich Phileas, Bischof von Thmuis in Oberägypten, der eigentliche Verfasser des gemeinschaftlichen Briefes gewesen sei, vermuthete schon Maffei, weil derselbe auch sonst als Schriftsteller auftrat[1]) und von Eusebius und Hieronymus als Gelehrter aufgeführt wird[2]); besonders aber, weil in dem fraglichen Briefe sein Name zuletzt gesetzt ist, während Phileas sonst bei Eusebius und in den lateinischen Martyrakten zuerst genannt und als äußerst angesehen in Aegypten geschildert wird[3]). —

1) De martyribus, siehe Euseb. hist. eccl. VIII, 10.

2) Euseb. l. c. VIII, 9, 10. Hieron. Catal. script. eccl. s. v. Phileas.

3) Euseb. l. c. VIII, 9. 13. Baron. ad ann. 306. n. 52. Ruinart, acta martyr. T. III. p. 157. ed. Aug. Vindel.

Uebrigens ist der Brief des Phileas ꝛc. sichtlich gleich im Anfang der von Meletius veranlaßten Bewegung geschrieben worden, bevor noch Meletius förmlich von der Kirche getrennt war, denn die Bischöfe nennen ihn noch ihren dilectus comminister in Domino. „Sie hätten, sagen sie, seit einiger Zeit unsichere Gerüchte über Meletius vernommen, wie er die göttliche Ordnung und die kirchliche Regel verletze. Neuerlich aber seien diese Gerüchte durch eine große Anzahl von Zeugen bestätigt und sie dadurch zur Abfassung dieses Schreibens genöthigt worden. Sie könnten aber nicht sagen, welch' große Bewegung und allgemeine Trauer die von Meletius in fremden Sprengeln vorgenommenen Priesterweihen verursacht hätten. Er kenne ja das uralte, dem göttlichen und menschlichen Rechte gemäße Gesetz, daß kein Bischof in einem fremden Sprengel Weihungen vornehmen dürfe. Er aber habe ohne Rücksicht hierauf, und ohne Rücksicht auf den großen Bischof und Vater Petrus (Erzbischof von Alexandrien), auch ohne Rücksicht auf sie, die Eingekerkerten, alles in Verwirrung zu bringen gewagt. Vielleicht sage er zu seiner Entschuldigung: die Noth habe ihn gezwungen, weil die Gemeinden keine Hirten gehabt hätten. Allein das sei nicht wahr, denn es seien ja viele Periodeuten (περιοδευται) und Visitatoren aufgestellt, und wenn diese nachlässig gewesen, so hätte man die Sache an sie, die eingekerkerten Bischöfe, bringen sollen. Falls man ihm jedoch vielleicht gesagt habe, sie seien bereits hingerichtet worden, so hätte er die Wahrheit leichtlich erfahren können; und selbst im Falle ihres Todes hätte er das Urtheil und die Erlaubniß des größeren Vaters (des Erzbischofs Petrus von Alexandrien) zu solchen Weihen abwarten sollen". Zum Schlusse ermahnen sie ihn, künftig die hl. Kirchenregel zu beobachten.

Die zweite Urkunde ist eine kurze Nachricht, welche ein alter Anonymus dem ersten Aktenstücke anhängt, des Inhalts: „nachdem Meletius diesen Brief empfangen und gelesen hatte, gab er keine Antwort und ging weder zu den eingekerkerten Bischöfen, noch zu Petrus von Alexandrien. Nachdem aber jene Bischöfe den Martyrtod erlitten hatten, begab er sich sogleich nach Alexandrien, wo sich Isidor und Arius, zwei ehrgeizige, nach dem Priesteramt lüsterne und auf ihren Erzbischof neidische Männer ihm anschlossen. Sie zeigten ihm zwei Visitatoren, welche Erzbischof Petrus aufgestellt hatte; Meletius excommunicirte dann diese und bestellte dafür zwei andere. Wie aber Erzbischof Petrus dieß hörte, richtete er an das alexandrinische Volk nachstehenden Brief".

Dieser Brief bildet die dritte Haupturkunde und hat folgenden Inhalt: „Weil ich erfahren habe, daß Meletius auf den Brief der seligsten Bischöfe und Martyrer (Phileas und seine Genossen waren also bereits todt) nicht achtete, sondern auch in meinen Sprengel eindrang, die von mir Bevollmächtigten absetzte und andere weihete, so hütet Euch, mit ihm Gemeinschaft zu unterhalten, bis ich mit weisen Männern ihm entgegentreten und die Sache untersuchen kann".

Aus diesen drei Hauptquellen resultirt Folgendes:

1. Meletius, ein ägyptischer Bischof (comminister nennen ihn die andern Bischöfe), und zwar Bischof von Lykopolis in der Thebais (wie er bei Athanasius Apologia contra Arianos n. 71 selbst sagt), benützte die Zeit, wo eine große Anzahl anderer ägyptischer Bischöfe um des Glaubens willen im Gefängniß saß, und nahm in fremden Sprengeln, wahrscheinlich in den Diöcesen der vier Bischöfe Phileas, Hesychius, Theodorus und Pachomius, gegen alle kirchliche Ordnung und Satzung, geistliche Weihen vor.

2. Ein casus necessitatis lag dazu nicht vor; auf jeden Fall aber hätten die gefangenen Bischöfe, oder wenn diese schon hingerichtet gewesen wären, der Erzbischof Petrus von Alexandrien um Erlaubniß dazu angegangen werden müssen.

3. Wo der Erzbischof Petrus sich damals aufgehalten habe, sagt keine der drei Urkunden; aber es geht aus der zweiten und dritten hervor, daß er nicht in Alexandrien selbst anwesend war, aber doch auch nicht im Kerker saß, wie seine vier Amtsbrüder Phileas ꝛc. Weil nämlich Petrus nicht selbst in Alexandrien wohnen konnte, hatte er statt seiner dort Commissäre bestellt; Meletius aber benützte seine Abwesenheit, um auch in Alexandrien Unordnungen anzufangen. Daß aber Petrus nicht im Kerker saß, geht α) aus seinem eigenen Briefe („er will ja nach Alexandrien kommen") hervor; β) ferner unterscheidet die erste sowohl als zweite Urkunde seine Lage ganz deutlich von der der gefangenen Bischöfe, und endlich γ) sagt Sokrates (hist. eccl. I. 24): „während Petrus wegen der damaligen Verfolgung *geflüchtet* war, hatte Meletius die Ertheilung der Weihen sich angemaßt". Wir heben aber dieß Moment, daß Erzbischof Petrus damals, wie früher Dionysius d. Gr. und Cyprian durch Flucht sich der Verfolgung entziehend, von Alexandrien abwesend war, um deßwillen so ausdrücklich hervor, weil es

eine wichtige Grundlage zur Critisirung der übrigen Quellennachrichten bildet.

4. Uebrigens achtete Meletius, wie die zweite Urkunde sagt, nicht auf die Ermahnungen der vier eingekerkerten Bischöfe, und setzte sich weder mit ihnen, noch mit dem Erzbischof Petrus in Verbindung, ging vielmehr nach dem Tode der Erstern selbst nach Alexandrien, verband sich da mit Arius und Isidor, excommunicirte die von Petrus bestellten bischöflichen Visitatoren und weihete zwei andere.

5. Erzbischof Petrus warnte darum (in der dritten Urkunde), von seinem Secessus aus, seine Gläubigen vor aller Gemeinschaft mit Meletius.

Das Vergehen des Meletius war somit unbefugtes Eingreifen in fremde Diöcesen, verbunden mit unerlaubter Ertheilung geistlicher Weihen; der Grund zu beiden aber war weniger eine augenblickliche Noth der Kirche, als vielmehr Anmaßung und Ehrgeiz. Meletius war nämlich, wie Epiphanius (haer. 68, 1) und Theodoret (haer. fabul. IV. 7) sagen, der dem alexandrinischen am Range nächste Bischof, auch, wie es scheint, gegen diesen schon länger eifersüchtig, und wollte nun dessen Abwesenheit benützen, um selbst den Meister und Primas in Aegypten spielen zu können.

Die zweite Klasse von Quellennachrichten über den Ursprung unserer Sekte bilden einige Aeußerungen des hl. Athanasius und des Kirchenhistorikers Sokrates. Athanasius, der mit den Meletianern häufig verkehren mußte, sagt

α) in seiner Apologie (contra Arianos n. 59): „dieser (Petrus) hat den Melitius (Athanasius schreibt durchgängig *Μελίτιος*), welcher vieler Uebertretungen, besonders aber daß er den Götzen geopfert habe, überführt war, auf einer Synode abgesetzt. Melitius aber nahm nicht zu einer andern Synode seine Zuflucht, suchte sich auch nicht zu vertheidigen, sondern veranlaßte ein Schisma, und seine Genossen werden bis jetzt nicht Christen, sondern Melitianer genannt. Er fing bald an die Bischöfe zu lästern, vor Allen den Petrus, darauf den Achillas und nachher den Alexander" (die zwei nächsten Nachfolger des Petrus).

β) Die zweite Notiz gibt Athanasius in demselben Werke (n. 11) mit den Worten: „Die Melitianer sind schon von den Zeiten des Bischofs und Martyrers Petrus her Schismatiker und Feinde der Kirche;

sie haben dem Bischof Petrus nachgestellt, seinen Nachfolger Achillas verlästert und den Bischof Alexander selbst bei dem Kaiser angeklagt".

γ) In einer dritten Stelle sagt Athanasius (ad Episcopos Aegypti et Libyae c. 22): „die Melitianer werden von Rangsucht und Habsucht getrieben" und „vor 55 Jahren sind sie für Schismatiker, die Arianer aber vor 36 Jahren für Häretiker erklärt worden".

δ) Endlich schreibt Athanasius in einer vierten Stelle (ibid. c. 23): „die Eusebianer wußten wohl, wie sich die Melitianer gegen den seligen Martyrer Petrus, hernach gegen den großen Achillas, zuletzt gegen Alexander seligen Andenkens benommen haben".

Mit Athanasius stimmt Sokrates (hist. eccl. I. 6. p. 14 ed. Mog.) so sehr überein, daß die Vermuthung, dieser habe jenen eigentlich nur ausgeschrieben, sich von selbst nahe legt.

Das Wichtigste in den Angaben des Athanasius und Sokrates ist nun, daß sie

1. den Meletius bezüchtigen, er habe in einer Verfolgung den Götzen geopfert. Die drei oben erwähnten Fundamentalurkunden deuten dieß mit keiner Silbe an, auch Sozomenus sagt nichts davon, der hl. Epiphanius aber lobt, wie wir sehen werden, den Melitius in solchem Grade, daß er ihn auch nicht im leisesten Verdacht einer Apostasie gehabt haben kann. Nicht ohne Grund macht man auch geltend[1]), daß die milde Behandlung, welche Meletius und seine Anhänger von der nicänischen Synode erfuhren, gewiß nicht eingetreten wäre, wenn auf Meletius ein so grobes Verbrechen gelastet hätte. Auf der andern Seite ist aber auch nicht anzunehmen, daß Athanasius absichtlich dem Meletius ein Verbrechen angedichtet habe. Der ganze Charakter des großen Mannes ist einer solchen Annahme entgegen und außerdem hätte ihm schon die Klugheit geboten, in öffentlichen Schriften seinen entschiedenen Gegnern gegenüber jede Unwahrheit sorgfältigst zu vermeiden. Das Wahrscheinlichste ist deßhalb, daß über Meletius allerdings solche Gerüchte gingen, wie ähnliche dazumal auch über andere Bischöfe, z. B. Eusebius von Cäsarea, ausgestreut wurden; gewissermaßen eine Veranlassung zu solchem Verdacht lag aber darin, daß Meletius einige Zeit lang[2]) ungehindert Aegypten durchstreifen und in

1) Walch, Ketzergesch. Thl. IV, S. 391 f.

2) Später wurde auch er eingekerkert, wie Epiphanius berichtet.

Alexandrien und anderwärts Priester aufstellen durfte, während die glaubenstreuen Bischöfe, Priester und Diakonen in den Kerkern schmachteten und ihr Blut für den heiligen Glauben verspritzten.

Von Athanasius und Sokrates erfahren wir sofort

2. daß Meletius die Bischöfe Petrus, Achillas und Alexander von Alexandrien schmähte, lästerte und verfolgte.

3. Auch über die Entstehungszeit des meletianischen Schismas erhalten wir ziemlich sichere Aufschlüsse, wenn wir die Aeußerungen des hl. Athanasius mit den Fundamentalurkunden zusammenhalten. Athanasius verlegt den Ursprung des meletianischen Schismas in die gleiche Zeit, welche auch die drei Fundamentalurkunden andeuten, nämlich in die Amtsperiode des Erzbischofs Petrus, welcher von 300 bis 311 den Stuhl von Alexandrien inne hatte. Ein noch genaueres Datum liegt in der dritten, sub lit. γ) angeführten Stelle des hl. Athanasius, daß die Meletianer vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden seien. Leider wissen wir jedoch nicht gewiß, wann Athanasius die Schrift, worin er dieß sagt, abfaßte. Einen Haltpunkt hiefür geben nur die weiteren, ebenfalls schon angeführten Worte: „vor 36 Jahren seien die Arianer für Häretiker erklärt worden". Denkt man nämlich hier an die Verwerfung des Arianismus durch die Synode von Nicäa, so hätte Athanasius die fragliche Schrift 36 Jahre nach dieser, also im J. 361 abgefaßt. (Vgl. oben S. 268.) Andere dagegen, namentlich der gelehrte Mauriner Montfaucon, rechnen die 36 Jahre von der ersten Verurtheilung des Arianismus an, im J. 268 durch die alexandrinische Synode, und müssen hienach das Jahr 356 als Abfassungszeit der athanasianischen Epistola ad Episcopos Aegypti etc. betrachten[1]). Haben wir nun für diese die beiden Jahre 356 und 361, und rechnen wir die 55 Jahre ab, deren Athanasius hier in Betreff der Meletianer gedenkt, so erhalten wir die Jahre 301 und 306 als Datum für die Entstehung dieses Schismas. Ist uns aber zwischen 301—306 die Wahl gelassen, so dürfen wir nicht übersehen, daß die meletianische Spaltung, wie die Fundamentalurkunden zeigen, zur Zeit einer blutigen Christenverfolgung ausbrach, die diocletianische Verfolgung aber erst zwischen 303—305 heftig zu werden begann. Hienach sind wir zu

1) Siehe s. Admonitio zu dieser Epistola. Opp. S. Athanas. T. I. 1. p. 212 ed. Patav. Vgl. Walch, Ketzergesch. Thl. IV. S. 381 f. Thl. II. S. 421.

der Annahme berechtigt, auch das meletianische Schisma werde wohl im J. 304 oder 305 seinen Anfang genommen haben.

4. Daß Meletius unbefugter Weise Priester in fremden Diöcesen geweiht habe, sagt die zweite Quellenklasse nirgends, aber in der Angabe des Athanasius: „Melitius sei vieler Vergehen überwiesen worden", kann auch das fragliche mit inbegriffen sein, so daß also Athanasius und die Fundamentalurkunden einander nicht widerstreiten.

5. Ebenso wenig liegt ein Widerspruch darin, daß Athanasius von einer Verurtheilung des Meletius durch eine Synode ägyptischer Bischöfe spricht, während die Fundamentalurkunden davon schweigen. Letztere erzählen ja überhaupt nicht mehr, als die ersten Anfänge des meletianischen Schismas. Dagegen stimmt Sozomenus mit Athanasius in diesem Punkte, wenigstens der Hauptsache nach, überein, wenn er gelegentlich sagt (hist. eccl. I. 15): „Erzbischof Petrus von Alexandrien habe die Meletianer excommunicirt und ihre Taufe nicht zugelassen, Arius aber habe den Bischof darüber getadelt". Wir müssen bekennen, daß nach der richtigen Auffassung der Ketzertauffrage der Bischof hier zu strenge verfuhr; aber man darf dabei nicht vergessen, daß die Streitfrage wegen der Gültigkeit einer Ketzertaufe erst später, auf der Synode zu Arles im J. 314, erledigt worden ist.

In einem vollen Gegensatz zu den beiden ersten Quellenklassen steht die dritte, nämlich die Darstellung des Epiphanius (haeres. 68, 1—4). Er sagt: „in Aegypten besteht eine Partei, die Meletianer, welche von einem Bischof der Thebais mit Namen *Μελήτιος* ihren Namen erhalten hat. Er war ein orthodoxer Mann und hat sich in Betreff des Glaubens nie in einem Punkte von der Kirche entfernt.... Er hat ein Schisma verursacht, aber den Glauben nicht verändert. Zur Zeit der Verfolgung war er zugleich mit Petrus, dem hl. Bischof und Martyrer (von Alexandrien), und Andern eingekerkert worden.... Er ging den übrigen Bischöfen Aegyptens vor und hatte seinen Rang unmittelbar nach Petrus von Alexandrien, als dessen Gehülfe.... Viele der Christen waren damals in der Verfolgung schwach geworden, hatten geopfert und flehten darum jetzt die Confessoren und Martyrer an, damit sie ihrer Reue wegen Erbarmung finden möchten. Einige davon waren Soldaten, andere aus dem Clerus, Priester, Diakonen ꝛc. Daraus entstand eine große Bewegung und Verwirrung unter den Martyrern selbst, indem die Einen sagten: man dürfe die Gefallenen

nicht zur Buße zulassen, damit nicht auch Andere durch diese schnelle Wiederaufnahme zur Glaubensverläugnung verführt würden. Die Vertheidiger dieser Ansicht hatten gute Gründe. Es waren dieß aber Meletius, Peleus und andere Martyrer und Confessoren, und ihre Ansicht ging dahin, erst nach beendigter Verfolgung möge man die Gefallenen wieder zur Buße zulassen, die Cleriker jedoch dürften niemals mehr in ihre Aemter zurücktreten, sondern müßten in die communio laicalis versetzt werden. — Der hl. Petrus aber, mitleidig wie er war, bat dringend: „laßt uns doch dieselben aufnehmen, wenn sie Reue zeigen, und ihnen eine Buße bestimmen, um sie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wir wollen sie nicht zurückstoßen, auch nicht die Cleriker, damit sie nicht aus Scham und wegen der Länge der Zeit gänzlich verloren gehen" ... Aus der Meinungsverschiedenheit zwischen Petrus und Meletius entstand eine Spaltung. Als nämlich der Erzbischof Petrus bemerkte, daß sein menschenfreundlicher Vorschlag von Meletius und seinem Anhang durchaus nicht angenommen werde, so hängte er im Kerker seinen Mantel wie einen Vorhang auf und ließ durch einen Diakon verkünden: „„wer meiner Meinung ist, komme hieher, wer es aber mit Meletius hält, gehe zu ihm"". Die Meisten traten auf Seite des Meletius, wenige nur auf die des Petrus. Seit dieser Zeit hielten beide Theile ihre Gebete, Opfer und Ceremonien abgesondert. Darauf wurde Petrus gemartert und es folgte ihm Erzbischof Alexander. Meletius aber wurde mit Andern verbannt und in die phanesischen Bergwerke (in Palästina) verurtheilt[1]). Schon im Kerker und auf dem Wege in die Verbannung bestellte er überall Cleriker: Bischöfe, Priester und Diakonen, und gründete besondere Kirchen, indem die beiden Parteien keine Gemeinschaft mit einander hatten. Die Nachfolger des Petrus aber nannten ihre Kirche die katholische; die Meletianer dagegen bezeichneten ihre Gemeinschaft als die Kirche der Martyrer. Meletius reiste nach Eleutheropolis, Gaza und Aelia (Jerusalem), und weihete überall Cleriker. Lange Zeit mußte er in den Bergwerken bleiben, und auch in diesen sonderten sich seine Anhänger und die des Bischofs Petrus strenge von einander ab, so daß sie nicht miteinander beteten. Endlich wurden beide Theile befreit, und Meletius lebte noch lange, so daß er mit Alexander, dem Nachfolger des B. Petrus, Freundschaft hatte und

1) Vgl. Euseb. de martyr. Palaest. c. 7.

für den kirchlichen Glauben sehr besorgt war. Er lebte in Alexandrien und hatte dort eine besondere Kirche; auch war er es, der den Bischof Alexander von der Ketzerei des Arius zuerst in Kenntniß gesetzt hatte."

Man sieht, Epiphanius erzählt die Sache wesentlich anders als Athanasius und die Fundamentalurkunden. Die Veranlassung zum Schisma wäre ihm zu Folge ein Streit zwischen Meletius und Petrus über die Wiederaufnahme der lapsi, besonders der gefallenen Cleriker gewesen, wobei Meletius zwar nicht so streng als die Novatianer, aber doch strenger als sein gar zu milder Erzbischof geurtheilt und das Recht fast unverkennbar auf seiner Seite gehabt hätte. Man hat darum schon öfter die Vermuthung ausgesprochen, Epiphanius habe wohl eine von einem Meletianer herrührende Erzählung zur Grundlage seiner Darstellung gehabt und so den Meletius gar zu günstig behandelt. Aber wie mir scheint, läßt sich noch eine bessere Hypothese aufstellen. Nach der Angabe des Epiphanius gründete Meletius auf dem Wege in die Bergwerke eine Gemeinde seiner Partei zu Eleutheropolis. Dieß ist aber gerade die Geburtsstadt des hl. Epiphanius, und so hat wahrscheinlich dieser selbst in seiner Jugend manche Meletianer persönlich gekannt. Natürlich stellten sie die Entstehung ihrer Partei im günstigsten Lichte dar, und Epiphanius nahm dann später in sein Buch dasjenige auf, was er in frühern Zeiten von seinen meletianischen Landsleuten vernommen hatte.

Es kann sich jetzt nur noch fragen, welches Anrecht auf Glaubwürdigkeit die Erzählung des Epiphanius habe. Ich weiß, daß sehr viele Kirchenhistoriker sich zu deren Gunsten gegen Athanasius entschieden; seitdem aber die Fundamentalurkunden entdeckt sind, sollte kein Zweifel mehr sein, daß Epiphanius gerade in den wichtigsten Punkten nicht das Richtige traf.

a) Nach Epiphanius war Meletius *zugleich* mit Petrus im Kerker. Aus den Fundamentalurkunden dagegen geht, wie wir S. 345 sahen, hervor, daß zur Zeit der Entstehung des Schismas sowohl Petrus als Meletius *nicht* gefangen waren.

b) Nach Epiphanius würde Petrus von Alexandrien gegen die lapsi gar zu milde gewesen sein; aber seine Pönitentialcanonen zeigen ihn in einem andern Lichte; sie zeigen, daß er gerade die richtige Mitte beobachtete und ganz psychologisch nach dem Grade der Ver-

schuldung auch verschiedene Grade der Buße festsetzte [1]). Wer längere Zeit hindurch Qualen erduldete, endlich aber doch von der Schwäche des Fleisches besiegt wurde, sollte milder behandelt werden, als wer nur kurze Zeit oder gar nicht widerstand; und der Knecht, welcher auf Befehl seines Herrn und statt dessen opferte, sollte nur ein Jahr, der Herr aber drei Jahre Kirchenbuße erhalten (can. 6. 7). Der Canon 10 insbesondere verbietet, gefallene Geistliche wieder in ihre Aemter aufzunehmen, und verweist sie in die communio laicalis. Petrus lehrte also hier gerade das, was nach Epiphanius die Ansicht des Meletius gewesen und von Petrus bestritten worden wäre.

c) Epiphanius ließ sich aber auch noch andere Fehler zur Schuld kommen, und behauptete, Petrus sei damals im Kerker gemartert worden, während nach den Fundamentalurkunden, und noch mehr nach Athanasius, der hier das Richtige wissen mußte, Petrus nachmals aus seinem Secessus zurückkehrte und auf einer Synode den Meletius aus der Kirchengemeinschaft ausschloß.

d) Ferner soll nach Epiphanius auf Bischof Petrus unmittelbar Alexander gefolgt sein; in der That aber war Achillas der Nachfolger des Petrus, und Alexander erst Nachfolger des Achillas.

e) Endlich soll nach Epiphanius der Schismatiker Meletius, obgleich er in Alexandrien eine Separatkirche hatte, mit dem Erzbischof Alexander im besten Einvernehmen gestanden und ihn auf die Häresie des Arius aufmerksam gemacht haben; aber aus der ganzen Stellung, welche Meletius gegen den Erzbischof von Alexandrien als solchen einnahm, und aus dem ganzen Verhalten der Meletianer in der arianischen Angelegenheit geht hervor, daß die Nachricht des Athanasius viel mehr Glauben verdient, nämlich: Meletius habe den Bischof Alexander, wie dessen Vorgänger, geschmäht und verfolgt.

Gegen die drei bisher genannten Quellenklassen stehen die spätern Nachrichten (die 4te Klasse) entschieden zurück. Sie sind jünger und weit weniger ausführlich. Was aber unter ihnen noch einige Beachtung verdient, nämlich ein paar kurze Notizen bei Sozomenus [2]) und Theodoret [3]), stimmt mit der Darstellung der Fundamentalurkunden und theilweise des Athanasius überein und ist auch von uns als ergänzend

1) Bei Mansi, Collectio Concil. T. I. p. 1270. c. 1. 2. 3. 5.
2) Siehe oben S. 349.
3) Theodoret. hist. eccl. I. 9. und haeret. fabul. IV. 7.

bereits schon benützt worden; während Augustin in seiner ganz kurzen Bemerkung über die Meletianer vom Ursprunge dieser Sekte gar nichts sagt, im Uebrigen aber wohl den Epiphanius zur Vorlage hatte [1]).

Die große Bedeutung des meletianischen Schismas veranlaßte natürlich die nicänische Synode, auch hierüber Entscheidung zu geben, zumal sie ja nach dem Wunsche des Kaisers die Herstellung des kirchlichen Friedens überhaupt zu ihrer vorzüglichsten Aufgabe machte. Der nicänische Synodalbeschluß ist uns erhalten in dem Synodalschreiben an die Bischöfe Aegyptens ꝛc.[2]), worin die meletianische Sache sogleich nach der arianischen erwähnt wird, und zwar in folgender Weise: „Man mußte auch noch über Meletius und die von ihm Geweiheten verhandeln, und wir wollen Euch, geliebte Brüder, melden, was die Synode hierüber beschlossen hat. Da die Synode Milde vorherrschen ließ, denn genau genommen war Meletius keiner Nachsicht werth, so wurde beschlossen, derselbe solle in seiner Stadt bleiben, aber keine Macht haben, Weihen zu ertheilen oder Cleriker zu wählen (*μήτε χειροθετεῖν, μήτε προχειρίζεσθαι*); auch dürfe er zu solchem Zweck weder in der Umgegend noch in einer andern Stadt sich aufhalten. Nur der Titel eines Bischofs bleibe ihm, die von ihm bestellten Cleriker aber sollen durch eine heiligere Händeauflegung gekräftigt [3]) und dann zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden, und zwar so, daß sie Ehre und Dienst behalten, aber immer in jedem Sprengel den vom Bischof Alexander aufgestellten Clerikern nachstehen. Jedoch haben sie keine Befugniß, (bei Wahlen zu geistlichen Aemtern) die ihnen gefällige Person zu wählen (*προχειρίζεσθαι*), oder Namen in Vorschlag zu bringen, oder irgend etwas zu thun ohne Zustimmung des katholischen Bischofs, d. i. desjenigen, der unter dem Bischof Alexander steht. Diejenigen aber, welche durch die Gnade Gottes und auf euer Gebet hin an keiner Spaltung Theil genommen haben und untadelig in der katholischen Kirche geblieben sind, diese sollen auch das Recht haben, alle Wahlen vorzunehmen, die zum Clerikate Würdigen vorzuschlagen und Alles nach den Gesetzen und Verordnungen der Kirche zu thun. Wenn aber einer dieser kirchlichen

1) Augustin. de haeres. c. 48. Vgl. Walch, a. a. O. S. 358. 362. 366.

2) Bei Socrat. hist. eccl. I. 9. Theodoret. hist. eccl. I. 9. Gelasius, l. c. lib. II. c. 33.

3) D. h. nicht aufs Neue geweiht, sondern revalidirt. Vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. VI. Not. 12. sur le Concile de Nicée.

Lehrer stirbt, so soll einer der Neuaufgenommenen (der Meletianer) in seine Stelle vorrücken, jedoch nur wenn er würdig scheint, das Volk ihn wählt und der Bischof von Alexandrien seine Zustimmung gibt. Das Gesagte wurde allen Meletianern eingeräumt; dem Meletius selbst aber das Gleiche zu gestatten (d. h. daß er wieder aktiver Bischof werden könne) fand die Synode nicht für gut, wegen seiner von Anfang an bewiesenen Neigung zur Störung der Ordnung und wegen seines vorschnellen Sinnes, so daß ihm, weil er die gleichen Unordnungen wieder aufs Neue stiften könnte, keine Gewalt und keine Selbstständigkeit mehr verliehen werden solle. — Dieß ist es, was insbesondere Aegypten und die alexandrinische Kirche angeht. Wenn aber noch etwas Anderes in Anwesenheit unseres Bruders Alexander beschlossen wurde, so wird er, wenn er wieder bei Euch ist, es ausführlich eröffnen, da er ja der Leiter und Theilnehmer bei Allem war, was geschah."

Wahrscheinlich mit besonderer Rücksicht auf die Meletianer, namentlich mit Beziehung auf die ehrgeizige Absicht des Meletius selbst, sich der Superiorität des alexandrinischen Obermetropoliten zu entziehen und sich ihm gleichberechtigt an die Seite zu stellen [1]), gab die Synode von Nicäa in ihrem 6ten Canon noch die ausdrückliche Erklärung: „das alte Herkommen in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle anderen Bischöfe Gewalt habe, soll festgehalten werden, da auch für den römischen Bischof das gleiche Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber: wenn Jemand ohne Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, so beschließt die große Synode, daß er es nicht bleiben dürfe. Wenn aber zwei oder drei aus Streitsucht einer Wahl widersprechen, die doch durch Uebereinstimmung aller Andern zu Stande gekommen und gesetzmäßig ist, so soll die Mehrheit den Sieg haben" [2]).

Die Synode hatte die Meletianer durch Milde zu gewinnen gehofft; diese Hoffnung ging jedoch so wenig in Erfüllung, daß vielmehr nach dem Nicänum die Meletianer noch ärgere Feinde der Kirche waren, als zuvor, und ihr nun im Bunde mit den Arianern tausendfach schadeten. Ex eventu gesprochen hatte darum Athanasius ganz

1) Theodoret. haeret. fabul. IV. 7.
2) Mansi, l. c. T. II. p. 670. Harduin, Coll. Conc. T. I. p. 326.

recht, wenn er ausrief: „wollte Gott, daß dieß (die Aufnahme der Meletianer durch das Nicänum) niemals geschehen wäre“ [1]). In derselben Stelle erfahren wir von ihm auch, daß Bischof Alexander zur Vollziehung des nicänischen Beschlusses von Meletius ein Verzeichniß der Bischöfe, die er in Aegypten, und der Priester und Diakonen, die er in Alexandrien hatte, verlangte, damit er nicht in Schnelligkeit noch weitere Ordinationen vornehmen, die Weihen um Geld verkaufen und so, die nicänischen Zugeständnisse mißbrauchend, der Kirche noch eine Menge unwürdiger Cleriker aufladen könnte. Meletius übergab dem alexandrinischen Erzbischof das gewünschte Verzeichniß, und Athanasius nahm dasselbe später in seine von uns eben benützte Apologie gegen die Arianer auf. Die Partei zählte hienach in Aegypten, den Meletius miteingeschlossen, 29 Bischöfe, und hatte in Alexandrien selbst 4 Priester, 3 Diakonen und einen Militärgeistlichen. Meletius stellte alle diese persönlich dem Erzbischof Alexander vor, und dieser revalidirte ohne Zweifel ihre Ordination, wie es die Synode von Nicäa angeordnet hatte [2]).

Der Verordnung des Nicänums gemäß lebte Meletius sofort in „seiner Stadt“, d. h. wohl zu Lykopolis; nachdem aber Bischof Alexander gestorben war, kam durch Vermittlung des Eusebius von Nikomedien jene für die Kirche überhaupt, und für Athanasius insbesondere so schädliche Verbindung der Meletianer mit den Arianern zu Stande, wobei Meletius selbst noch persönlich mitgewirkt hat [3]). — Wann er gestorben, ist unbekannt; zu seinem Nachfolger aber bezeichnete er seinen Freund Johannes, welcher im J. 335 von den Eusebianern auf dem Concil zu Tyrus bestätigt, von Kaiser Constantin aber ins Exil geschickt wurde [4]). Außerdem ragten unter den Meletianern hervor: Bischof Arsenius, welchem Athanasius angeblich eine Hand abgehauen hatte; Bischof Kallinikus von Pelusium, der besonders auf dem Concil zu

1) Apologia contra Arianos. c. 71. Opp. T. 1. p. 148.

2) Athanas. l. c. c. 72. Aus dem Angeführten ist ersichtlich, daß Epiphanius sich irrte, wenn er (haer. 68, 3) behauptet, Meletius sei schon vor der nicänischen Synode gestorben; ob er aber selbst diesem Concil angewohnt habe, ist zweifelhaft. Vgl. Walch, a. a. O. S. 390.

3) Athanas. Apologia c. 59. Epiphan. haer. 68. 6. Theodoret. hist. eccl. I. 26.

4) Sozom. II. 31.

Sardika als Gegner des Athanasius auftrat; der Einsiedler Paphnutius, der mit dem gleichnamigen Bischofe und Vertheidiger der Priesterehe auf dem Nicänum nicht verwechselt werden darf[1]), und der vorgebliche Priester Ischyras, welcher zu den Hauptanklägern und bittersten Feinden des hl. Athanasius gehörte. Von ihrer Betheiligung an den arianischen Kämpfen werden wir später zu sprechen Veranlassung haben, und beschränken uns hier auf die Bemerkung, daß die Sekte noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Aegypten bestand, wie Sokrates und Theodoret als Zeitgenossen ausdrücklich bezeugen[2]). Letzterer spricht insbesondere von meletianischen Mönchen, welche allerlei Aberglauben, jüdische Waschungen u. dgl. aufgenommen hätten[3]). Nach der Mitte des fünften Jahrhunderts verschwinden die Meletianer aus der Geschichte.

§ 41.

Zahl der nicänischen Canones.

Endlich hat die nicänische Synode eine Anzahl Canones oder Disciplinarvorschriften aufgestellt; — aber wie viele? — darüber bestand lange eine heftige Controverse, die wir bereits in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1851. Heft 1. S. 49 ff.) erörtert haben, und nun auch hier zu besprechen gezwungen sind.

Es ist natürlich, daß wir auf die Frage nach der Anzahl der nicänischen Canones vor Allem jene Griechen und Lateiner als Zeugen befragen, welche der Synode von Nicäa zeitlich nahe gestanden waren und deren Dekrete zum Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit machten.

a. Oben an mag der gelehrte Theodoret stehen, der ungefähr 100 Jahre jünger als die nicänischen Väter in seiner Kirchengeschichte (lib. I. c. 8) erzählt: „nach der Verdammung der Arianer traten die Bischöfe abermals in eine Versammlung zusammen und schrieben zwanzig Canones über die kirchliche Ordnung".

b. Ein paar Decennien später schrieb Bischof Gelasius von Cyzikus unter Anstellung vieler Nachforschungen nach älteren Quellen

---

1) Tillemont, l. c. T. VI. p. 100.

2) Socrates, hist. eccl. I. 8. p. 30. ed. Mog. Theodoret. hist. eccl. I. 9. p. 32 ed. Mog.

3) Theodoret. haeret. fabul. IV. 7.

eine Geschichte des Concils von Nicäa [1]). Auch er sagt ausdrücklich, dasselbe habe zwanzig Canones aufgestellt, und theilt dann — was noch wichtiger ist — den Originaltext derselben ganz in der gleichen Ordnung und Weise mit, wie er sich sonst auch anderwärts findet (lib. II. c. 30 u. 31 bei Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 430 sqq.).

c. Noch älter als die beiden Genannten ist Rufinus. Er war fast zur Zeit des Nicänums geboren und schrieb ungefähr ein halbes Jahrhundert später seine Kirchengeschichte, in welcher er auch die nicänischen Canones in lateinischer Uebersetzung aufnahm. Auch er hatte und kannte nur unsere zwanzig; da er jedoch den 6ten und 8ten Canon je in 2 Nummern zerlegte, so sind es bei ihm anscheinend 22; doch ist dieß nur ein Unterschied in der Abtheilung, nicht im Materiale (Rufin. hist. eccl. lib. X. 6 des Ganzen, oder I. 6 der Fortsetzung).

d. Ein sehr wichtiges Zeugniß für die wahre Zahl der nicänischen Canones liefert der vielbekannte Streit Roms mit den afrikanischen Bischöfen wegen der Appellationen an den hl. Stuhl [2]). Der Presbyter Apiarius von Sicca in Afrika war wegen verschiedener Vergehen abgesetzt worden und hatte nach Rom appellirt. Papst Zosimus (417—418 n. Chr.) nahm die Appellation an, schickte Legaten nach Afrika und berief sich zum Beweise seines Rechtes auf einen nicänischen Canon, welcher besage: wenn ein Bischof von seinen Collegen ungerecht abgesetzt worden zu sein glaube, so dürfe er nach Rom appelliren und der römische Bischof könne dann die Sache durch judices in partibus entscheiden lassen. Es war dieß der Canon 5 (nach d. lat. 7) der Synode von Sardika; da aber in vielen alten Exemplaren, wie noch jetzt mehrere uralte Codices zeigen [3]), die nicänischen und sardicensischen Canones ohne Unterscheidung an einander geschrieben waren, mit fortlaufender Nummer und unter dem gemeinsamen Titel nicänische Canonen, so hielt Zosimus die sardicensischen Sätze optima fide für nicä-

1) Siehe oben S. 284 f.

2) Ausführlich erzählt von Spittler, gesamm. Werke Bd. VIII. S. 158 ff. und Ballerini, Opp. S. Leonis M. T. II. p. 958. Vgl. Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1825. S. 39.

3) Ballerini, de antiquis collectionibus etc. canonum, p. 380. und Coustant. Diss. de antiquis canonum collect. bei Galland. de vetustis canonum coll. T. I. p. 78. Es gibt auch Codices, welche nur die sardicensischen Canones, ohne die nicänischen enthalten, und dieselben dennoch als nicänisch bezeichnen. Ein solcher Codex findet sich in der k. Staatsbibliothek zu München.

nisch, ein Irrthum, in welchen auch viele Griechen jener Zeit verfielen [1]). Die afrikanischen Bischöfe jedoch fanden den vom Papst citirten Canon weder in ihren griechischen noch in ihren lateinischen Exemplaren, auch nicht in jenem, welches Bischof Cäcilian, der dem Nicänum selbst beigewohnt, nach Carthago gebracht hatte [2]). Da aber die päpstlichen Legaten Zweifel in diese Exemplare setzten, kamen sie überein, sogleich nach Alexandrien und Constantinopel zu schicken und sich von den dortigen Erzbischöfen genaue Exemplare der nicänischen Beschlüsse zu erbitten. Zugleich, wünschten die Afrikaner, sollte auch der Papst Bonifacius (Zosimus war unterdessen im J. 418 gestorben) das gleiche Ansinnen an die Erzbischöfe von Constantinopel, Alexandrien und Antiochien stellen [3]). In der That schickten nun Cyrill von Alexandrien und Attikus von Constantinopel beglaubigte Abschriften des Symbolums und der Canones von Nicäa, und zwei constantinopolitanische Gelehrte Theilo und Thearistus übersetzten die Canones sogleich in's Lateinische [4]). Ihre Uebersetzung ist unter den Akten der sechsten Synode von Carthago auf uns gekommen und enthält die 20 gewöhnlichen Canones [5]). Scheinbar steht am Schlusse noch ein 21ster Canon; allein wenn wir den Inhalt genau betrachten, zeigt sich von selbst, worauf schon Hardouin hinwies, daß dieser Artikel nicht Worte des Nicänums, sondern der carthaginensischen Väter enthalte, und zwar die historische Schlußnotiz: „nachdem die Bischöfe zu Nicäa diese Beschlüsse gefaßt und das hl. Concil auch über die Paschafeier die alte Regel überliefert hat, so ist dadurch für den Frieden und die Glaubenseintracht zwischen dem Orient und Occident gesorgt worden. Dieß haben wir (die afrikanischen Bischöfe) aus der Kirchengeschichte beifügen zu müssen geglaubt" [6]).

Die von Alexandrien und Constantinopel gekommenen Exemplare schickten die Afrikaner im November 419 auch an den Papst Bonifaz, und beriefen sich später in ihrem Schreiben an den folgenden Papst Cölestin I. (423—432) wieder auf dieselben [7]).

1) Vgl. Ballerini, de antiquis collect. bei Galland. l. c. p. 289.
2) Mansi, l. c. T. IV. p. 406 sq. c. 9. Harduin, l. c. T. I. p. 1244 c. 9.
3) Mansi, T. III. p. 834. Harduin, I. p. 943.
4) Mansi, IV. p. 407. Harduin, I. p. 1246.
5) Mansi, IV. p. 407. Harduin, I. p. 1245.
6) Mansi hat in seiner Ausgabe (IV. p. 414) ausdrücklich angemerkt, daß dieser Satz nicht mehr zu den nicänischen gehöre.
7) Mansi, T. III. p. 834- 839. Harduin, T. I. p. 943—950.

c. Für die Zwanzigzahl der nicänischen Canones zeugen auch alle alten griechischen und lateinischen Canonensammlungen, die theilweise wohl schon im vierten, ganz sicher aber seit dem fünften Jahrhundert entstanden. Die allerfrühestene derselben wurden in der griechischen Kirche angelegt und im Laufe der Zeit in zahlreichen Abschriften verbreitet. Ungemein viele dieser Copien sind bis auf uns gekommen, und sehr viele Bibliotheken besitzen Exemplare davon, namentlich zählt Montfaucon in seiner Bibliotheca Coisliniana viele derselben auf, und auch Fabricius nennt in seiner Bibliotheca graeca[1]) eine Menge alter, zu Turin, Florenz, Venedig, Oxford, Moskau ꝛc. befindlicher Handschriften, welche neben den sogenannten apostolischen Canones, von denen er zunächst (l. c.) handelt, auch die der ältesten Synoden enthalten. Einen derartigen Codex, die griechische Canonensammlung wie sie im 9ten Jahrhundert war, darstellend, gab im J. 1540 der französische Bischof Joh. Tilius zu Paris in Quart heraus, und derselbe enthielt gerade unsere 20 nicänischen Canones und außerdem die sog. apostolischen, ancyranischen u. s. f.[2]). Eine neue Ausgabe davon lieferte Elias Ehinger (Wittenberg 1614) unter Benutzung eines zweiten zu Augsburg gefundenen Codex[3]); aber schon vorher war auch in die römische Conciliensammlung vom J. 1608 der griechische Text der 20 nicänischen Canonen mit wenigen und unbedeutenden Abweichungen vom Tilius'schen Texte aufgenommen worden. Welche Codices die Editoren der römischen Conciliensammlung, namentlich der gelehrte Jesuit Sirmond, dabei benützt haben, gaben sie nicht an, wahrscheinlich aber waren es sowohl vaticanische als andere[4]). Der Text dieser römischen Ausgabe ging sofort in alle späteren Conciliensammlungen über, auch in die neuesten von Hardouin und Mansi, während Justell in seiner Bibliotheca juris canonici und Beveridge in seinem Synodikon (beide aus dem 17. Jahrh.) einen etwas andern, ebenfalls auf Handschriften gegründeten und mit dem Tilius'schen übereinstimmenden Text haben. Beide Textesarten hat neuerdings Bruns in seiner Bibliotheca

1) Fabricii Bibl. ed. Harless, T. XII. p. 148 sqq. Vgl. Ballerini, l. c. p. 253.

2) Fabricius, l. c. p. 196.

3) Fabricius, l. c. p. 197.

4) Vgl. die von Sirmond verfaßte Vorrede und den Index zum 1ten Band der römischen Conciliensammlung. Die Vorrede ist auch abgedruckt in Sirmondi Opera T. IV. p. 437. ed. Venet. 1728.

ecclesiastica (T. I. p. 14 sqq.) mit einander verglichen. — Alle die griechischen Codices nun, welche von dem Einen und Andern der angeführten Herausgeber benützt oder auch sonst nur bekannt geworden sind, haben gleichmäßig immer nur 20, und immer die 20 gleichen Canones. — Ebenso finden wir es auch in den lateinischen Canonensammlungen, namentlich in den ältesten und wichtigsten, in der Prisca [1]) und in der des Dionysius Exiguus, die ungefähr ums J. 500 entstand. Da letzterer ausdrücklich sagt, daß er sich genau an die graeca auctoritas gehalten habe, so ist sein Zeugniß für die Zwanzigzahl um so wichtiger [2]).

f. Unter den spätern griechischen Zeugen heben wir besonders noch Photius, Zonaras und Balsamon hervor. Wie Ersterer in seiner Canonensammlung und in seinem Nomocanon, so haben letztere in ihren Commentaren zu den Canonen der alten Concilien nur zwanzig und zwar gerade unsere 20 nicänischen Canonen gekannt und aufgenommen [3]).

g. Auch die mittelalterlichen Lateiner wissen nur von diesen 20 nicänischen Canonen, so namentlich die berühmte spanische Sammlung, welche gewöhnlich dem hl. Isidor zugeschrieben und wohl im Anfange des 7. Jahrh. verfaßt worden ist [4]); ferner die Hadriana (von P. Hadrian I. an Carl d. Gr. geschenkt), und der berühmte Hinkmar von Rheims, dieser Hauptcanonist des 9ten Jahrhunderts [5]); ja selbst Pseudoisidor hat der nicänischen Synode nicht mehr als 20 Canones zugeschrieben.

Neben diesen vielen und gewichtigen Zeugen aus der griechischen und römischen Kirche, welche einmüthig nur von 20 nicänischen Canonen wissen, verschwindet in Wahrheit jener nur lateinisch existirende dem hl. Athanasius fälschlich zugeschriebene Brief an Papst Marcus, worin gesagt ist, daß zu Nicäa zuerst 40 griechische, hierauf ebensoviele lateinische

---

1) Wenn die Prisca (bei Mansi, VI. p. 1114) anscheinend 21 nicän. Canones hat, so rührt dieß nur daher, daß sie den Can. 19 in zwei Nummern zerlegt.

2) Bei Mansi, T. II. p. 678. Vgl. Ballerini l. c. p. 473.

3) Bei Justell. l. c. T. II. p. 793. 813. sqq. und in Bevereg. Synod. T. I.

4) Vgl. Ballerini l. c. p. 512. Walter, Kirchenrecht, 11. Aufl. S. 151. Sie wurde edirt zu Madrid im J. 1821.

5) Justell. l. c. Praef. p. 9.

Canones gegeben und von der Synode selbst in 70 zusammengezogen worden seien[1]).

Die hier enthaltene Angabe ist nichts Anderes als ein Wiederhall einer durch Irrthum entstandenen orientalischen Tradition; denn in einigen Gegenden des Morgenlandes wurden 80 nicänische Canones für vorhanden erachtet und in den Sammlungen aufgeführt. Glücklicher Weise sind wir seit dem 16ten Jahrhundert im Besitze dieser weitern angeblich nicänischen Canones, und können darum über dieselben auch mit Entschiedenheit urtheilen. Der Erste, der sie ins Abendland brachte, war der Jesuit Johannes Baptista Romanus, der, von Papst Pius IV. nach Alexandrien geschickt, bei dem dortigen Patriarchen einen arabischen Codex mit 80 nicänischen Canonen fand[2]). Er schrieb diese ab, brachte die Copie nach Rom und übersetzte sie mit Hilfe des maronitischen Erzbischofs Georg von Damaskus ins Lateinische. Um diesen Fund interessirte sich besonders der gelehrte Jesuit Franz Turrianus, und ließ durch einen alexandrinischen Kaufmann, der sich eben in Rom aufhielt, unter Beihilfe des Pater Baptista die lateinische Uebersetzung sorgfältig revidiren und an vielen Stellen verbessern. Um dieselbe Zeit gab ein anderer Jesuit, Alphons Pisanus, unter Benützung des eben in einer Handschrift entdeckten Werkes von Gelasius Cyzicenus, seine lateinische Geschichte der nicänischen Synode heraus, und auf seine Bitte theilte ihm Turrianus die eben beschriebene lateinische Uebersetzung der arabischen Canones mit. Pisanus nahm sie in sein Werk (lib. III.) auf, zog jedoch in der ersten Ausgabe (Dilling. 1572), mit Rücksicht auf die unächte Epistola Athanasii ad Marcum, die 80 Canones in 70 zusammen, während er in den spätern Ausgaben diesen Zwang ablegte und alle 80 Canones ganz in der Ordnung des arabischen Manuscripts wiedergab. In dieser Weise und Gestalt ging die lateinische Uebersetzung der 80 sogenannten arabischen Canones von Nicäa in

---

1) S. Athanasii Opp. ed. Bened. Patav. T. II. p. 599. Der gelehrte Mauriner Herausgeber Montfaucon sagt (l. c. p. 597) von diesem und einigen andern unterschobenen Briefen: sane commentis sunt et mendaciis respersae, exque variis locis consarcinatae, ut ne umbram quidem *γνησιότητος* referant.

2) Diesen arabischen Codex kaufte später Joseph Simon Assemani vom koptischen Patriarchen Johannes, und es befindet sich derselbe jetzt in der vaticanischen Bibliothek. Vergl. Angelo Mai, Praef. p. V. zum 10. Bande seiner Scriptorum vet. nova collectio.

die venetianische und Binius'sche Conciliensammlung über; in den spätern Sammlungen aber wurde sie durch eine neue Uebersetzung, welche Turrianus veranstalten ließ, wieder verdrängt.

Kurze Zeit nach der ersten Ausgabe des Alphonsus Pisanus nämlich lernte Turrianus einen jungen gläubig gewordenen Türken, Paulus Ursinus kennen, der sehr gut arabisch, aber auch lateinisch und italienisch verstand, und durch den er nun die lateinische Uebersetzung der 80 arabischen Canones auf's Neue überarbeiten ließ. Dabei wurde zugleich eine zweite alte arabische Handschrift, die in der Bibliothek des Papstes Marcell II. († 1555) gefunden wurde, benützt und verglichen. Sie stimmte mit der alexandrinischen so sehr überein, daß beide als Abschriften aus einem und demselben Exemplar angesehen werden mußten. Diese neue genauere Uebersetzung gab Turrianus im J. 1578 sammt Noten und einem Proömium heraus, worin er nachzuweisen suchte, daß das Nicänum mehr als die 20 seither bekannten Canones aufgestellt habe[1]); und alle folgenden Conciliensammlungen haben nun die Turrianischen Mittheilungen aufgenommen[2]).

Neue und umfassendere Nachforschungen über diese arabischen Canonen der nicänischen Synode stellte im folgenden Jahrhundert der Maronite Abraham Echellensis an und gewann dabei das Resultat, daß diese Canonen bei verschiedenen orientalischen Völkern und in verschiedenen morgenländischen Sprachen angetroffen würden: bei den Syrern, Chaldäern, Maroniten, Kopten, Jakobiten und Nestorianern. Zugleich stellte er und mit Recht die Vermuthung auf, daß diese morgenländischen Sammlungen wohl nur Uebersetzungen alter griechischer Originalien seien, und man also ehemals auch in der griechischen Kirche mehr als 20 nicänische Canones gezählt habe[3]). Aus den ihm zugänglichen weitern arabischen Handschriften[4]) gab Echellensis im J. 1645 zu Paris die fraglichen Canones in einer neuen lateinischen Uebersetzung heraus; nach seinen Handschriften aber waren

1) Im Anhang zu seiner lateinischen Uebersetzung der apostolischen Constitutionen. Antwerpen 1578.

2) Z. B. **Mansi, T. II. 947 sqq. Harduin, T. I. p. 463 sqq.** Dem Proömium des P. Turrianus sind auch unsere meisten bisher mitgetheilten Nachrichten über die 80 arabischen Canones entnommen.

3) **Mansi, l. c. II. p. 1071. 1072.**

4) **Mansi, l. c. p. 1071.**

es nicht blos 80, sondern 84, und es rührte dieser Unterschied weniger von stofflichen Zusätzen, als von einer andern Ein- und Abtheilung her. Die Canones 13, 17, 32 und 56 bei Turrianus zerfallen nämlich in der Uebersetzung des Abraham Echellensis je in zwei Canones, dagegen hat dieser in seiner Nr. 43 und 83 je zwei Canonen des Turrianus zusammengenommen. Außerdem hat A. Echellensis drei Canonen, 29. 37. 41, welche bei Turrianus fehlen, wogegen der c. 45 des Letztern wieder bei jenem mangelt. — Wenn aber so auf den ersten Anblick die beiden Sammlungen fast ganz identisch zu sein scheinen, so ist dieß doch materialiter nicht immer der Fall, denn öfter haben zwei einander correspondirende Canones der einen und andern Sammlung doch einen sehr verschiedenen Sinn. Vielleicht hat ein arabischer Uebersetzer das griechische Original anders verstanden, als der andere, oder es hat schon zwischen den griechischen Vorlagen, welche sie benützten, merkliche Verschiedenheit stattgehabt. Letzteres ist vielleicht das Wahrscheinlichere, und daraus erklärt sich auch, wie diese arabischen Canones zwar die 20 unbestritten ächt nicänischen auch unter sich enthalten, aber oft mit sehr auffallenden Abweichungen. — Uebrigens hat A. Echellensis nicht blos diese 84 Canones, sondern auch noch eine Anzahl anderer angeblich von der nicänischen Synode herrührender kirchlicher Verordnungen, *διατυπώσεις*, constitutiones, sowie die der orientalischen Sammlung vorangestellte Präfation aus seinen arabischen Manuscripten in lateinischer Uebersetzung sammt einer gelehrten Dissertation (zur Vertheidigung der 84 Canones) und ziemlich vielen Noten uns mitgetheilt. Alles dieß findet sich vollständig bei Mansi (II. 982—1082), großentheils auch bei Hardouin (I. 478—528).

Daß die Orientalen mehr als 20 nicänische Canones für ächt hielten, zeigt außerdem noch eine von dem gelehrten Anglicaner Beveridge theilweise mitgetheilte alte arabische Paraphrase der Canonen der vier ersten allgemeinen Concilien. Diesem arabischen Codex der Bodley'schen Bibliothek zufolge hat das Nicänum drei Bücher von Canonen aufgestellt, wovon das erste 84 Canones über Priester, Mönche 2c., das zweite die gewöhnlichen ächten 20 nicänischen, das dritte aber eine Reihe von Vorschriften 2c. für Könige und Obrigkeiten enthielt[1]). Ueber alle

1) Beveregius, Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672. T. I. p. 686.

diese Canonen gab der genannte arabische Codex eine Paraphrase, Beveridge aber nahm davon nur das zweite Buch, die Paraphrase der 20 ächten Canones auf. Das Wenige jedoch, was er über den Inhalt des ersten Buches der arabischen Paraphrase sagt, beweist, daß es wohl mit den 15 von Echellensis schon mitgetheilten Constitutionen oder Decreten über das Mönchthum, Aebte, Aebtissinen ꝛc. [1]) wenn nicht identisch, doch wenigstens nahe verwandt war. Ueber das dritte Buch der arabischen Paraphrase aber erfahren wir Näheres von Renaudot, daß nämlich diese Sammlung verschiedene Gesetze von Constantin, Theodosius, Justinian ꝛc. enthalten habe [2]). Uebrigens glaubte Beveridge, ein ägyptischer Priester Josephus aus dem 14ten Jahrhundert habe die Paraphrase verfaßt (praef. p. XIX. sq.), weil dessen Name mit einem chronologischen Zusatz auf dem Codex deutlich angegeben ist. Renaudot aber machte (p. 27) dagegen geltend, jener ägyptische Priester Joseph sei nur der Besitzer des Codex gewesen, und dieser selbst sei offenbar beträchtlich älter.

Wie dem sei, gewiß ist, daß diese arabischen Canones unmöglich von der nicänischen Synode herrühren können, indem ihr Inhalt sie offenbar in eine beträchtlich spätere Zeit verweist. So ist z. B. a) im 38sten derselben (Nr. 33 bei Turrianus) davon die Rede, daß das Patriarchat von Ephesus auf die urbs regia Constantinopel zu übertragen sei, ut honor sit regno et sacerdotio simul. Dieß setzt voraus, daß Byzanz bereits in Constantinopel umgewandelt und zur kaiserlichen Residenz erhoben gewesen sei. Solches geschah jedoch erst ungefähr 5 Jahre nach der nicänischen Synode; ja zur Zeit dieses Concils war Byzanz noch ganz unbedeutend und lag von einer frühern Verwüstung her noch großentheils in Ruinen [3]). Zum Patriarchat aber wurde das Bisthum Constantinopel erst durch die zweite und vierte allgemeine Synode (a. 381 can. 3. und a. 451 can. 28) erhoben, und es kann sonach dieser angeblich nicänische Canon erst nach dem vierten allgemeinen Concil entstanden sein.

---

1) Mansi, II. p. 1011 sqq.

2) Renaudot, historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum, Paris 1713. p. 75.

3) Tillemont, hist. des emper. T. IV. p. 230 sq. Baron. ad ann. 330. n. 1.

b) Canon 42 bei A. Echellensis (36 bei Turrianus) verbietet den Aethiopiern, für sich einen Patriarchen zu erwählen, vielmehr müsse ihr geistliches Oberhaupt, welches den Titel Catholicus führen dürfe, unter dem Patriarchen von Alexandrien stehen u. s. f. Auch dieser Canon gehört sichtlich in die nachnicänischen Zeiten. Aethiopien hatte, als das Nicänum abgehalten wurde, bekanntlich noch gar keinen Bischof, seine Bekehrung durch den heil. Frumentius war erst im Beginne begriffen, und erst nach dem Nicänum, als Athanasius bereits Erzbischof von Alexandrien war, brachte ihm Frumentius Nachricht von seiner Wirksamkeit und ließ sich von ihm zum Bischof der Neubekehrten weihen [1]). Unser Canon dagegen setzt schon einen zahlreichen Episcopat in Aethiopien, die Existenz eines besondern Catholicus und das ehrgeizige Streben voraus, von der alexandrinischen Mutterkirche sich frei zu machen. Zudem tritt uns in diesem und in einigen andern Canonen bei Turrianus und A. Echellensis (c. 8. 33. 35. 37. 46 Turr., c. 8. 37. 38. 40. 43. 44. 45 Ech.) die bereits ganz ausgebildete Patriarchaleinrichtung entgegen, wie sie zur Zeit des Nicänums noch gar nicht vorhanden war.

c) Daß der 43ste Canon des A. Echellensis (37 des Turr.) jünger sei, als die dritte allgemeine Synode zu Ephesus (a. 431), hat schon Petrus de Marca (de concord. sacerdotii et imperii, lib. II. c. 9) bemerkt. Das Ephesinum wies nämlich die Ansprüche des Patriarchen von Antiochien auf die Ordination der cyprischen Bischöfe zurück [2]); nach unseren arabischen Canonen dagegen ist die Unterwerfung Cyperns unter Antiochien bereits erfolgt, ja schon eine unbestrittene Thatsache, was, wie Petrus de Marca beifügt, erst nach dem Jahre 900 eingetreten sein kann, denn zur Zeit des Kaisers Leo des Weisen († 911) war, wie aus seiner Notitia erhellt, Cypern dem Stuhl von Antiochien noch nicht unterworfen [3]).

d) Canon 53 (49 Turr.) gegen Simonie stammt aus dem zweiten Canon der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (a. 451), und man sieht daraus, wie unmöglich der arabische Canon nicänisch sein könne.

---

1) Vgl. meine Abhandlung im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, u. d. A. Abyssinien.

2) Mansi, T. IV. p. 1470. Harduin, T. I. p. 1619.

3) Vgl. Bevereg. l. c. T. II. Annotationes p. 212a.

c) In Canon 38. 39 und 42 (c. 33. 34 und 36 Turr.) ist der Bischof von Seleucia Almodajen bereits Catholicus, welche Würde er erst unter Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert erhielt[1]). Ja, Seleucia hat in diesem Canon bereits den arabischen Namen Almodajen, woraus Renaudot (p. 74) erschloß, daß diese arabischen Canonen erst aus den mahomedanischen Zeiten herstammen können.

Noch weniger aber als die 84 Canonen rühren die weitern durch A. Echellensis mitgetheilten Constitutionen von der nicänischen Synode her.

a) Die erste Abtheilung derselben, die 15 Constitutionen de monachis et anachoretis (Mansi II, 1011 sqq.), setzt bereits eine sehr weit vorgeschrittene Entwicklung des Mönchthums voraus, spricht von Manns- und Frauenklöstern, von Aebten und Aebtissinen, auch von Klosterökonomen u. dergl., während zur Zeit des Nicänums das Koinobitenthum sich erst zu entwickeln begann, und es auch in den ersten Zeiten nach unserer Synode noch keine großen Klostergebäude, wie sie die arabischen Constitutionen im Auge haben, sondern nur Mönchsdörfer aus zahlreichen Hütten bestehend, gegeben hat.

b) Auch die zweite Serie der weitern arabischen Constitutionen in 19 Capiteln (Mansi II, p. 1019 sqq.) spricht von Klöstern, Aebten, Gütern und Besitzungen der Klöster (c. 1—10), und nach c. 8 zählten die Mönche bereits viele Priester unter sich, was bekanntlich beim Beginn des Mönchthums, zur Zeit des Nicänums, noch gar nicht der Fall war. Ferner wird c. 9 Constantinopel die urbs regia genannt; — lauter Hinweisungen auf die nachnicänischen Zeiten.

c) Die dritte Serie endlich, in 25 Capiteln (Mansi II. 1030 sqq.) hat bei dem nicänischen Symbolum, das hier vorangestellt wird, bereits den Zusatz der zweiten allgemeinen Synode. Außerdem wird ein viel größeres Symbolum, als das ächte ist, für das nicänische ausgegeben, und es besteht jenes aus lauter Zusätzen der Orientalen, wie schon Abraham Echellensis bemerkte[2]). Auch liegt in dem Satze dieses Symbolums: Christus sei perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali praeditus, schon eine Bezugnahme auf den Apollinarismus; in den weitern Worten: duas habentes naturas, duas voluntates,

1) Renaudot, l. c. p. 73.
2) Mansi, T. II. p. 1079.

duas operationes in una persona etc. eine Hinweisung auf den Monophysitismus und Monotheletismus.

An dieß Glaubensbekenntniß wird dann die durchaus falsche Erzählung angehängt, Constantin habe die Bischöfe zu Nicäa gebeten, der Stadt Byzanz den Namen Constantinopel zu geben, und dessen Bisthum zu einem Erzbisthum wie Jerusalem zu erheben.

Ueberdieß tragen auch alle einzelnen Constitutionen dieser letzten Serie das Gepräge einer späteren Zeit, späterer Verhältnisse und Einrichtungen. In Kapitel 10 z. B. wird bereits die Kindertaufe allgemein geboten, Kapitel 12 und 13 handeln wieder von Mönchen und Nonnen, Kapitel 14 findet schon für nöthig zu verbieten, Knaben zu Diakonen oder gar zu Priestern und Bischöfen zu weihen u. s. f.

Nach alledem ist der nicht-nicänische Ursprung dieser arabischen Canones völlig unzweifelhaft, und die Versuche Turrian's, Abraham's Echellensis und Cardinals Aguirre, wenigstens einige derselben als ächt zu behaupten, sind als gänzlich mißlungen zu erachten [1]). Das Gleiche gilt von der weiteren Vermuthung des Abraham Echellensis, daß der berühmte Bischof Jakob von Nisibis, welcher auf der nicänischen Synode anwesend war, der Urheber dieser Canonen sei. Wie wir sahen, tragen ja gar viele derselben unverkennbar das Gepräge einer spätern Zeit. Eine andere Vermuthung hat Assemani aufgestellt, indem er sich auf eine Stelle des Ebedjesu (Sec. XIV.) beruft, worin dieser sagt: „der Bischof Maruthas von Tagrit (Sec. V) habe 73 Canones der nicänischen Synode übersetzt" [2]). Daß dieß dieselben mit unseren 84 arabischen seien, nimmt Assemani unbedenklich an; allein eine durchgängige Identität beider kann sicher nicht vorausgesetzt werden, denn, abgesehen von der Verschiedenheit der Zahl, enthalten die arabischen Canones einzelne Stücke, welche sichtlich viel jünger sind als Maruthas [3]). Unbedenklich aber dürfen wir behaupten, daß, wenn Maruthas wirklich 73 angeblich nicänische Canones übersetzte, er wie andere

1) Vgl. Pagi, Crit. in Annales Baron. ad ann. 325. n. 45. Pearson, Vindiciae epist. Ignat. P. I. p. 177. Richer, hist. Concil. general. T. I. p. 110. Ludovici praef. zu Ittig, hist. Concil. Nic.

2) Assemani, Biblioth. orient. T. I. p. 23. 195. Angelo Mai, l. c. Praef. p. VII.

3) Vgl. oben S. 365 f.

Orientalen, einen der oben beschriebenen Codices vor sich hatte, welcher viele auch nicht nicänische Canones in einer Sammlung enthielt [1]).

Wie aber konnte in einigen Gegenden des Orients die Meinung entstehen, daß die Synode von Nicäa eine so große Anzahl von Canonen aufgestellt habe? Die Antwort ist unschwer, da wir wissen, daß man schon frühzeitig die Canonen verschiedener Concilien in ein Corpus zusammenstellte, und dabei, um des größern Ansehens willen, denen von Nicäa immer den ersten Platz anwies. Es ereignete sich nun auch, daß einzelne Abschreiber absichtlich oder unabsichtlich bei den Canonen der andern Concilien, die sie hinter die nicänischen stellten, die besondere Ueberschrift wegließen, und selbst in Rom hatte man, wie wir sahen, ein solches Exemplar, wo die sardicensischen mit den nicänischen Canonen sub uno titulo zusammengestellt waren. Wenn nun solche Exemplare auch in den Orient kamen, oder wenn orientalische Abschreiber und Sammler selbst in ähnlicher Weise verfuhren und die besonderen Ueberschriften wegließen, so war die natürliche Folge, daß diese jüngeren Canonen, die hinter den nicänischen standen, nunmehr bei Abmangel der Kritik dem Nicänum selbst zugeschrieben wurden.

Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß einzelne Gelehrte, besonders Baronius [2]) und der spanische Cardinal Aguirre [3]), selbst ganz abgesehen von diesen arabischen Canonen, auch aus alten griechischen und lateinischen Quellen zeigen zu können glaubten, die Synode von Nicäa habe wirklich mehr als 20 Canones aufgestellt.

a) Vor Allem habe dieselbe, meint Aguirre, eine Verordnung über die Paschafeier erlassen, und Balsamon melde (in s. Commentar zum ersten antioch. Canon), daß über diesen Punkt ein Canon der ersten allgemeinen Synode vorhanden sei. Es müsse also ehemals, schließt Aguirre, mehr als unsere 20 nicänischen Canones gegeben haben. Allein fürs Erste sprechen die Alten nur von einer Verordnung, nicht von einem Canon des Nicänums über die Osterfeier, und eine Verordnung darüber hat unsere Synode allerdings gegeben, wie noch jetzt das Synodaldekret (Socr. I. 9) ausweist; Balsamon aber sagt gerade das Gegentheil von dem, was Aguirre behauptet, nämlich: *ἐν γὲν τοῖς κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τὲτο ἐχ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ*

1) Vgl. Spittler, Geschichte des canonischen Rechts, S. 108 Note.
2) Annales ad ann. 325 n. 156 sqq.
3) Collect. Concil. Hispan. T. I. P. 1. Appar. Diss. 8.

πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδου εὑρίσκεται[1]), d. h. „in den Canonen der nicänischen Väter wird dieß nicht gefunden, wohl aber ist es dort verhandelt worden". Aguirre benützte sichtlich nicht den griechischen Text Balsamons, sondern wahrscheinlich die ungenaue lateinische Uebersetzung Schelstratens[2]). Wenn aber die carthagische Synode vom J. 410 sagt: das Concil von Nicäa habe den antiquus canon über die Paschafeier überliefert[3]), so kann dieß in diesem Zusammenhange nicht anders heißen, als: die alte Pascharegel sei vom Nicänum festgehalten und den kommenden Geschlechtern überliefert worden. Uebrigens sahen wir oben S. 331 f., daß von einem spätern Griechen wirklich ein nicänischer Canon über die Paschafeier fabricirt worden ist.

b) Aguirre sagt zweitens, die Akten der nicänischen Synode seien alten Nachrichten zufolge sehr umfassend gewesen, und dieß setze die Existenz von mehr als 20 Canonen voraus. Allein α) wie wir sahen, ist es sehr zweifelhaft, ob bei der nicänischen Synode außer dem Symbolum, den Canones und dem Synodalschreiben irgend etwas in den Akten niedergelegt worden sei (s. oben S. 283 f.); aber auch β) selbst dann, wenn die Akten wirklich sehr voluminös gewesen wären, würde dennoch für eine größere Anzahl von Canonen nichts folgen, indem z. B. die Akten des ephesinischen Concils sehr beträchtlich sind und dasselbe doch nur sehr wenige Canones aufstellte, nämlich sechs. Selbst wenn man ein paar Specialdekrete des Ephesinums als Canonen betrachtet, sind es deren nur acht.

c) Aguirre vermuthet weiter, die ausführlichen Akten des Nicänums seien von den Arianern verbrannt und von ihnen absichtlich 20 Canones übrig gelassen worden, damit man glaube, die Synode habe in der That nichts Weiteres beschlossen und verordnet. Schon Baronius (ad ann. 325. n. 62) hat eine ähnliche Vermuthung aufgestellt; allein α) Beweise für die angebliche That der Arianer liegen nirgends im Geringsten vor[4]); und β) ist es auch nicht klar, warum die Arianer nicht lieber

1) Bei Beveregg. l. c. T. I. p. 430.

2) Concil. Antioch. Antverp. 1671.

3) Harduin, T. I. p. 1428 n. 21. Mansi, T. IV. p. 415 in der Note.

4) Die Epistola Athanasii ad Marcum, welche von so etwas spricht, ist ja entschieden unächt. Vgl. oben S. 260 f.

das Symbolum, ihren Hauptfeind, als die Canones vernichtet haben sollten.

d) Daß die Synode drei Jahre lang gedauert, und darum in so langer Zeit wohl mehr als 20 Canones aufgestellt habe, bedarf kaum einer Widerlegung. Die Synode begann und endete im Jahr 325 nach Chr., und nach ihrem Schluß feierte der Kaiser seine Vicennalia, d. i. sein 20jähriges Regierungsjubiläum [1]). Was von einer dreijährigen Dauer der Synode gesprochen wird, ist Fabel der späteren Morgenländer; aber selbst wenn sie wirklich drei Jahre gedauert hätte, so würde doch auch hieraus eine größere Anzahl von Canonen nicht erschlossen werden dürfen.

e) Der fünfte Zeuge gegen die Zwanzigzahl soll Papst Julius I. sein, welcher in einem Briefe sagt: „Die Bischöfe zu Nicäa haben mit Recht gestattet, daß die Beschlüsse einer Synode von einer spätern wieder geprüft werden dürfen." Der fragliche Brief findet sich unter den Werken des hl. Athanasius [2]); daß aber jene Väter einen Canon in der erwähnten Sache erlassen hätten, sagt er nicht; im Gegentheil ist gemeint, die Nicäner hätten durch ihr Beispiel, durch ihr eigenes Benehmen die Prüfung älterer Synoden erlaubt, indem sie die arianische Sache, obgleich sie bereits zu Alexandrien entschieden war, wiederum vornahmen. Uebrigens ist auch möglich, daß Papst Julius die Canonen von Sardika mit den nicänischen verwechselte.

f) Weiterhin berief sich Papst Leo d. Gr., als der Patriarch Flavian von Constantinopel gegen den Spruch der ephesinischen Räubersynode nach Rom appellirt hatte, in zwei Briefen an Kaiser Theodosius d. Gr. (Epp. 43 u. 44) auf einen Canon des Nicänums, der solche Appellationen gestatte. Papst Leo zeuge darum, meint Aguirre, für einen unter den 20 nicht mehr vorhandenen Canon. Allein es ist klar, daß Leo hier denselben Fehler wie früher Zosimus (S. 357) beging, und den sardicensischen Canon, durch seine Collectio irre geleitet, für einen nicänischen ansah.

g) Mehr Schein hat es, wenn Baronius und Aguirre den hl. Ambrosius gegen uns zeugen lassen, welcher sagt: Sed prius cognoscamus, non solum hoc Apostolum de episcopo et presbytero statuisse,

1) Ueber die Dauer des Nicänums vgl. oben S. 296. und unten § 44.

2) Apologia contra Arianos c. 22. Opp. T. I. 1. p. 112. ed. Patav.

sed etiam Patres in Concilio Nicaeno tractatus addidisse, neque Clericum quendam debere esse, qui secunda conjugia sortitus[1]). Allein für's Erste spricht Ambrosius, wie wir sehen, nicht von einem Canon, sondern von einem Traktat, den die Nicäner gefertigt hätten; aber auch ganz abgesehen hievon haben die Mauriner Herausgeber bei der fraglichen Stelle die ganz richtige Bemerkung gemacht: wie Papst Zosimus einen sardicensischen Canon für nicänisch hielt, so habe wohl auch Ambrosius eine von einer andern Synode herrührende Verordnung de digamis non ordinandis in seiner Collectio den nicänischen Akten angehängt gefunden, und so für nicänisch gehalten.

h) Auch eine Aeußerung des hl. Hieronymus soll beweisen, daß die Synode von Nicäa mehr als 20 Canones aufgestellt habe. In seiner Praefatio ad librum Judith[2]) sagt er: Apud Hebraeos liber Judith inter agiographa legitur, cujus auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur. . . . . Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae etc. Wenn man jedoch aus diesen Worten folgern will, daß die nicänischen Väter einen Canon über die ächten biblischen Bücher aufgestellt hätten, so hat man dazu keine volle Berechtigung; im Gegentheil kann die Stelle gar wohl so verstanden werden, daß die nicänischen Väter in irgend einer Verhandlung einmal das Buch Judith wie ein canonisches citirt und gebraucht, somit factisch anerkannt haben. In ähnlicher Weise hat die Synode von Ephesus den Hebräerbrief autorisirt, indem sie die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius billigte, worin der Hebräerbrief als biblisches Buch citirt ist[3]). Daß wir aber in den vom Nicänum hinterlassenen wenigen Urkunden nirgends ein Citat aus dem Buche Judith finden, macht nichts zur Sache; denn es ist gar wohl möglich, daß diese Berufung nur in einer mündlichen Verhandlung statthatte, und daß irgend ein Dritter, vielleicht ein Mitglied der Synode, in irgend einer Schrift diese Begebenheit erwähnte. Hieronymus sagt darum nur legitur computasse, d. h. man lese, daß die nicänische Synode dieß gethan habe; hätte dieselbe aber einen förmlichen Beschluß über diesen Punkt gefaßt, so wäre nicht erklärlich,

1) Epist. ad Vercellensem episcopum. Opp. ed. Benedict. T. III. p. 1127.
2) Opp. T. X. p. 39 ed. Migne. T. I. p. 1170 ed. BB.
3) Vgl. Natal. Alex. hist. eccl. l. c. p. 387 a.

wie spätere Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Amphilochius u. a. das Buch Judith nicht unter die canonischen rechnen konnten. Ja, Hieronymus selbst bezweifelt anderwärts [1]) die Canonicität des Buches Judith, und hat also auf die obige Nachricht in Betreff des Nicänums selbst keinen großen Werth gelegt. Dazu kommt noch, daß auch das Concil von Laodicea, das doch entschieden später als das nicänische statthatte, in seinem 60sten Canon das Buch Judith nicht unter den canonischen Büchern aufzählt, was unmöglich wäre, wenn man schon zu Nicäa einen förmlichen Beschluß hierüber aufgestellt hätte.

i) Aguirre berief sich weiter auch auf Augustin, welcher in seinem 213. Brief (früher Ep. 110) sagt: schon bei Lebzeiten des Valerius sei er zu dessen Mitbischof in Hippo erhoben worden, habe aber nicht gewußt, daß solches vom nicänischen Concilium verboten sei. — Aguirre meint, unter den 20 Canonen habe keiner diesen Inhalt; allein er irrt, denn Canon 8 enthält ausdrücklich das Verbot, auf welches Augustin anspielt [2]).

k) Weiterhin soll Papst Innocenz I. in seinem 23sten Briefe [3]) sagen: zu Nicäa sei es verboten worden, Jemanden, der nach seiner Taufe Kriegsdienste gethan habe, zum Priester zu weihen. Unter den 20 nicänischen Canonen findet sich diese Verordnung nun allerdings nicht; allein fürs Erste könnte man zweifeln, ob Innocenz wirklich behaupte, daß, was er anführe, eine nicänische Vorschrift sei. Er sagt nämlich: „die nicänischen Regeln über die Ordination kennet ihr selbst, tamen aliquam partem, quae de ordinationibus est provisa, inserendam putavi." Es fragt sich, ob die aliqua pars ausschließlich nur von einer nicänischen, und ob sie nicht auch von einer andern kirchlichen Verordnung über diesen Punkt verstanden werden dürfe. Innocenz kommt noch zweimal auf das Verbot, Soldaten zu weihen, zu sprechen, einmal in Ep. 43 (Mansi III. 1046), wo er des Nicänums dabei gar nicht erwähnt, und das anderemal Ep. I. c. 2 (Mansi III. 1033), wo zwar im Vorangegangenen und im Nachfolgenden der nicänischen Synode gedacht wird, bei der betreffenden Stelle aber nicht, denn das item ist

1) Epistola ad Furiam etc. sagt er sogar vom Buche Judith: si cui tamen placet volumen recipere. Opp T. I. p. 559 ed. Migne; und Commentar. in Aggaeum cap. 1 v. 5. 6. p. 1394. T. VI. ed. Migne.

2) Dieser Canon endet mit den Worten: ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. Mansi, T. II. p 672.

3) Bei Mansi, T. III. p. 1068 sq.

hier = secundo und will nicht sagen, daß auch das zweite Kapitel dem Nicänum entnommen sei. Doch wollen wir auf all' dieß kein besonderes Gewicht legen, denn auch angenommen, Innocenz habe das fragliche Verbot wirklich von der nicänischen Synode abgeleitet, so folgt daraus doch nicht, daß es mehr als 20 nicänische Canones gegeben habe, denn die von jenem Papst angeführten Worte gehören einer Turiner Synode an, wie schon Labbe zeigte[1]), und Innocenz hat also einen ähnlichen Irrthum, wie sein Vorgänger Zosimus begangen (S. 357).

l) Aguirre weist darauf hin, daß Gelasius von Cyzikus außer den 20 Canonen noch 9 Constitutionen anführe[2]) und am Schluß von lib. II. c. 29 ausdrücklich sage: die Bischöfe von Nicäa hätten verschiedene solche διατυπώσεις aufgestellt. Diese Constitutionen sind jedoch dogmatischen Inhalts (λόγος διδασκαλικὸς) und durchaus keine Canones, würden also schon deßhalb gegen die Zwanzigzahl nichts beweisen; aber, und das ist die Hauptsache, dieselben sind ganz zweifellos unächt, keiner der Alten kennt sie und keiner der Neuern hat sie zu vertheidigen übernommen; ja die Meisten übergehen sie ganz mit Stillschweigen, selbst Tillemont und Orsi, und wer ihrer erwähnt, erklärt sie für unächt[3]).

m) Mit vollem Unrecht berufen sich Baronius und Aguirre ferner auf den griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, als ob dieser (III. 20) sage: das Nicänum habe befohlen, in der Doxologie die Worte: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne" zu gebrauchen, um die Gleichheit beider anzuzeigen, während die Arianer die Formel: „dem Vater durch den Sohn" anwendeten. Allein Sokrates sagt in der angeführten Stelle nur, daß in Antiochien die eine Partei diese, die andere jene Formel gebrauchte, und daß der arianische Bischof Leontius diejenigen hinderte, welche nach der παράδοσις der nicänischen Synode Gott Loblieder sangen, d. h. die der nicänischen Lehre gemäße Formel gebrauchten. Daß Sokrates nicht mehr, namentlich nicht das sage, was

1) Mansi, T. III. p. 1069 ad marg.

2) Lib. II. c. 30.

3) So Ittig, hist. Concil. Nic. § 68 und die Annotat. dazu. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversamml. Leipzig 1780. Bd. I. S. 438. Die zweite der fraglichen Diatyposen ist wahrscheinlich gegen die Euchiten gerichtet, also nothwendig nachnicänisch; über die fünfte Diatypose aber (über das hl. Abendmahl) hat Dorscheus eine besondere Dissertation geschrieben.

ihm Baronius und Aguirre unterschieben, nahm auch Valesius in seiner Uebersetzung dieser Stelle an[1]). Bekannt ist, daß die Kirchenväter vor der arianischen Häresie in der doxologischen Formel öfter wechselten und bald „durch den Sohn", bald „und dem Sohne" sagten. Weil aber die Arianer zur Verhüllung ihrer häretischen Gesinnung beharrlich das „und" vermieden und „durch" gebrauchten, so vermieden im Gegensatz die Orthodoxen von nun an die Formel „durch"; aber eine allgemeine Synodalverordnung hierüber lag sicherlich nicht vor, sonst hätten nicht orthodoxe Bischöfe noch viel später sich die Formel „durch" erlaubt[2]).

n) Papst Leo I. berief sich wiederholt auf die nicänische Synode, um zu beweisen, daß der Patriarch von Constantinopel sich mit Unrecht den Rang vor dem von Alexandrien und Antiochien anmaße[3]). Auch hierin will Aguirre eine Hinweisung auf einen unter den zwanzig nicht mehr vorhandenen nicänischen Canon erblicken. Aber sicherlich hatte Leo nur unsern 6ten nicänischen Canon vor Augen, welcher den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien ihre Rechte bestätigt, also damit zugleich implicite verbietet, einen andern Bischof ihnen vorzusetzen.

o) Auch das zweite Concil von Arles ums Jahr 452 (can. 24) zeugt nicht gegen die Zwanzigzahl, wenn es sagt: magna Synodus antea constituit, daß diejenigen, welche Andern grobe Verbrechen fälschlich nachsagen, bis an ihr Lebensende von der Communion ausgeschlossen sein sollen[4]). Allerdings hat, wie Aguirre bemerkt, keiner unter unsern zwanzig nicänischen Canonen solchen Inhalt, aber das zweite Concil von Arles meint mit dem Ausdruck magna Synodus nicht die nicänische, sondern die erste arelatensische Synode, und zwar ihren Canon 14[5]).

p) Aguirre führt weiter die Synode von Ephesus, Actio VII an[6]), welche sich auf einen nicänischen Beschluß berufen habe, um der Kirche

1) Vgl. Ludovici Praef. ad Ittig, hist. Conc. Nic.

2) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 426 f. Ittig l. c. § 51.

3) Epp. 104. 105. 106. ed. Ballerin. T. I; Epp. 78. 79. 80 ed. Quesnel. alias 53. 54. 55).

4) Harduin, T. II. p. 775.

5) Vgl. Ludovici Praef. ad Ittig l. c.

6) Mansi T. IV. p. 1468. Harduin T. I. p. 1620.

von Cypern ihre Unabhängigkeit von Antiochien zu sichern. Hierüber aber, meint Aguirre, stehe in den 20 Canonen nichts. Allein die ephesinische Synode gibt selbst deutlich an, wie sie es meine, indem sie sagt: „der Canon der Väter von Nicäa bewahre jeder Kirche ihren bisherigen Rang", und dieß thut allerdings unser 6ter nicänischer Canon.

q) Auf einen unter den 20 nicht befindlichen Canon von Nicäa soll ferner Bischof Attikus von Constantinopel (Sec. V.) hinweisen, indem er in einem Briefe die Form ausführlich beschrieb, welche nach einer Verordnung des Nicänums die literae formatae haben sollten [1]). Allein das Schreiben, das seinen Namen trägt, war dem ganzen Alterthum unbekannt, tauchte erst im Mittelalter auf, ist entschieden unächt und eine pseudoisidorianische Waare [2]). Doch selbst wenn es ächt wäre, wofür es Baronius hält (ad ann. 325. n. 162 sq.), würde es nach dessen eigenem Geständniß nicht gegen die Zwanzigzahl sprechen, indem Baronius glaubt, die Väter zu Nicäa hätten nur in aller Stille, damit der ganze Zweck nicht verfehlt werde, sich über die Form der literae formatae verabredet, aber keinen eigentlichen Canon darüber gegeben [3]).

r) Auch der letzte Zeuge Aguirre's ist nicht beweiskräftig, nämlich die Aeußerung des hl. Basilius [4]): die nicänische Synode habe Verordnungen gegeben zur Züchtigung der Schuldigen und zur Vermeidung künftiger Fehler. Es folgt nämlich hieraus keineswegs, daß die Synode mehr als unsere 20 Canones erlassen habe, indem Basilius gar wohl schon in Beziehung auf diese jene allgemeine Schilderung entwerfen konnte [5]).

Andere noch minder wichtige Einwürfe gegen die Zwanzigzahl, welche Aguirre nicht mehr wiederholte, können auch wir übergehen, zumal wenn wir in Betreff ihrer auf Natalis Alexander, der sie ebenfalls widerlegte, verweisen [6]).

---

1) Harduin T. V. p. 1453.
2) Tillemont, Mémoires, T. VI. p. 288 b.
3) Vgl. Natal. Alex. l. c. p. 387.
4) Ep. 125. n. 3. T. III. p. 216 ed. BB.
5) Vgl. Ludovici Praef. ad Ittig l. c.
6) Natal. Alex. l. c. p. 387 sqq.

§ 42.

Inhalt der nicänischen Canones.

Steht dem bisher Gesagten zu Folge die Zahl der ächten nicänischen Canones fest, so ist es jetzt an der Zeit, auch deren Inhalt näher zu betrachten. Die Bedeutsamkeit der Sache und das Gewicht des Originalwortes verlangen dabei, daß wir den griechischen Text (nach den Recensionen von Mansi und Bruns[1]) voranstellen, und durch Uebersetzung und Commentar seinen Sinn zu verdeutlichen suchen[2]).

Can. I.

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι· ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

Ist Jemand von den Aerzten während einer Krankheit oder von den Barbaren verschnitten worden, so soll er im Clerus bleiben; wenn aber Jemand, der gesund war, sich verschnitten hat, dieser muß, nachdem die Sache im Clerus untersucht wurde, sein Amt niederlegen, und man darf in Zukunft keinen solchen mehr befördern. Da jedoch klar ist, daß sich das Gesagte nur auf jene bezieht, welche eine solche That absichtlich begehen und sich selbst zu verschneiden wagen; so können diejenigen, die von Barbaren oder von ihren Herrn entmannt wurden, wenn sie im Uebrigen würdig scheinen, dem Canon gemäß in den Clerus zugelassen werden.

1) Mansi, collectio Concil. T. II. p. 668 sqq. Bruns, Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV—VII. Berol. 1839. T I. p. 14 sqq. Eine sehr alte lateinische Uebersetzung der nicänischen Canones, von den sonst bekannten alten Uebersetzungen, z. B. bei Dionysius Exiguus und in der Prisca ꝛc. verschieden, fand im vorigen Jahrhundert der gelehrte Scipio Maffei in einem Veroneser Codex. Sie ist abgedruckt in der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. 582 sqq. und Mansi, l c. T. VI. p. 1195 sqq.

2) Aeltere Commentarien, die wir hiebei benützen, lieferten die mittelalterlichen Griechen Balsamon, Zonaras und Aristenus (abgedruckt bei Beveregius, Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672. T. I. p. 58 sqq.), dann Beveridge selbst im Appendix zum zweiten Band seines eben angeführten Werkes p. 44 sqq.; ferner Van Espen, in s. Commentarius in canones et decreta etc. Colon. 1755. p. 85 sqq., auch ein Anonymus († Prof. Herbst) in der Tüb. theol. Quartalschrift 1822. S. 30 ff.

Diese nicänische Verordnung stimmt überein mit den in den apostolischen Canonen 21—24 incl. (nach anderer Zählart 20—23) enthaltenen Bestimmungen, und auf diese bezieht sich wohl auch der vom Nicänum hier gebrauchte Ausdruck: ὁ κανών. Veranlassung zu solchen Verordnungen gab es schon lange in der vornicänischen Zeit, wie nicht bloß Origenes, sondern bereits hundert Jahre früher jener Jüngling zeigte, dessen Justin in seiner ersten Apologie c. 29 gedenkt, und der sich durch Aerzte entmannen lassen wollte, um den Vorwurf der Heiden, als gehöre Unzucht zum christlichen Cultus, gründlich zu widerlegen. Justin spricht weder Lob noch Tadel über ihn und bemerkt bloß, daß er zwar die Erlaubniß der weltlichen Obrigkeit zu seinem Vorhaben nicht erhalten habe, aber doch sein ganzes Leben lang virgo geblieben sei. — Ohne Zweifel hatten neuere Vorfälle die nicänische Synode zur Wiederholung jener ältern Dekrete bestimmt, und nicht mit Unwahrscheinlichkeit wird vermuthet, daß der nachmals berüchtigte arianische Bischof Leontius den eigentlichen Anstoß dazu gegeben habe. Wie nämlich Athanasius [1]) und nach ihm Theodoret [2]) und Sokrates [3]) berichten, lebte Leontius, ein Phrygier von Geburt [4]) und Cleriker zu Antiochien, mit einer Subintroducta, Namens Eustolium, und konnte sich so wenig von ihr trennen, daß er, um sie nicht entlassen zu müssen, sich selbst entmannte. Sein Bischof Eustathius setzte ihn hauptsächlich deßhalb ab, aber Kaiser Constantius erhob ihn nachmals durch Gewalt sogar zum Bischof von Antiochien, und derselbe gehörte fortan zu den bittersten Gegnern des hl. Athanasius. — Uebrigens wurde die vorliegende nicänische Verordnung von späteren Synoden und Kirchenvorstehern öfter wiederholt und ist auch in das Corpus juris canonici c. 7. Dist. LV. und c. 3. X. (I. 20) übergegangen.

Can. II.

Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικὸν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ

1) Athanas. apologia de fuga sua c. 26. und historia Arianorum ad monachos c. 28.

2) Theodoret. hist. eccl. II. 24.

3) Socrat. hist. eccl. II. 26.

4) Theodoret. l. c. II. 10.

ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ καινιχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ, καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος· σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγον· Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου· ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον[1]).

Da schon Vieles theils aus Noth, theils auf Andringen der Leute dem kirchlichen Canon zuwider geschehen ist, so daß man Menschen, die kaum erst vom heidnischen Leben zum Glauben übergegangen waren, nach ganz kurzem Unterricht alsbald in das Geistesbad führte und gleich mit der Taufe auch zum bischöflichen oder priesterlichen Amte erhob; so schien es recht und billig, daß künftig so etwas nicht mehr geschehe, da für den katechetischen Unterricht und für die weitere Prüfung nach der Taufe Zeit nöthig ist. Denn weise ist der apostolische Spruch (1 Tim. 3, 6), welcher lautet: „kein Neuling darf er sein, damit er nicht durch Uebermuth in das Gericht und die Schlinge des Teufels falle." Sollte aber in der Folgezeit irgend eine schwere Sünde sich bei einem Kleriker zeigen und er von zwei oder drei Zeugen überwiesen werden, so muß er sein geistliches Amt niederlegen. Wer aber diesem zuwiderhandelt und dieser großen Synode ungehorsam zu sein wagt, lauft Gefahr wegen seines Klerikates.

Schon der Wortlaut dieses Canons zeigt, daß es bereits früher verboten war, Jemanden nach ganz kurzer Zeit des Katechumenats alsbald zu taufen und gleich nach der Taufe sogar zum Bischof oder zum Priester zu weihen, und wir dürfen hienach den apostolischen Canon 80 (79), der dasselbe verordnet, wohl für älter als das Nicänum erachten. — Doch kamen auch nachmals noch Fälle vor, wo man aus dringenden Gründen eine Ausnahme von dieser nicänischen Regel machte, z. B. bei Ambrosius[2]); und man konnte diese Ausnahmen auch ganz gut, zwar nicht durch den nicänischen, aber doch durch den genannten apostolischen Canon rechtfertigen, welcher am Schlusse sagt: „es schickt sich nicht, daß Jemand, der sich selbst nicht bewährt hat, der Lehrer Anderer werde, wenn es nicht etwa durch besondere göttliche

1) Eine alte koptische Uebersetzung dieses Canons entdeckte Zoega, Pitra aber gab sie im J. 1852 zu Paris in dem Spicilegium Solesmense, T. I. p. 525 heraus. Diese koptische Uebersetzung stimmt zwar nicht dem Worte, aber doch dem Sinne nach gänzlich mit dem griechischen Original überein.

2) Theodoret. hist. eccl. IV. 6. Rufin. hist. eccl. II. 11.

Gnade geschieht." — Nicht ganz verständlich ist in unserem nicänischen Canon der Ausdruck ψυχικόν τι ἁμάρτημα. Manche Ausleger haben, durch die lateinische Uebersetzung animale peccatum veranlaßt, hier in specie an Fleischessünden gedacht; aber schon Zonaras (a. h. l.) sagt richtig, daß alle Sünden ψυχικὰ ἁμαρτήματα seien; daß aber hier an Kapitalfehler gedacht werden müsse, geht aus der dafür bestimmten Strafe der Absetzung hervor. Dr. Nolte schlug in einem Briefe an mich vor, ψυχοκτόνον, d. h. seelentödtend zu lesen. — Weiterhin hat man an den Worten: εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου, d. h. „sollte aber in der Folgezeit" u. s. f. Anstoß genommen, und bemerkt, es werde zwar hier zunächst nur den vorschnell Geweihten mit Absetzung gedroht, falls sie ein Verbrechen begingen, der Canon sei aber auch allgemeiner zu fassen, und beziehe sich darum nicht minder auch auf die übrigen Geistlichen; nur wolle er sagen, bei den vorschnell Geweihten solle man noch strenger sein. Eine andere Deutung geht dahin: „falls bei einem vorschnell Geweihten nach seiner Ordination sich zeige, daß er vorher (vor seiner Taufe) ein schweres Vergehen begangen habe, so soll er wieder abgesetzt werden." So faßt Gratian im Corpus jur. can. c. 1. Dist. 48 unsere Stelle auf, wobei er freilich den Text etwas veränderte. Mir scheint der ganze Zusammenhang und damit der Sinn unseres Canons der zu sein: „künftig darf Niemand mehr vorschnell getauft oder geweiht werden. Bei denen aber, die bereits geweiht sind (vorschnell oder nicht) gilt die Regel: wenn sie eine schwere Sünde begehen, werden sie abgesetzt. Für die Zukunft jedoch droht die Absetzung auch jenen, welche kein anderes Vergehen begangen haben, als daß sie dieser großen Synode zuwider sich vorschnell ordiniren ließen, oder Andere vorschnell ordinirten", denn die letzten Worte unseres Canons enthalten eine Drohung eben so gut für den Ordinator als für den Ordinirten.

Can. III.

Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε[1]).

1) Auch von diesem Canon fand Zoega eine alte koptische Uebersetzung, herausgegeben von Pitra in dem Spicileg. Solesmense T. I. p. 526. Unser Canon ist hier sehr frei übersetzt.

Die große Synode verbietet es gänzlich, und es soll weder einem Bischof, noch einem Presbyter, oder Diakon oder irgend sonstigem Cleriker erlaubt sein, eine συνείσακτος bei sich zu haben, mit Ausnahme der Mutter, oder Schwester, oder Tante oder einzig solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet.

Sehr frühzeitig lebten einzelne Christen, Geistliche und Laien, mit unverheiratheten Personen in einer Art geistiger Ehe, so daß sie zwar zusammenwohnten, aber nicht in geschlechtlicher, sondern in geistiger Gemeinschaft, zur gegenseitigen geistigen Förderung (vgl. Chrysost. in 1. Rede πρὸς τὰς ἐχούσας παρθένας συνεισάκτους und Bevereg. l. c. p. 46 b). Diese Frauenspersonen hießen συνείσακτοι, ἀγαπηταὶ und sorores. Aber was im Geiste begonnen hatte, endete bei Manchen im Fleische, weßhalb die Kirche solche Verbindungen aufs Strengste verbot, ja sogar strenger als den Concubinat, indem oft gerade sonst treffliche, aber etwas schwärmerische Christen, welche vor jedem klaren Concubinate zurückgeschaudert wären, in solche Verbindungen eintraten und dadurch zu Grunde gingen. — Daß unser Canon solche Syneisaktenverhältnisse verbiete, ist außer Zweifel; allein der Context zeigt, daß das Verbot auch noch einen weitern Umfang habe, und der Ausdruck συνείσακτος nicht bloß in dem engern Sinne des specifischen Syneisaktenthums zu nehmen sei, sondern auch in einem weiteren Sinne alle andern in das Haus eines Geistlichen eingeführte (συνείσακτοι) darin wohnende Weibspersonen bezeichne. Wenn es nämlich in unserem Canon heißt: „keine συνείσακτος außer der Mutter" ꝛc., so ist klar, daß συνείσακτος in der weitern Bedeutung zu nehmen sei, indem das eigentliche Syneisaktenverhältniß mit Mutter und Schwester nie statthatte und nicht statthaben konnte. — Außer dem Verbot des Syneisaktenthums in specie hat also unser Canon noch den allgemeinen Sinn: „der Cleriker darf keine Weibsperson bei sich im Hause haben, außer der Mutter" ꝛc.; weil sich aber dieser Sinn von selbst aufdrängt, haben manche unter den Alten ἐπείσακτον statt συνείσακτον lesen zu sollen geglaubt, so Kaiser Justinian in seiner Novelle 123. c. 29 und Rufin in seiner Uebersetzung unseres Canons[1]). Auch mehrere Synoden, z. B. die zweite von Tours c. 11 und die vierte von Toledo c. 42 lesen so; allein die besten griechischen Codices haben, wie Beveridge bezeugt, συνείσακτον, und ebenso lesen Basilius d. Gr.,

1) Hist. eccl. I. 6.

Dionysius Exiguus u. A.[1]). — Zweifelhaft ist ferner der Sinn der letzten Worte unseres Canons, ob nämlich damit gesagt sein wolle, alle Personen, welche keinen Verdacht erregen, seien gestattet, wie Gratian und das Corpus juris can.[2]) die Stelle nahmen, oder ob der Sinn sei: „auch die genannten Schwestern und Tanten nur dann, wenn sie zu keinem Verdachte Veranlassung geben." In letzterer Weise verstand Van Espen (l. c. p. 88) unsere Stelle, aber schwerlich mit Recht.

Eine dritte Bedenklichkeit entstand darüber, ob unser Canon die Priesterehe voraussetze, oder im Gegentheil den Cölibat anbefehle, indem unter den *συνείσακτοι* die wahren Frauen der Geistlichen gemeint und also verboten wären. So nahm es Bellarmin; aber sicher mit Unrecht[3]), denn hier werden die *συνείσακτοι* allen Clerikern untersagt, während bekanntlich die Minoristen sich verehelichen durften. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß diesem Canon zu Folge die Praxis, unverheirathet zu bleiben, unter dem Clerus schon in hohem Grade muß vorhanden gewesen sein, wie auch Fuchs anerkannte[4]) und Natalis Alexander ausführlich auseinandersetzte[5]). Uebrigens wird das Verhältniß des Nicänums zum Cölibate bei der Geschichte des Paphnutius noch einmal zur Sprache kommen.

Can. IV.

Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι·

1) Bevereg. l. c. p. 45 u. 46.

2) „Interdixit per omnia sancta synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono, vel alicui omnino, qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, aut etiam eas idoneas personas, quae fugiant suspiciones." C. 16. Dist. 32.

3) Der Canon bezieht sich nur auf unverheirathete Cleriker, s. Mittermüller in Moy's Archiv f. K. R. 1866. Heft 5.

4) Fuchs, Biblioth. der Kirchenversammlungen, Leipzig 1780. Thl. I. S. 392.

5) Natal. Alex. hist. eccl Sec. IV. Dissert. 19. Propos. II. p. 392. ed. Venet. 1778.

τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ [1]).

Der Bischof soll eigentlich von allen (Bischöfen) der Eparchie (Provinz) aufgestellt werden; wenn aber dieß schwer ist, sei es wegen eines dringenden Nothfalls, oder wegen der Weite des Wegs, so müssen wenigstens drei sich versammeln, und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Cheirotonie (Weihe) vornehmen. Die Bestätigung und Oberleitung des Geschehenen aber soll in jeder Eparchie dem Metropoliten zustehen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche bei der Ein- und Abtheilung ihres großen Ganzen in kleinere Bezirke principiell frei und an keine bürgerliche oder staatliche Distriktsgrenzen gebunden ist. Aber ebenso muß es einleuchten, daß Gründe der Zweckmäßigkeit sie veranlassen können, ihre Eintheilung der bereits vorhandenen bürgerlichen und staatlichen zu conformiren. Den Grund hiezu legten faktisch schon die Apostel, indem sie a) das Evangelium meist zuerst in den bürgerlichen Hauptstädten der Provinzen verkündeten und b) die in einer bürgerlichen Provinz gewonnenen Gläubigen auch in religiöser Beziehung als zusammengehörig betrachteten und behandelten. So schrieb z. B. Paulus „an die Gemeinde Gottes zu Corinth und an alle Gläubigen in ganz Achaia" (2 Cor. 1, 1), d. h. er betrachtete alle Christen der bürgerlichen Provinz Achaia als eigens zusammengehörig und stellt zugleich die Kirche in der bürgerlichen Metropole Corinth an die Spitze der Kirchen Achaia's. Ebenso richtet er Galat. 1, 2 seinen Brief an „die Gemeinden von Galatien", so daß wiederum die Kirchen dieser bürgerlichen Provinz als zusammengehörig erscheinen. Die Folge war, daß sich a) die einzelnen in einer bürgerlichen Provinz vorhandenen Bisthümer immer mehr auch als kirchlich zusammengehörig betrachteten, und daß b) der Bischof in der weltlichen Metropole einen Vorrang vor den übrigen Bischöfen erhielt, theils α) wegen des höheren Ansehens seiner Stadt überhaupt, theils β) weil die bürgerliche Metropole gar oft auch faktisch zugleich die kirchliche war, d. h. weil in ihr die früheste Christengemeinde gegründet worden war und die übrigen Städte der Provinz von ihr aus das Evangelium empfangen hatten. Den erstern mehr profanen Grund unter lit. α) hob besonders die antiochenische Synode vom J. 341 hervor, indem sie in ihrem 9ten Canon

1) Eine neu entdeckte koptische Uebersetzung dieses Canons findet sich in Pitra's Spicil. Solesmense, T. I. p. 526 sq.

sagt: „die Bischöfe jeder Eparchie sollen wissen, daß der Bischof in der Metropole (d. h. bürgerlichen Hauptstadt) die Sorge über die ganze Eparchie hat, weil in der Metropole Alle um ihrer Geschäfte willen zusammenkommen." Es ist kein Zweifel, daß unter Eparchie hier die bürgerliche Provinz gemeint ist, und daß die Synode die kirchliche Distriktsabtheilung (Provinzialeintheilung) der bürgerlichen conform machen wollte. Von dem gleichen Gedanken ging, wie wir im vorliegenden Canon sehen, auch die nicänische Synode aus, auch ihr fallen die Grenzen der kirchlichen und bürgerlichen Provinzialeintheilung zusammen, und sie verordnet, daß jeder neue Bischof von den Bischöfen der ganzen Eparchie (= bürgerlichen Provinz) gemeinsam bestellt werden und der Metropolit, d. h. nach Analogie des 9ten antiochenischen Canons: der Bischof der bürgerlichen Metropole, die Bestätigung ꝛc. des Geschehenen haben solle. — Der erste Hauptpunkt, der in unserem Canon liegt, ist sonach die darin ausgesprochene Regel, daß die kirchliche Eintheilung der bürgerlichen conform sein solle, eine Regel, die jedoch nicht ohne Ausnahmen blieb [1]).

Der zweite Punkt unseres Canons, der einer Erörterung bedarf, ist die Art und Weise der Bischofswahlen in der ältesten Kirche. In der apostolischen Zeit geschah die Aufstellung der Bischöfe durch die Apostel selbst. In den unmittelbar nachapostolischen Zeiten aber stellten, wie Clemens von Rom bezeugt [2]), die Apostelschüler (die ἐλλόγιμοι ἄνδρες, wie sie Clemens nennt), also Männer wie Titus und Timotheus, die Bischöfe auf unter Zustimmung der ganzen Gemeinde (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, sagt Clemens l. c.), so daß also jetzt ein zweiter Faktor bei Bestellung eines Bischofs als mitthätig heraustritt. Die Gemeinde nämlich mußte Zeugniß geben, ob der Betreffende würdig sei oder nicht. Nach dem Tode der Apostelschüler änderte sich die Praxis nothwendig, indem kein einzelner Bischof mehr das überwiegende Ansehen besaß, wie sie. Worin aber die neue Weise bestanden habe, er-

1) Ueber diesen ganzen Punkt vgl. die sehr sorgfältig gearbeitete scharfsinnige Schrift von Friedrich Maassen, J. U. Dr., mit dem Titel: „der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa, Bonn 1853" S. 1—13.

2) Clementis Epist. I. ad Corinth. 44; s. meine editio Patrum apost. ed. III. p. 116.

fahren wir am besten von Cyprian, welcher Epist. 68 die Wahl und Weihe eines Bischofs ziemlich ausführlich beschreibt. „Fast in allen Provinzen, sagt er, wird es so gehalten, daß a) in der Stadt, welche einen Bischof erhalten soll, die benachbarten Bischöfe der Provinz zusammenkommen. b) Der neue Bischof wird dann gewählt plebe praesente; das Volk muß also gegenwärtig sein, da es singulorum vitam plenissime novit. c) Das Bisthum wird dann übertragen universae fraternitatis suffragio und episcoporum judicio." Diese entscheidenden Worte deutet Beveridge (l. c. p. 47) so, daß die Comprovinzialbischöfe wählten, die fraternitas aber, d. i. Volk und Clerus der betreffenden Gemeinde, nur die Zustimmung und das Urtheil über die Würdigkeit des Erwählten erklärten. Ich glaube jedoch, daß Beveridge dem Ausdrucke suffragio einige Gewalt angethan, und auch das judicio nicht ganz genau aufgefaßt habe. Suffragium, von sub und frango, bedeutet ein zerbrochenes Stückchen, eine Scherbe, und zwar im prägnanten Sinne eines jener Scherbchen, womit die Alten in den Volksversammlungen zu stimmen pflegten. Der Ausoruck suffragium weist also darauf hin, daß die fraternitas eine Art Wahlrecht hatte, während die eigentliche Entscheidung, das judicium, in den Händen der Comprovinzialbischöfe war. Van Espen in seinem Kirchenrechte (P. I. tit. 13. n. 10) erklärt dieß richtig so: die fraternitas, d. i. Clerus und Volk der betreffenden Gemeinde, hatten ein Vorschlagsrecht, den Comprovinzialbischöfen aber stand die Entscheidung zu und somit der hauptsächlichste Antheil; ja es konnten Fälle vorkommen, daß sie Jemanden sine praevia plebis electione weiheten (wenn das Volk schecht war). War aber durch ihr judicium der neue Bischof bestellt, so erhielt er sogleich von ihnen auch die hl. Weihe.

Die nicänische Synode fand nun für nöthig, gerade über den Antheil der Comprovinzialbischöfe neue Bestimmungen zu erlassen, und zwar in der Richtung, daß α) nicht ein einzelner Bischof der Provinz einen andern Bischof aufstellen könne, daß vielmehr β) hiezu mindestens drei Bischöfe gehören, und γ) diese nur mit schriftlicher Einwilligung der Andern den Akt vornehmen dürfen, endlich δ) daß die Bestätigung des Geschehenen dem Metropoliten zustehe. Offenbar hat die Synode hiedurch die bereits gewohnheitsmäßig ausgebildete Metropolitanverfassung bestätigt und nach ihren zwei wichtigsten Theilen: α) der Ernennung und Ordination der Bischöfe und β) der rechtlichen Stellung

des Metropolitanbischofes, festgestellt. Das dritte Hauptmoment der Metropolitanverfassung aber: die Provinzialsynode, sollte im nächsten Canon erörtert werden.

Möglicherweise hat Meletius Veranlassung zu unserem Canon gegeben, indem er bekanntlich allein, ohne Zustimmung anderer Comprovinzialbischöfe und ohne Approbation des Metropoliten (von Alexandrien) neue Bischöfe aufstellte und dadurch ein Schisma veranlaßte. Unser Canon sollte also für die Zukunft derartige Spaltungen verhüten. Es ist schon die Frage aufgeworfen worden [1]), ob unser Canon von der Ordination oder von der Wahl eines neuen Bischofs rede, und ich glaube mit Van Espen dahin entscheiden zu sollen, daß derselbe sich auf beide Momente zugleich beziehe, sowohl auf den Antheil der Comprovinzialbischöfe bei der Wahl, als auf die Ordination des Gewählten durch sie.

Einen Vorgang zu dieser Verordnung hatte das Nicänum in dem ersten apostolischen und 20ten arelatensischen Canon; wiederholt aber und nachgeahmt wurde unser nicänischer Canon von einer Reihe späterer Synoden, namentlich zu Laodicea c. 12, Antiochien c. 19, im Codex ecclesiae afric. c. 13, auf der vierten Synode zu Toledo c. 19, und der zweiten allgemeinen zu Nicäa c. 3. Auch ging er sowohl in der griechischen als in der lateinischen Kirche in die Praxis über, und wurde in alle Sammlungen der Kirchengesetze, namentlich in das Corpus jur. can. 1. Dist. 64 aufgenommen.

Aber gerade bei der Anwendung in der Praxis exegesirten beide Kirchen unseren Canon in verschiedener Weise. Die Griechen hatten über das Eingreifen der Fürsten und weltlichen Großen in die Bischofswahlen sehr bittere Erfahrungen gemacht, und drangen darum mit aller Gewalt darauf, das Wahlrecht dem Volke durchaus zu entziehen und einzig und allein den Bischöfen einzuräumen. Um ein festes Fundament hiefür zu gewinnen, interpretirte schon die 7te allgemeine Synode zu Nicäa c. 3 den fraglichen Canon in der Weise, als wolle er sagen, daß ein Bischof nur von Bischöfen gewählt werden dürfe, und bedrohte Jeden mit Absetzung, der mit Hülfe der weltlichen Gewalt ein Bisthum erwerbe [2]). Aehnlich erklärte sich hundert Jahre später auch die

1) Siehe Van Espen, Commentarius in canones etc. p. 89.

2) Mansi, Coll. Conc. T. XIII p. 419 sqq. Harduin. Coll. Conc. T. IV. p. 487.

achte allgemeine Synode, indem sie c. 22 in Uebereinstimmung „mit früheren Concilien" bestimmte, der Bischof dürfe nur durch das Collegium der Bischöfe gewählt werden [1]). Die griechischen Commentatoren Balsamon u. s. f. folgten darum nur dem Beispiel dieser beiden großen Concilien, wenn sie unsern Canon 4 der nicänischen Synode in dem Sinne auffaßten, daß dadurch der bisherige Antheil des Volkes an der Bischofswahl aufgehoben und Alles den Comprovinzialbischöfen übergeben worden sei [2]).

Anders war es in der lateinischen Kirche. Zwar wurde auch hier, wenngleich viel später als in der griechischen Kirche, nämlich seit dem 11ten Jahrhundert, das Volk ebenfalls von dem Antheil an den Bischofswahlen ausgeschlossen [3]), aber nicht blos das Volk, sondern auch die Comprovinzialbischöfe; und das Wahlrecht kam einzig und allein an den Clerus der Kathedralkirche [4]). Unser nicänischer Canon wurde darum von den Lateinern so aufgefaßt, als ob er über den Antheil der Comprovinzialbischöfe an der Wahl gar nichts sage (und deutlich thut er es ja auch nicht), und nur zwei Punkte bestimme: α) zur Ordination eines neuen Bischofs sind wenigstens drei andere Bischöfe nöthig, und β) das Confirmationsrecht steht den Metropoliten zu, vgl. c. 8. Dist. 64; c. 20. 32. 44. X. de elect. (I. 6). — Aber auch das Confirmationsrecht der Bischöfe ging in der lateinischen Kirche im Laufe der Zeit von den Metropoliten auf den Papst über, namentlich durch die Aschaffenburger Concordate.

Can. V.

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων, εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε ἐν λαϊκῇ τάξει, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. ἐξεταζέσθω δὲ, μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται· ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ

1) Mansi, T. XVI. p. 174 sqq. Harduin. l. c. T. V. p. 909.
2) Bevereg. l. c. p. 47.
3) Van Espen, Jus ecclesiast. P. 1. tit. 13. c. 1. n. 5.
4) Van Espen, l. c. c. 2. n. 1. 2. 3.

πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων, τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ οὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον· αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν[1]).

Was die von der Gemeinschaft Ausgeschlossenen betrifft, so soll der von den Bischöfen jeder Provinz gefällte Spruch in Kraft bleiben, gemäß dem Canon, welcher besagt: wer von den Einen ausgeschlossen ist, soll von den Andern nicht wieder zugelassen werden. Doch soll untersucht werden, ob sie nicht durch die Engherzigkeit oder Streitsucht oder sonstige Gehässigkeit des Bischofs ausgeschlossen wurden. Und damit diese geziemende Untersuchung stattfinde, schien es am Platz, daß in jeder Provinz jährlich zweimal Synoden gehalten werden, damit durch die allgemeine Versammlung aller Bischöfe der Provinz dergleichen Untersuchungen angestellt werden und Jeder erkenne, daß die erweislich Ungehorsamen gegen den Bischof mit Recht ausgeschlossen seien, bis es etwa der Versammlung der Bischöfe gefalle, ein milderes Urtheil über sie auszusprechen[2]). Die Synoden aber sollen abgehalten werden, die eine vor der Quadragese, damit nach Hinwegnahme aller niedrigen Gesinnung Gott eine reine Gabe dargebracht werde; die zweite aber im Herbste.

Wie bereits oben bemerkt wurde, hat das Concil von Nicäa durch den vorliegenden Canon das dritte Hauptmoment, das sich in der Metropolitanverfassung ausgebildet hatte, nämlich die Institution der Provinzialsynoden bestätigt und ihnen ihre Thätigkeit nach einer Seite hin angewiesen.

Schon das vornicänische Kirchenrecht hatte verboten, daß ein Excommunicirter von einem fremden Bischof in die Kirchengemeinschaft dürfe aufgenommen werden, und der apostolische Canon 13 (12) bedroht jede derartige unbefugte Aufnahme sogar mit eigener Excommunication. — Auch die weitere Bestimmung des Nicänums, daß das von einem Bischof gefällte Excommunicationsurtheil von der Provinzialsynode untersucht werden solle, und von ihr wieder aufgehoben werden könne, ist, wenn auch nicht buchstäblich, so doch dem Sinne nach in dem apostolischen Canon 38 (36) enthalten, wenn es heißt: daß die (Provinzial-) Synode die vorkommenden kirchlichen Streitfragen entscheiden solle. In

1) Im Spicileg. Solesm. l. c. findet sich auch von diesem Canon eine koptische Uebersetzung.

2) Vgl. Kober, Kirchenbann, S. 188 und 221.

demselben apostolischen Canon ist auch bereits ausdrücklich angeordnet, daß jährlich zwei solche Provinzialsynoden statthaben sollen, jedoch zu einer andern Zeit, als das Nicänum in unserm Canon anordnete. Nach der Fassung des letztern könnte es scheinen, als ob das ganze Geschäft der Provinzialsynode nur in der Schlichtung solcher Händel hätte bestehen sollen, allein schon die zweite allgemeine Synode zu Constantinopel c. 2 hat unsern nicänischen Canon richtig dahin erklärt, daß die ganze Verwaltung der Kirchenprovinz von diesen Synoden untersucht werden müsse.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß sich bei Gelasius, der in seiner Geschichte des Nicänums auch die Canones mittheilt, eine kleine Verschiedenheit des Textes findet. Während nämlich unser Canon sagt: „die Excommunicationssentenz bleibe in Kraft, bis es der Versammlung (*τῷ κοινῷ*) der Bischöfe gut scheine, milder zu sein", schreibt Gelasius: *μέχρις ἂν τῷ κοινῷ ἢ τῷ ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.*[1]), d. h. „bis es der Versammlung der Bischöfe oder dem Bischofe (der die Sentenz gefällt hat), gut scheine" u. s. f. Ebenso las Dionysius Exiguus, wie seine Uebersetzung dieses Canons beweist[2]). Der Sinn wird jedoch durch diese Textesverschiedenheit nicht wesentlich alterirt, denn es verstand sich von selbst und war von jeher Praxis, daß jeder Bischof die von ihm gefällte Sentenz auch wieder aufheben konnte. Ganz im Widerspruche mit unserm Texte aber lasen einige Uebersetzer, z. B. die Prisca[3]), nicht *τῷ κοινῷ* sondern nur *ἐπισκόπῳ*, und in dieser falschen Form ging der Canon auch in das Corpus juris can. über, c. 73 Causa XI. quaest. 3. — Der letzte Theil unseres Canons aber, die Zeitbestimmung für die Provinzialsynoden, wurde von Gratian schon c. 3. Distinct. XVIII aufgenommen.

Can. VI.

Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκοπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρ-

1) Bei Mansi, l. c. T. II. p. 894.
2) Bei Mansi, l. c. T. II. p. 679.
3) Bei Mansi, l. c. T. VI. p. 1127.

χίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος [1]).

Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner ihre Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof ein gleiches Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber, daß, wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen.

I. Hatten die Canonen 4 u. 5 die Stellung der gewöhnlichen Metropoliten und der Provinzialsynoden besprochen, so geht jetzt der sechste Canon [2]) zu einer weitern, höhern hierarchischen Stufe über, die sich bereits faktisch ausgebildet hatte, um auch sie zu bestätigen. Denn daß er nichts Neues einführen wollte, ist in den Worten unseres Canons selbst aufs klarste ausgesprochen. Es soll ja das alte Herkommen bewahrt werden, wornach der Bischof von Alexandrien die kirchliche Obergewalt habe über Aegypten (im engern Sinne), Libyen und Pentapolis. Es ist sonnenklar, daß hier (zunächst) dem Bischof von Alexandrien eine Ausnahmsstellung bestätigt wird. Er soll nicht blos eine bürgerliche Provinz, wie nach Canon 4 die andern Metropoliten, sondern mehrere Provinzen unter sich haben, nämlich Aegypten im engern Sinne, und die im Westen daran stoßenden zwei weitern Provinzen Libyen (Libya sicca oder inferior) und Pentapolis oder Cyrenaica (westlich von Libyen und durch dieses vom eigentlichen

1) In koptischer Sprache (mit latein. Uebersetzung) findet sich der erste Theil dieses Canons in Pitras Spicileg. Solesmense, T. I. p. 528. In dem hiezu gehörigen Monitum des Herausgebers p. 512 und in der Note 7 p. 536 wird auf die koptische Uebersetzung dieses Canons ein hoher Werth gelegt, weil sie hauptsächlich zur Feststellung seines Sinnes diene. Ich sehe jedoch nicht, wie sie dazu mehr beitrüge, als der griechische Text selbst.

2) Die zahlreiche Literatur über denselben ist verzeichnet bei Phillips, Kirchenrecht, Bd. II. S. 35, wozu noch die bereits erwähnte Schrift von Dr. Fr. Maassen hinzukommt.

Aegypten getrennt). Zu diesen drei Provinzen gehört aber nothwendig noch eine vierte, Thebais oder Oberägypten, welche zur Zeit des Nicänums erweislich unter dem Bischofe von Alexandrien stand, in unserm Canon aber nicht besonders genannt, sondern im Ausdrucke Aegypten (der überhaupt bald weiter, bald enger genommen wird) mitinbegriffen ist[1]). Diese vier genannten Provinzen zusammen bildeten zur Zeit des Nicänums die (politische) Diöcese Aegypten, oder Aegypten im weitern Sinne; etwas später aber wurde letztere in 6 politische Provinzen: Pentapolis (Libya superior), Libya inferior, Thebais, Aegypten, Augustamnika (der östliche Theil Aegyptens) und Arkadien oder Heptanomis (Mittelägypten) eingetheilt.

Die ersten Worte unseres Canons besagen sonach: „dem Bischof von Alexandrien soll sein altes Vorrecht, wonach die ganze (bürgerliche) Diöcese Aegypten unter seiner (geistlichen) Oberleitung steht, bestätigt werden"; und es war darum rein vergebliche Mühe, wenn der französische Protestant Salmasius (Saumaise), der Anglikaner Beveridge und der Gallikaner Launoy nachweisen wollten, die Synode von Nicäa habe dem Bischof von Alexandrien nur die gewöhnlichen Metropolitanrechte bestätigt[2]).

Wenn es aber gewiß ist, daß sie ihm eine Ausnahmsstellung zuerkennt, so fragt sich, worin diese Ausnahme bestanden habe, — und es sind hier zwei Fälle denkbar:

a) es konnten die vier bürgerlichen Provinzen: Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais in einer Kirchenprovinz vereinigt, und der Bischof von Alexandrien der einzige Metropolit dieses ganzen großen Distriktes sein, wie Van Espen meinte[3]); oder

b) es konnte jede der genannten bürgerlichen Provinzen zugleich eine eigene Kirchenprovinz sein und einen eigenen Metropoliten haben, wobei aber dem Bischofe von Alexandrien (der zunächst Metropolit für die Provinz Aegypten im engern Sinne war) die kirchliche

1) Vgl. die Abhandlung über „das politisch-geographische Verhältniß von Aegypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa" in der bereits erwähnten Schrift von Dr. Maassen, S. 30—39.

2) Vgl. darüber die Abhandlung von Dupin, sextus canon concilii Nicaeni etc. in s. Werke: de antiqua ecclesiae disciplina p. 65. ed. Mog.

3) Commentar. in Canones etc. Colon. 1755 p. 91 sq. in s. Scholien zum 6ten nicän. Canon. — Diesen Irrthum Van Espen's wiederholte Wiltsch in seiner kirchl. Geographie und Statistik. Bd. I. S. 180.

Oberhoheit über das Ganze, über die ganze (bürgerliche) Diöceſe zuſtand, ſo daß ihm die andern Metropoliten (der Pentapolis, Thebais, und Libyens) unterſtellt waren. Zur Zeit des nicäniſchen Concils hatte man für dieſe eminente Stellung eines Biſchofs als Obermetropoliten noch keinen beſondern Titel; ſpäter aber wurden dafür die Ausdrücke Patriarch und Exarch gebräuchlich[1]).

Es ſcheint mir ganz unzweifelhaft, daß in unſerm Canon von der nachmals ſogenannten Patriarchalſtellung des Biſchofs von Alexandrien die Rede ſei, d. h. daß ihm eine kirchliche Oberhoheit nicht nur über mehrere bürgerliche Provinzen, ſondern über mehrere Kirchenprovinzen (mit eigenen Metropoliten) zuerkannt, reſpective beſtätigt worden ſei. In dieſem Sinne haben ſchon in früheren Zeiten Valeſius[2]), in neuern beſonders Phillips und Maaſſen unſern Canon erklärt.

Die Gründe hiefür ſind:

α) Schon die allgemeine Regel, die auch im vierten nicäniſchen Canon (ſ. oben S. 382) ausgeſprochen iſt, verlangte, daß jede bürgerliche Provinz zugleich eine kirchliche mit einem eigenen Metropoliten ſei, und ſo ſpricht ſchon die allgemeine Norm und Analogie dafür, daß auch Libyen, Pentapolis und Thebais eigene Metropoliten gehabt haben.

β) Nach Epiphanius (haer. 69. c. 3 p. 729 ed. Petav.) war Meletius der ἀρχιεπίσκοπος der Provinz Thebais, und nach haer. 68. c. 1. p. 717 nahm er unter allen Biſchöfen Aegyptens (im weitern Sinn) den nächſten Rang nach dem alexandriniſchen ein. Wenn nun auch der Titel ἀρχιεπίσκοπος zur Zeit des Meletius noch nicht üblich war, ſo bediente ſich desſelben doch Epiphanius nach dem Sprachgebrauche ſeiner Zeit und bezeichnet ſonach den Meletius als Metropoliten der Thebais (vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 21. Note 12 a).

1) Phillips, Kirchenrecht, Bd. II. S. 37 ſagt: Leo d. Gr. ſei zuerſt von dem Concil zu Chalcedon im J. 451 als Patriarch begrüßt worden; allein ſchon auf der zweiten ökumeniſchen Synode im J. 381 kam der Patriarchentitel vor, nur war es damals mehr ein perſönlicher Ehrentitel, der auch andern Biſchöfen gegeben werden konnte. Vgl. Neander, Kircheng. 2te Aufl. Bd. III. S. 333. Dupin, de antiqua ecclesiae disciplina, Mogunt. 1788. p. 7. sqq.

2) Observationes ecclesiasticae in Socratem et Sozomenum. lib. III. c. 1 hinter ſeinen Annotationes zur historia eccl. des Sozomenus abgedruckt, p. 188 sqq. der Mainzer Ausgabe.

Da jedoch Epiphanius in seiner Darstellung des meletianischen Schismas nicht ganz zuverlässig ist, wie ich bereits anderwärts gezeigt habe[1]), so wollen wir auch im vorliegenden Punkte auf sein Zeugniß kein volles Gewicht legen.

γ) Ganz entscheidend aber ist eine Stelle bei Synesius aus seinem Briefe an Erzbischof Theophilus von Alexandrien (Ep. 67), wo er sagt: „daß der hl. Athanasius den früher zum Bischof von Paläbiska und Hydrax geweihten Siderius, als einen zu höheren Funktionen befähigten Mann, von dort nach Ptolemais (in der Pentapolis) versetzt habe, um die Metropolitankirche zu verwalten". Da nun Synesius im Anfang des fünften Jahrhunderts selbst Bischof von Ptolemais war, so ist sein Zeugniß, daß diese Stadt schon zur Zeit des hl. Athanasius, also auch des Nicänums, eine kirchliche Metropole gewesen sei, vom größten Gewichte (vgl. Maassen, a. a. O. S. 20 ff.).

δ) Daß Ptolemais eine kirchliche Metropole gewesen, geht auch noch aus andern Stellen bei Synesius hervor, namentlich aus einer Aeußerung in demselben Briefe, wo er sagte: „man werfe ihm vor, daß er die mütterlichen Gerechtsame seiner Stadt (τὰ μητρῶα τῆς πόλεως δίκαια), d. h. die kirchlichen Metropolitangerechtsame, dem Bischof von Alexandrien gegenüber, nicht gehörig wahre" (Maassen, a. a. O. S. 22. Note 15).

ε) Synesius hat sich auch faktisch wiederholt als Metropolit der Pentapolis gerirt, hat die übrigen Bischöfe der Provinz um sich versammelt und zur Wahl eines neuen Bischofs seinen Consens gegeben, wie das dem Metropoliten auch dem vierten nicänischen Canon gemäß zustand (vgl. Maassen, a. a. O. S. 26—28).

ζ) Endlich berufen wir uns noch auf Kaiser Theodosius II., der in seinem Schreiben vom 30. März 449 den Bischof Dioscur von Alexandrien beauftragt, mit den zehn Metropoliten, welche zu seiner Diöcese gehörten[2]), zu Ephesus bei einer großen Synode (dem nachher sogenannten Latrocinium Ephesinum) zu erscheinen[3]).

1) In meiner Abhandlung über das melet. Schisma im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. Bd. VII. S. 39. und oben S. 352.

2) Die Zahl der Kirchenprovinzen Aegyptens hatte sich also damals schon auf zehn vermehrt. Vgl. Wiltsch, a. a. O. S. 180—189.

3) Bei Harduin. l. c. T. II. p. 71. Mansi, T. VI. p. 588.

Es ist sonach unzweifelhaft, daß die bürgerlichen Provinzen Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais, welche sämmtlich dem Bischof von Alexandrien unterstellt waren, auch mehrere Kirchenprovinzen mit eigenen Metropoliten bildeten, und daß sonach unser Canon dem Bischofe von Alexandrien nicht die gewöhnlichen Metropolitanrechte, sondern andere, Obermetropolitan- oder Patriarchal-Rechte bestätigte. Wir können auch angeben, worin letztere bestanden:

a) Der Bischof von Alexandrien ordinirte nicht blos die unter ihm stehenden Metropoliten, sondern auch deren Suffragane, welche nach gewöhnlicher Regel von ihren speziellen Metropoliten hätten ordinirt werden sollen (Maassen, a. a. O. S. 24).

b) Aber der Bischof von Alexandrien konnte (als Patriarch) nur denjenigen ordiniren, zu dessen Wahl der Metropolit der betreffenden Provinz seine Zustimmung gegeben hatte. Dieß zeigt wieder Synesius, indem er den Patriarchen Theophilus von Alexandrien ersucht (Epist. 76), den neugewählten Bischof von Olbia in der Pentapolis zu weihen, mit dem Beifügen: „auch ich gebe diesem Manne meine Zustimmung" (*φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτῆ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα*). Vgl. Maassen, a. a. O. S. 26.

Ueberdieß wird, wie wir S. 396 sehen werden, in unserm Canon selbst dafür Fürsorge getroffen, daß das Recht der einzelnen Metropoliten nicht durch die Privilegien der Patriarchen ganz absorbirt wurde.

II. Wie dem Bischof von Alexandrien, so bestätigt der sechste Canon von Nicäa auch dem von Antiochien seine ähnlichen Vorrechte, d. h., wie man später sagte, die Patriarchalrechte. Daß das Patriarchalgebiet des Bischofs von Antiochien mit der bürgerlichen Diöcese Oriens identisch gewesen sei, erhellt aus dem zweiten Canon des Concils von Constantinopel im J. 381. Diese Diöcese Orient umfaßte nach der Notitia dignitatum folgende 15 bürgerliche Provinzen: Palaestina, Foenice, Syria, Cilicia, Cyprus, Arabia, Isauria, Palaestina salutaris, Palaestina II., Foenice Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoëna, Cilicia II. [1]). Mag es nun dahingestellt bleiben, ob die Diöcese Orient schon zur Zeit des Nicänums diese 15 Provinzen zählte, immerhin ist gewiß, daß dem Bischof von Antiochien in unserm Canon eine Oberhoheit über mehrere Provinzen, welche zugleich ihre eigenen

1) Böcking, notit. dign. T. I. in part. orient. p. 9. Maassen, a. a. O. S. 41.

Metropoliten hatten, zugeschrieben, respective bestätigt wird. So hatte z. B. Palästina seinen eigenen Metropoliten an dem Bischof von Cäsarea, wie wir im nächsten nicänischen Canon sehen werden; aber der Metropolit von Cäsarea stand selbst wieder unter dem Bischof von Antiochien als seinem Obermetropoliten (Patriarchen), und zwar, wie Hieronymus ausdrücklich sagt, gerade kraft unseres sechsten nicänischen Canons, „in welchem bestimmt werde, daß Antiochien die allgemeine Metropole des ganzen Orients, Cäsarea aber die besondere Metropole der (zum Orient gehörigen) Provinz Palästina sei“ [1]). — Und Papst Innocenz I. schrieb an den Bischof Alexander von Antiochien: „das Concil von Nicäa habe die Kirche von Antiochien nicht über eine Provinz, sondern über eine Diöcese gesetzt. Wie darum der Bischof von Antiochien kraft seiner ausschließlichen Autorität die Metropoliten ordinire, so sei auch den übrigen Bischöfen nicht ohne sein Vorwissen und Gestatten die Ordination zu ertheilen“ [2]). — Damit ist zugleich angegeben, worin die Rechte des Obermetropoliten von Antiochien wenigstens theilweise bestanden: α) er ordinirt die Metropoliten unmittelbar, β) die andern Bischöfe dagegen werden von ihrem Metropoliten, jedoch nur unter seiner Zustimmung, ordinirt, während, wie wir S. 393 sahen, die Patriarchen von Alexandrien auch die Suffraganbischöfe ordinirten.

III. Zur Unterstützung seiner Verordnung führt unser Canon an, daß auch der römische Bischof eine ähnliche eminente Stellung, ähnliche Obermetropolitanrechte habe, wie man sie anmit dem alexandrinischen (und antiochenischen) Bischof bestätige. Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche, sondern nur seine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf diese konnte eine Analogie zwischen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgestellt werden (Näheres hierüber unten S. 397—404).

IV. Nachdem unser Canon den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien ihre Patriarchalrechte bestätigt hat, fügt

1) Hieron. Ep. 61 ad Pammach.: „ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesarea sit, et totius Orientis Antiochia“. Vgl. Maassen, a. a. O. S. 44.

2) Innocent. I. Ep. 18 ad Alex. Antioch. Vgl. Maassen, a. a. O. S. 45.

er bei: „auch in den andern Eparchien sollen den Kirchen ihre Vorrechte (πρεσβεῖα) bewahrt bleiben". Es fragt sich, was hier unter „den Kirchen in den andern Eparchien" zu verstehen sei. a) Salmasius u. A. meinen, es sei nur an die gewöhnlichen Kirchenprovinzen und Metropolen zu denken, b) Valesius (a. a. O.), Dupin (l. c. p. 68), Maassen (a. a. O. S. 57 f.) u. A. dagegen beziehen unsere Stelle auf die Obermetropolitanstühle der drei Eparchien sensu eminenti: Pontus, Asia proconsularis und Thrazien, welche ähnliche Rechte, wie die Patriarchate Rom, Alexandrien und Antiochien besaßen und in späterer Zeit gewöhnlich Exarchate genannt wurden. Es waren dieß Ephesus für Asia proc., Cäsarea in Cappadozien für Pontus, und Heraklea (später Constantinopel) für Thrazien. Dieser drei weitern Obermetropolitanstühle gedenkt auch der zweite Canon des Concils von Constantinopel vom J. 381, und ich nehme keinen Anstand, die fragliche Stelle unseres Canons: „den Kirchen in den andern Eparchien sollen ihre Vorrechte bewahrt bleiben", gerade auf diese drei Stühle zu beziehen; denn

α) unser Canon spricht nicht von gewöhnlichen Eparchalkirchen (Metropolen), sondern von solchen, die gewisse Vorrechte (πρεσβεῖα) besäßen;

β) durch das Wort ὁμοίως stellt er die fraglichen Kirchen auf die gleiche Linie mit den Stühlen von Alexandrien und Antiochien;

γ) welche weiteren Obermetropolitan-Stühle und Bezirke gemeint seien, sagt unser Canon freilich nicht; da aber der zweite Canon von Constantinopel (J. 381) die Eparchalstühle von Pontus, Asia und Thrazien, ebenso wie der sechste nicänische Canon, mit den Patriarchaten von Alexandrien, Antiochien (und Rom) zusammenstellt, so ist kein Zweifel, daß auch das Nicänum jene drei Eparchalstühle sensu eminenti hier im Auge gehabt habe.

δ) Dazu kommt noch, daß Theodoret (Ep. 86 ad Flavian.) sagt: „es hätten die Väter von Constantinopel (durch den angeführten Canon 2), im Einklang mit den Vätern von Nicäa, die Diöcesen von einander geschieden." Hieraus erhellt, daß auch er der Ansicht war, unser sechster Canon habe die Diöcesen Pontus, Asia und Thrazien (neben Rom, Alexandrien und Antiochien) als besondere kirchliche Sprengel mit eigenen Obermetropoliten anerkannt, denn nur dadurch, daß auch sie (und nicht blos die drei

andern Patriarchalsprengel) anerkannt wurden, konnte eine Scheidung der (d. h. aller) Diöceſen bewirkt werden. Vgl. Maaſſen a. a. O. S. 54 f.

V. Unſer Canon ſagt weiter: „Durchaus klar iſt aber, daß, wenn Jemand ohne die Zuſtimmung des Metropoliten Biſchof geworden iſt, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Biſchof zu bleiben geſtattet". Valeſius (l. c.) verſteht auch hier unter dem Ausdruck Metropolit einen Patriarchen, und deutet unſere Stelle dahin: „ohne Zuſtimmung des Patriarchen dürfe nirgends ein Biſchof beſtellt werden". Dupin dagegen (l. c. p. 68) und Maaſſen (a. a. O. S. 62) bleiben einfach bei der gewöhnlichen Bedeutung von Metropolit ſtehen, und faſſen unſern Satz in dem Sinne: „übrigens ſoll auch in jenen Provinzen, die unter einem Patriarchen ſtehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zuſtimmung des betreffenden Metropoliten Biſchof werden, d. h. ſelbſt vom Patriarchen ohne Zuſtimmung des ſpeziellen Metropoliten nicht ordinirt werden darf" (vgl. oben S. 393 f.). Durch dieſe (adverſative) Auffaſſung unſerer Stelle erklärt ſich auch, warum das Concil den Satz: „ohne Zuſtimmung des Metropoliten darf Niemand Biſchof werden", in Canon VI noch einmal ausſpricht, während er ja ſchon im vierten Canon enthalten iſt.

VI. Der Schlußſatz unſeres Canons: „wenn aber der gemeinſamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und dem Kirchengeſetze gemäß iſt, zwei oder drei aus beſonderer Streitſucht widerſprechen, ſo ſoll die Stimme der Mehrzahl ſiegen", erhält jetzt durch das bisher Erörterte folgende nähere Bedeutung: „wenn nun Jemand α) durch die Majorität des Clerus und der Comprovinzialbiſchöfe, β) unter Zuſtimmung des Metropoliten und γ) des Obermetropoliten (= gemeinſame Wahl Aller) zum Biſchof gewählt iſt, ſo ꝛc.

VII. Veranlaßt wurde unſer Canon möglicher Weiſe durch das meletianiſche Schisma, welches, wie bekannt, die Patriarchalrechte des Biſchofs von Alexandrien verletzte, was die Synode von Nicäa bewogen haben mag, in ihrem Canon VI gerade von der Stellung dieſes Biſchofs zuerſt zu ſprechen.

VIII. So klar und einfach dem Geſagten zufolge der Sinn unſeres Canons iſt, ſo ſehr iſt er in früheren Zeiten Gegenſtand der weitläufigſten Controverſe geworden.

1. Hauptsächlich fragte man, in welchem Verhältniß unser Canon zu der katholischen Lehre vom Papstthum stehe, und während die Einen eine Bestätigung des römischen Primats darin finden wollten, haben die Andern gerade Argumente gegen den Primat daraus abgeleitet[1]). Allein ganz richtig sagt Phillips: „daß der Canon nicht als ein besonderes Zeugniß für den Primat des Papstes dienen kann, unterliegt keinem Zweifel; von dem Primate, der ohnehin gar nicht erst der Anerkennung durch das Concilium von Nicäa bedurfte, handelt er überhaupt nicht" [2]). Wir fügen bei, daß bekanntlich der Papst verschiedene kirchliche Würden in sich vereinige, er ist Bischof, Metropolit, Patriarch und endlich Primas der ganzen Kirche. Jede dieser Würden kann einzeln betrachtet werden, und dieß thut unser Canon, sofern er den römischen Bischof nicht als Papst, aber auch nicht als bloßen Bischof der Stadt Rom, sondern als einen der großen Metropoliten ins Auge faßt, welche nicht blos eine Provinz, sondern mehrere zugleich unter sich haben.

2. Man hat zweitens gefragt, welche Ausdehnung das Nicänum dem römischen Metropolitanbezirke gegeben habe; aber aus dem Wortlaute unseres Canons ist klar, und auch von Phillips (a. a. O.) anerkannt, daß das Nicänum hierüber gar nichts verordnete, sondern die bereits bestehende Ausdehnung nur im Allgemeinen auch für die Zukunft bestätigen wollte. Welches aber diese Ausdehnung gewesen sei, ist wiederum von Verschiedenen sehr verschieden beantwortet worden. Einen Zankapfel bildeten hier zunächst die Worte des Rufinus, der unsern Canon, den er übrigens in zwei zerlegt, also übersetzte: Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti, vel hic *suburbicariarum ecclesiarum* sollicitudinem gerat[3]). Dieß gab seit dem 17ten Jahrhundert Veranlassung zu dem großen Streite über die ecclesiae suburbicariae, namentlich zwischen dem berühmten Juristen Jakob Gothofredus und seinem Freunde Salmasius einerseits und dem Jesuiten Sirmond andererseits. Die große

---

1) Daß unser Canon dem römischen Primate nichts derogire, zeigte Franc. Ant. Zaccaria, Diss. de rebus ad histor. atque antiquitat. ecclesiae pertinentibus, T. I. n. 6. Fulig. 1781. Eine heftige Kritik hiegegen erschien in der Leipziger Lit.-Ztg. 1783. No. 34.

2) Kirchenrecht a. a. O. S. 36.

3) Rufini hist. eccl. I. (X) 6.

Präfektur Italien, ungefähr ein Dritttheil des ganzen römischen Reiches, war in vier Vikariate getheilt, unter welchen das Vikariat Rom das erste war. Diesem aber waren zwei Beamte vorgesetzt, der Praefectus urbi und der Vicarius urbis. Das Gebiet des Erstern begriff die Stadt Rom und außerdem nur die allernächste Umgebung bis zum 100sten Meilenstein. Das Gebiet des Vicarius urbis aber umfaßte zehn Provinzen: Campanien, Tuscien mit Umbrien, Picenum suburbicarium, Valeria, Samnium, Apulien mit Calabrien, Lucanien und Brutii, Sicilien, Sardinien, Corsica. — Gothofredus und Salmasius behaupteten nun: unter regiones suburbicariae sei nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen, während Sirmond diesen Ausdruck auf den viel größeren Amtsdistrikt des Vicarius urbis bezogen wissen wollte. Neuerdings aber hat Dr. Maassen in seiner mehrerwähnten Schrift nachgewiesen (a. a. O. S. 100—110): zunächst hätten Gothofredus und Salmasius darin Recht, daß unter den suburbicarischen Regionen der bürgerlichen Verfassung nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen sei. Völlig irrig dagegen sei es, wenn man weiter behaupten wolle, daß auch die Patriarchalgewalt des römischen Bischofs sich nur auf diesen kleinen Distrikt ausgedehnt habe.

Daß dem in der That nicht so war, beweist schon unser sechster nicänischer Canon, welcher durch die Vergleichung Alexandriens mit Rom nothwendig voraussetzt, daß sich auch die Obermetropolitangewalt des letztern über mehrere Provinzen erstreckt habe. Ueberdieß bildeten nicht einmal jene 10 bereits angeführten Provinzen, die das Gebiet des Vicarius urbis ausmachten, und wohl hundertmal größer waren als die regio suburbicaria, faktisch auch die Grenzen des römischen Patriarchalsprengels, indem wieder besonders Phillips mit Berufung auf Benetti Privilegia S. Petri, Vol. IV. p. 115 gezeigt hat, daß dem römischen Bischof das Recht andere Bischöfe zu ordiniren (also eine kirchliche Oberhoheit) auch außerhalb jener 10 Provinzen zugestanden sei[1]). Bei solcher Sachlage bleibt nur die Alternative übrig, entweder den Rufin'schen Ausdruck *ecclesiae* suburbicariae nicht mit *regiones* suburbicariae identisch zu nehmen, oder aber den Rufin des

1) Phillips, Kirchenrecht a. a. O. S. 41. Vgl. Walter, Kirchenrecht 11te Aufl. S. 290. Note 4.

Irrthums zu beschuldigen. Den ersteren Fall nahm Phillips (a. a. O.) an, indem er die Vermuthung aufstellte, daß wie die *provinciae* suburbicariae (d. h. jene zehn genannten Provinzen Italiens) ihren Namen von dem Vicarius urbis erhalten hätten, so wohl auch die *ecclesiae* suburbicariae den ihrigen von dem *episcopus* urbis, und also alle Kirchen darunter zu verstehen seien, welche zu dem (Ober-) Metropolitangebiet Roms gehört hätten.

Ich möchte jedoch lieber dem anderen Theile der obigen Alternative beitreten und den Ausdruck Rufin's für irrig erklären, zumal die Prisca (eine uralte lateinische Uebersetzung der Canones) die bezügliche Stelle unseres Canons also übersetzt: Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, *ut suburbicaria loca* ***et omnem provinciam suam*** sollicitudine gubernet[1]). Auch die Prisca gebraucht sonach den Rufin'schen Ausdruck; es ist aber dabei klar, daß sie α) unter suburbicaria loca nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi versteht, daß sie aber β) die Patriarchalrechte des römischen Bischofs nicht auf diesen Bezirk beschränkt, und deßhalb et omnem provinciam suam beisetzt.

Wie weit aber erstreckte sich die Patriarchalprovinz Roms?

Die griechischen Commentatoren Zonaras und Balsamon (aus dem zwölften Jahrhundert) sagen in ihren Erklärungen der nicänischen Canonen mit der größten Bestimmtheit, durch Canon VI sei dem Bischof von Rom die Patriarchalgewalt über den (ganzen) Occident bestätigt worden[2]). Wir sehen daraus, wie selbst die schismatischen Griechen alter Zeit zugestanden, daß der Patriarchalbezirk Roms das ganze Abendland umfaßt habe. Für diesen Satz sprechen aber auch noch weitere Gründe und Zeugnisse.

a) Daß der Orient mehrere Patriarchate gehabt habe (Alexandrien, Antiochien ꝛc.), wird von den Alten hundertmal gesagt, dagegen wird nie und an keiner Stelle in alter Zeit eines zweiten abendländischen Patriarchen gedacht; vielmehr ist gewiß, daß es im ganzen Abendlande nur einen Patriarchen gegeben habe.

---

1) Bei Mansi, Coll. Concil. T. VI. p. 1127.

2) Bei Beveregg. Synodicon seu Pandectae canonum, T. I. p. 66. 67.

b) Daß aber der ganze Occident in dem römischen Bischof seinen Patriarchen erkannte, beweist Augustinus, indem er den Papst Innocenz I. den „Vorsteher der occidentalischen Kirche" nennt [1]).

c) Dasselbe bezeugt auch Hieronymus. Er schreibt an den Presbyter Marcus: „man beschuldige ihn wegen seines homousiastischen Glaubens der Häresie; dieser Vorwurf würde aber auch den Occident und Aegypten, nämlich den Damasus (von Rom) und Petrus (von Alexandrien) treffen." Wie hier der Bischof von Alexandrien als Patriarch Aegyptens aufgeführt ist, so der Bischof von Rom als Patriarch des Occidents [2]).

d) Endlich können wir uns noch auf Kaiser Justinian berufen, der in seiner 109ten Novelle von der kirchlichen Eintheilung des ganzen Erdkreises spricht und da die fünf Patriarchate aufzählt: Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Da nun die vier letztern bekanntlich den ganzen Orient umfaßten, so muß sich das Patriarchat Rom, da es kein weiteres gab, über den ganzen Occident erstreckt haben [3]). Das römische Patriarchat dehnte sich hienach über 8 Diöcesen aus [4]), welche zu Beginn des fünften Jahrhunderts 69 Provinzen umfaßten, und obgleich bei Erhebung des Kaisers Theodosius d. Gr. im J. 378 Illyricum orientale vom abendländischen Reich abgelöst und dem morgenländischen zugetheilt wurde, so blieben die Provinzen dieser Präfectur dennoch kirchlich mit Rom verbunden, und es wurde zu ihrer kirchlichen Oberleitung ein besonderer päpstlicher Vicar (zunächst B. Ascholius von Thessalonich durch Papst Damasus) bestellt [5]).

1) Contra Julianum lib. I. c. 6.

2) Hieron. Ep. 15 (al. 77) ad Marcum presb. Vgl. Maassen, S. 117.

3) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 113 f. und Wiltsch, kirchliche Statistik, Bd. I. S. 67.

4) Es waren dieß 1) die Präfektur Italien mit den drei Diöcesen: Italien, Illyrikum und Afrika; 2) die praefectura Galliarum mit den Diöcesen: Hispaniae, Septem provinciae (das eigentl. Gallien sammt Belgien, Germania I. u. II. 2c.) und Britanniae; 3) die seit Theodosius d. Gr. zum orientalischen Reiche geschlagene Präfectur Illyricum (von der Provinz Illyrien, welche zur Präfektur Italien gehörte, wohl zu unterscheiden) mit den Diöcesen: Macedonien und Dacien. Vgl. Notitia dignit. ed. Böcking, T. II. p. 9 sqq. p. 13 sqq. und T. I. p. 13 sq. und Maassen, a. a. O. 125.

5) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 126—129.

Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß der Bischof von Rom nicht überall im ganzen Abendlande die vollen Patriarchalrechte ausübte, daß namentlich in mehreren Provinzen einfache Bischöfe ohne seine Mitwirkung ordinirt wurden. Dagegen trat seine Patriarchalgewalt offener darin hervor, daß er α) wiederholt abendländische General- oder Patriarchalsynoden (synodos occidentales) veranlaßte, wie z. B. die Synode von Arles im J. 314, und β) über die Metropoliten des Abendlandes richterliche Gewalt übte, und zwar theils unmittelbar, theils mittelbar, wie in Illyrikum durch seinen Vicarius [1]).

In einigen alten lateinischen Uebersetzungen beginnt unser Canon mit den Worten: Ecclesia Romana semper habuit Primatum [2]), und ähnlich hat auch, wie wir sahen (S. 399) die Prisca. Ebenso behauptete der Kaiser Valentinian III. in seinem (zugleich im Namen seines morgenländischen Collegen Theodosius II.) erlassenen Edikte vom J. 445 wegen Hilarius von Arles: „Daß die heilige Synode den **Primat** des apostolischen Stuhles festgestellt habe" [3]), und meinte hier nothwendig die Synode von Nicäa und ihren sechsten Canon, indem ja der zweite Canon der constantinopolitanischen Synode vom J. 381, der Aehnliches enthält, damals in Rom noch gar nicht anerkannt worden war [4]). — In Verbindung damit steht, daß auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon der römische Legat Paschasinus in der 16ten Sitzung den 6ten nicänischen Canon in folgender Fassung (die sonach damals zu Rom die acceptirte und autorisirte war) verlas: Quod ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetudo.

Nach dem gegenwärtigen Text der chalcedonensischen Synodalakten wäre dieser Uebersetzung auf dem fraglichen Concil sogleich der griechische Originaltext des sechsten nicänischen Canons gegenübergestellt worden; und man hat hierin eine Protestation gegen die römische Uebersetzung erblicken wollen. Allein auch angenommen, daß der gegenwärtige Text

1) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 121—125 und S. 131.

2) Harduin, l. c. T. I. p. 325. Mansi, l. c. T. II. p. 687. Van Espen, Commentar. in Canones etc. l. c. p. 93.

3) Abgedruckt in der Ballerini'schen Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. I. p. 642 als Epist. XI.

4) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 71 und 96 f.

der betreffenden Stelle in den chalcedonensischen Akten ächt wäre, so ist doch klar, daß der Legat Paschasinus gar nicht den Primat Roms, sondern nur den Satz beweisen wollte: der Bischof von Constantinopel dürfe den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien nicht vorangestellt werden, weil dieß eine Verletzung des nicänischen Canons wäre. Es kam somit zu Chalcedon nicht auf die Worte, welche sich auf Rom bezogen, sondern auf die folgenden an, und diese waren in der römischen Uebersetzung ganz richtig. Uebrigens haben die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. (T. III. p. XXXVII sq.) sehr wahrscheinlich gemacht, daß die chalcedonensischen Akten an der fraglichen Stelle ein Interpolament hätten, daß wohl nur ein späterer Abschreiber den griechischen Text des sechsten nicänischen Canons eingeschoben habe, und daß dieser Canon in jener Sitzung nur einmal, in dem Text des Legaten, und nicht auch noch aus einem andern Codex verlesen worden sei [1]). Weiteres darüber werden wir in der Geschichte des Concils von Chalcedon besprechen.

Sicher zu weit geht jedoch Dr. Maassen, wenn er (a. a. O. S. 90—95) darthun will, die Synode von Chalcedon habe die römische Auffassung des sechsten nicänischen Canons, wornach er auch eine Anerkennung des Primates enthielte, sogar ausdrücklich bestätigt. Es ist richtig, daß die kaiserlichen Synodalcommissäre nach Verlesung dieser lateinischen Version des fraglichen Canons und nach weiterer Verlesung des ersten, zweiten und dritten Canons von Constantinopel (vom J. 381) [2]) erklärten: „aus dem, was verhandelt und von beiden Seiten vorgebracht ist, erkennen wir, daß das Erstrecht vor Allen (*πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα*) und der vorzüglichste Ehrenrang (*καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμὴν*) dem Erzbischof des alten Roms zu wahren ist, daß aber auch der Erzbischof von Neurom dieselben Vorrechte der Ehre (*τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*) genießen müsse" u. s. f. [3]). Dr. Maassen behauptet nun, in diesen Worten der kaiserlichen Commissäre liege die Anerkennung, daß schon der sechste nicänische Canon in der That dem Papste den Vorrang vor allen Andern zuerkannt

1) Dagegen Assemani, Biblioth. juris orient. T. I. p. 77 sqq.

2) Mansi, T. VII. p. 443 sqq. Harduin, T. II. p. 638. Diese Canonen verlas der Consistorialsecretär Constantin.

3) Mansi, T. VII. p. 452. Harduin, l. c. T. II. p. 642.

habe; allein die Sache verhält sich wohl anders. Die Commissäre sagen: von beiden Seiten, d. h. in dem, was der päpstliche Legat verlas, und in dem, was der Consistorialsecretär Constantin verlesen hat, — in beiden ist der Vorrang Roms anerkannt. Sie sagen damit: dieser Vorrang, den wir ohnedieß nicht im Geringsten bestreiten (und um den es sich damals auch gar nicht handelte), ist ausgedrückt α) in der von Paschasinus verlesenen lateinischen Version des sechsten nicänischen Canons, und ist enthalten β) in den von Constantin verlesenen constantinopolitanischen Canonen; — aber Weiteres sagen sie nicht, sagen namentlich nicht, daß auch der Originaltext des sechsten nicänischen Canons irgend eine Bestätigung oder Anerkennung des Primates enthalte.

Im Corp. jur. can. findet sich unser Canon in drei abgesonderte kleinere Canones zerspalten: c. 6. Dist. LXV. c. 8. Dist. LXIV. und c. 1. Dist. LXV.

Can. VII.

Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαῖα, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist, daß der Bischof von Aelia (besonders) geehrt werde, so soll er auch die Nachfolge der Ehre genießen, während der Metropole die ihr zustehende Würde gewahret bleibt.

So klein dieser Canon ist, so groß sind die Schwierigkeiten seiner Erklärung. Gewiß ist nur, daß dem Bischof der Aelia, d. i. Jerusalem, dadurch eine althergebrachte Ehre bestätigt werden soll; worin aber diese bestanden habe, und was unter der *ἀκολουθία τῆς τιμῆς*, d. i. „Nachfolge der Würde" zu verstehen sei, ist zweifelhaft.

Wäre das alte Jerusalem nicht im J. 70 n. Chr. (den 31. August) von Titus eingenommen und zerstört worden, so hätte es in der Ausbildung der Kirchenverfassung, als Ur- und Mutterkirche, gewiß und nothwendig eine ganz ausgezeichnete Stelle eingenommen. Vom alten Jerusalem aber blieben nur 3 Thürme und ein Theil der Stadtmauer übrig; alles Andere wurde dem Erdboden gleichgemacht und der Pflug darüber gezogen. Bald nach dem Jahre 70 siedelten sich zwar wieder einige Colonisten, Christen und Juden, auf der verwüsteten Stätte an, und bauten hier einige Hütten nebst einer kleinen christlichen Kirche an der

Stelle, wo die ersten Gläubigen nach der Himmelfahrt Christi sich zum hl. Mahl zu versammeln pflegten [1]). Bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts aber ließ Kaiser Hadrian auf den Trümmern Jerusalems eine neue Stadt aufführen mit einem Tempel des Jupiter capitolinus, gab ihr deßhalb und mit Rücksicht auf seinen Familiennamen den Titel Aelia capitolina und besetzte sie mit neuen Colonisten unter gänzlicher Ausschließung der Juden. In dieser neuen Stadt nun treffen wir alsbald eine ziemlich zahlreiche heidenchristliche Gemeinde unter Bischof Markus [2]); da jedoch der Name Jerusalem auf ein paar Jahrhunderte hin völlig verschwand [3]) und die Neustadt durchaus nicht mit Jerusalem identifizirt, im Gegentheil der Unterschied zwischen ihr und dem untergegangenen Jerusalem fast immer sehr stark betont wurde [4]); so war es natürlich, daß die Aelia zunächst auch keineswegs in den kirchlichen Rang eintrat, welcher dem alten Jerusalem zugestanden wäre. Cäsarea (Turris Stratonis), durch die Römer politische Hauptstadt des Landes geworden, wurde jetzt auch kirchliche Metropole, und der Bischof von Aelia ward dem Metropoliten von Cäsarea als einfacher Suffragan unterstellt. — Es war jedoch psychologisch nothwendig, daß bei den Christen die natürliche Ehrerbietung gegen jene heilige Stätte, wo jeder Fußbreit Erde durch das Leben, Leiden und den Tod des Herrn geheiligt war, allmählig auch das Ansehen der Neustadt und der dortigen Kirche, also auch ihres Bischofs, verstärkte, so daß dieser dem Metropoliten von Cäsarea immer näher rückte, ja gewissermaßen als Bischof der heiligen Stadt κατ' ἐξοχήν dessen Ansehen überstrahlte, ohne daß jedoch das kirchliche Subordinationsverhältniß jetzt schon dadurch wäre aufgehoben worden. Schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hatten sich diese Verhältnisse soweit entwickelt, daß auf den palästinensischen Synoden der Bischof der Aelia neben dem Metropoliten von Cäsarea (wohl secundo loco) präsidirte, wie dieß Eusebius, selbst später Metropolit von Cäsarea, deutlich erzählt, wenn er (lib. V, 23) berichtet: „auf einer Synode über den Osterstreit zur Zeit des Papstes Viktor hätten Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem präsidirt." Wie nahe beide ein-

1) Epiphan. de mensuris et ponderibus c. 14. T. II. p. 170. ed. Petav.

2) Euseb. hist. eccl. IV. 6.

3) Erst nach dem Nicänum wurde der Name Jerusalem wieder gebräuchlich. Eusebius z. B. bediente sich seiner fast immer.

4) Bevereg. l. c. p. 63.

ander an Ansehen standen, geht auch daraus hervor, daß derselbe Eusebius (V, 25) bei Aufzählung einer Anzahl von Bischöfen den genannten Narcissus von Jerusalem vor dem Metropoliten Theophilus von Cäsarea aufführt, während er in c. 22 die umgekehrte Ordnung einhielt. Merkwürdig in dieser Beziehung ist auch das Synodalschreiben der in Antiochien wegen Paul von Samosata im J. 269 versammelten Synode. Dasselbe hat nämlich zuerst der Bischof Helenus von Tarsus, unmittelbar nach ihm Hymenäus von Jerusalem, und erst quarto loco Theoteknus von Cäsarea unterzeichnet [1]). Es wäre jedoch voreilig, hieraus schließen zu wollen, daß der Bischof von Jerusalem damals schon einen Vorrang vor dem Metropoliten von Cäsarea besessen habe; das aber unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die eigenthümliche Stellung des Jerusalemiters manchmal Differenzen zwischen ihm und dem Metropoliten erzeugt haben mochte, und die Synode von Nicäa dadurch zur Aufstellung ihres siebenten Canons bewogen worden sei. Der berühmte Petrus de Marca u. A. vermutheten, die Synode habe jetzt dem Bischof von Jerusalem den Rang unmittelbar nach den drei großen Metropoliten (Patriarchen) von Rom, Alexandrien und Antiochien ertheilt, aber ihn damit doch nur zum Ehrenpatriarchen erhoben, und in jurisdictioneller Hinsicht seine Unterordnung unter den Metropoliten von Cäsarea fortdauern lassen. Marca nimmt darum den Ausdruck: ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς in dem Sinne: 1) er solle in der Ehre (respectu honoris) die Nachfolge haben unmittelbar nach den Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien, während 2) die letzten Worte des Canons aussagen sollen, daß dennoch die dem Metropoliten zustehende Würde gewahrt werde [2]). Marca beruft sich für seine Auffassung auf die alte Uebersetzung des Dionysius Exiguus und die noch ältere für die Carthager Synode im J. 419 verfaßte. Aber keine derselben beweist für Marca, denn keine gibt den Sinn der ἀκολουθία τῆς τιμῆς näher an [3]). Gegen Marca trat besonders Beveridge auf. Ein Patriarch, der unter einem Metropoliten steht, ist ihm ein Unding, und er meint darum, die Synode habe mit den Worten ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν dem Bischof von Jerusalem bloß den nächsten Rang nach seinem Me-

1) Euseb. hist. eccl. VII, c. 30. vgl. c. 22. Siehe oben S. 138.

2) Marca, de concordia sacerdotii et imperii, lib. V. c. 12. n. 4.

3) Siehe Mansi, l. c. T. VI. p. 1128. und T. IV. p. 411. Harduin. l. c. T. I. p. 1246.

tropoliten gegeben, ähnlich wie in der anglikanischen Hierarchie der Bischof von London immer den Rang nach dem Primas von Canterbury habe [1]). Beveridge bemerkt dabei (p. 65), man werde ihm zwar einwenden, daß gerade auf dem Nicänum der Bischof Macarius von Jerusalem vor dem Bischof Eusebius von Cäsarea unterzeichnet habe. Es sei dieß richtig; aber auch zwei andere palästinensische Bischöfe hätten vor Eusebius unterschrieben, und doch seien sie ihm ganz unzweifelhaft nachgestanden. Diese Unterschriftsordnung habe somit keine Beweiskraft. Er hätte noch beifügen können, daß in denselben Unterschriften, die Provinz Isaurien betreffend, der Metropolit erst an der fünften Stelle, hinter vier von seinen Suffraganen, und unter den Bischöfen von Asia minor der Metropolit von Ephesus (und Ephesus gehörte bekanntlich zu den angesehensten Metropolen - Exarchaten) hinter dem Bischof von Cyzikus unterzeichnet habe.

Bedenklicher ist, daß bald nach dem Nicänum Bischof Maximus von Jerusalem ohne alle Rücksicht auf den Bischof von Cäsarea eine palästinensische Synode zu Gunsten des Athanasius hielt und Bischöfe ordinirte. Sokrates, der dieß (II. 24) erzählt, fügt zwar bei, daß ihm darüber Vorwürfe gemacht worden seien; aber das Faktum beweist doch sein Streben, sich von Cäsarea unabhängig zu machen. Eben so auffallend ist, daß auch auf der zweiten allgemeinen Synode der Bischof Cyrill von Jerusalem vor dem Bischof Thalassius von Cäsarea unterzeichnete. Andererseits dagegen ist wieder gewiß, daß im J. 395 der Metropolit Johann von Cäsarea den Priester Porphyrius von Jerusalem zum Bischof von Gaza bestellte, und daß auf der Synode zu Diospolis im J. 415 der Metropolit Eulogius von Cäsarea präsidirte, obgleich auch Bischof Johannes von Jerusalem anwesend war. Wir erkennen hieraus ein Schwanken der Gewalt, indem bald der Bischof von Jerusalem, bald der von Cäsarea in den Vordergrund trat. Dieser Zustand dauerte noch zur Zeit des dritten allgemeinen Concils zu Ephesus im J. 431, wo zwar Juvenal von Jerusalem eine sehr hervorragende Stellung einnahm und unmittelbar hinter Cyrill von Alexandrien unterzeichnete (der Bischof von Cäsarea Palästina war übrigens nicht anwesend), andererseits aber gerade Cyrill den Versuchen Juve-

1) Gleicher Ansicht ist Noris, Dissert. de Synod. V. c. 10. p. 747. ed. Ballerin.

nals, von der Synode die Anerkennung seines kirchlichen Principats über Palästina durch falsche Urkunden zu erlangen, ganz entschieden entgegentrat, und darüber an den römischen Stuhl berichtete[1]). In langem Streit mit Bischof Maximus von Antiochien hatte sich der genannte Juvenal von Jerusalem ein eigenes Patriarchalgebiet zu verschaffen gestrebt, und der Antiochener gab endlich, des Streites müde, wie er andeutet, dahin nach, daß Phönicien und Arabien bei Antiochien bleiben, dagegen die drei Provinzen Palästinas unter Jerusalem stehen sollten, und die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon genehmigte dieß in ihrer siebenten Sitzung, ohne daß, wie es scheint, irgend ein Widerspruch dagegen erhoben worden wäre[2]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß auch die letzten Worte unseres Canons: *τῇ μητροπόλει κ. τ. λ.* verschieden ausgelegt werden. Während nämlich die Meisten, und auch wir, unter der Metropole Cäsarea verstehen, haben Andere dabei an Antiochien gedacht, Fuchs aber behauptet, es sei damit nichts anderes als Jerusalem selbst gemeint und darin der Grund angegeben, warum dieses Bisthum besonders geehrt werden solle, weil nämlich diese Metropole (als Urkirche) eine besondere Würde besitze[3]). Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß diese Auslegung falsch ist und der Canon, wenn er diesen Sinn andeuten sollte, nothwendig eine andere Fassung haben müßte. — Im Corpus juris can. findet sich derselbe c. 7 Dist. LXV.

Can. VIII.

Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαρούς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς

1) Papst Leo d. Gr. schreibt hierüber in seinem 62. Briefe an Bischof Maximus von Antiochien: sicut etiam in Ephesina Synodo, quae impium Nestorium cum dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palaestinae provinciae principatum credidit se posse sufficere, et insolentes ausus per commentitia scripta firmare. Quod sanctae memoriae Cyrillus Alexandrinus merito perhorrescens, scriptis suis mihi, quid praedicta cupiditas ausa sit, indicavit et sollicita prece multum poposcit, ut nulla illicitis conatibus praeberetur assensio. — Bevereg. l. c. p. 64 b.

2) Mansi, T. VII. p. 177 sqq. Harduin, l. c. T. p. 491.

3) Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen, Bd. I. S. 399.

ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι· τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν· ἐφ' ὧν καὶ χρόνος τέτακται, καὶ καιρὸς ὥρισται· ὥστε αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσι τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας· ἔνθα μὴν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ (leg. που) τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει· πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.

In Betreff der sich so benennenden Katharer beschließt die heilige und große Synode daß, wenn sie in die katholische und apostolische Kirche eintreten wollen, ihnen die Hände aufgelegt werden und sie dann im Clerus bleiben sollen; aber vor Allem müssen sie schriftlich bekennen, daß sie den Lehren der katholischen und apostolischen Kirche beipflichten und folgen, d. h. Gemeinschaft haben wollen sowohl mit denen, die in zweiter Ehe leben, als mit denen, die in einer Verfolgung gefallen sind, und in deren Betreff eine besondere Bußzeit festgesetzt ist. In allen Stücken also müssen sie den Lehren der katholischen Kirche folgen Wo nun, sei es in Dörfern oder Städten, bloß Geistliche von ihrer Partei sich finden, da sollen die vorfindlichen im Clerus und in ihrer Stellung bleiben; wenn aber ein katholischer Bischof oder Priester schon vorhanden ist und nun auch von ihnen (Cleriker) hinzukommen, so ist klar, daß der Bischof der katholischen Kirche die bischöfliche Würde behalte, der von den sogenannten Katharern aber betitelte Bischof priesterliche Ehre haben solle, wenn es nicht etwa dem Bischof gut scheint, ihn an der Ehre des (bischöflichen) Titels Theil nehmen zu lassen. Will er aber dieß nicht, so verschaffe er ihm die Stelle eines Landbischofs oder Priesters, damit er vollständig als Mitglied des Clerus erscheine und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien.

Die Katharer, deren hier erwähnt wird, sind die Novatianer (nicht die Montanisten, wie in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1780 S. 105 behauptet worden ist), welche bekanntlich in rigoristischer Richtung Jeden, der sich in der Verfolgung schwach gezeigt hatte, auf immer aus der Kirche ausschlossen. Sie entstanden zur Zeit der decischen Verfolgung, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, durch den römischen Priester Novatian, der seinen Bischof Cäcilian einer zu großen Milde gegen die lapsi beschuldigte; und während man ihnen, wegen

ihres Urhebers, den Namen Novatianer gab, nannten sie sich selbst in sektirerischem Hochmuth die Reinen κατ' ἐξοχήν (Puritaner), weil nur ihre Gemeinschaft die reine Braut Christi darstelle, die katholische Kirche aber durch die Wiederaufnahme der lapsi befleckt sei. Ihr Hauptgrundsatz, die beständige Ausschließung der lapsi, war jedoch nur die konkrete Anwendung eines schon zwei Menschenalter früher von den Montanisten ausgesprochenen allgemeinen Princips, daß, wer nach seiner Taufe noch einmal in eine schwere Sünde falle, nie mehr in die Kirche aufgenommen werden dürfe. Auch die katholische Kirche war in jenen Zeiten sehr strenge, und gestattete nur einmalige Buße [1]; wer zum zweitenmal fiel, blieb auf ewig ausgeschlossen. Aber die Montanisten und Novatianer überboten diese Strenge und huldigten dem herbsten Rigorismus. Ein Theil der Novatianer, die phrygischen [2], nahm außerdem von den Montanisten noch eine zweite Art des Rigorismus an, und erklärte jede Wiederverehelichung eines Christen, auch nach dem Tode des andern Ehegatten, für Ehebruch. — Die Novatianer waren demnach Schismatiker, aber nicht Häretiker [3], und daher erklärt sich auch die milde Art, womit das Nicänum die novatianischen Geistlichen behandelte (denn nur von diesen ist in unserem Canon die Rede), ganz in der Weise, wie es auch bei den Meletianern geschehen war [4]. Die Synode bestimmte nämlich: 1) ὥστε χειροθετεμένους κ. τ. λ., d. h. „es sollten ihnen die Hände aufgelegt werden". Ueber den Sinn dieser Worte sind zwei verschiedene Ansichten vorhanden. Dionysius Exiguus übersetzt: ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant [5]. Aehnlich die Prisca [6], und es ist dann die vorliegende Verordnung ganz übereinstimmend mit der vom Nicänum über die Meletianer (S. 353) gegebenen Bestimmung, daß die meletianischen Cleriker durch einen katholischen Bischof zwar nicht neu geweiht werden, aber

1) Der Pastor Hermae lib. II. Mand. IV. c. 1 sagt: *Servis enim Dei poenitentia una est.*

2) Socrat. hist. eccl. V. 22.

3) Hergenröther (Photius, Bd. II. S. 337) betrachtet die Novatianer als Häretiker, und meint, das Concil von Nicäa habe auch die Weihen von Häretikern anerkannt.

4) Siehe oben S. 353.

5) Bei Mansi, l. c. T. II. p. 680.

6) Bei Mansi, l. c. T. VI. p. 1128.

doch die Händeauflegung erhalten sollten. In diesem Sinne faßten auch die Griechen unsere Stelle auf, daß sie wohl eine benedictio (εὐλογία), aber nicht eine neue consecratio (χειροτονία) vorschreibe, wie Patriarch Tarasius von Constantinopel auf der zweiten Synode zu Nicäa (erste Sitzung) erklärte[1]). Eine andere Auslegung gaben Beveridge[2]) und Van Espen[3]), auf Rufin und die mittelalterlichen griechischen Commentatoren Balsamon und Zonaras gestützt. Das χειροθετημένος beziehe sich, meinen sie, nicht auf eine, nach der Rückkehr zur katholischen Kirche zu erhaltende Händeauflegung, sondern auf die bereits in der novatianischen Gemeinde selbst empfangene Priesterweihe, und das Nicänum wolle nichts anderes sagen, als: „wer unter den Novatianern bereits geweiht ist, bleibe im Clerus." Es ist jedoch der griechische Text, namentlich weil der Artikel vor χειροθετημένος fehlt und αὐτὰς beigesetzt ist, der erstern Auslegung viel günstiger als der zweiten[4]). Aber gegen den Sinn unseres Canons, und der alten Praxis sowie der Analogie (wegen der Meletianer) zuwider ist es, wenn Gratian im Corpus juris canonici c. 8. Causa I. quaest. 7 in unserem Canon die Vorschrift einer neuen Priesterweihe erblickte.

Die Synode bestimmte zweitens, die übertretenden Novatianer müßten eine schriftliche Erklärung ausstellen, daß sie mit den Lehren der katholischen Kirche übereinstimmen. Unter diesen Lehren sind zunächst nicht die Glaubenslehren im eigentlichen Sinne verstanden, vielmehr gibt unser Canon sogleich selbst an, daß die Zulassung der lapsi und der in zweiter Ehe Lebenden gemeint sei. Um aber gerade wegen der lapsi die Novatianer zu beruhigen, wird beigesetzt, daß diesen Zeit und Dauer der Buße bestimmt sei, d. h. daß sie vor ihrer Wiederaufnahme eine lange und strenge Buße erstanden haben müßten.

Nach Anführung dieser zwei Punkte fügt die Synode die allgemeine Bedingung bei, daß die um Aufnahme nachsuchenden Novatianer (novatianischen Cleriker) überhaupt alle Lehren der katholischen Kirche annehmen müßten.

---

1) Mansi, T. XII, p. 1022. Harduin, T. IV. p. 51.

2) L. c. p. 67.

3) Commentarius in canones p. 94.

4) Vgl. Kober, Suspension, S. 184 und Hergenröther, Photius, Bd. V. S. 335 ff.

Im Weitern werden noch folgende nähere Bestimmungen festgesetzt:

α) wo in einer Stadt oder einem Dorf nur novatianische Cleriker seien, sollen sie ihre Aemter beibehalten dürfen, so daß z. B. in einer bisher ganz novatianischen Gemeinde der bisherige novatianische Bischof nunmehr nach der Union als rechtmäßiger Bischof verbleibe.

β) Ist aber irgendwo (vielleicht muß εἰ δέ που statt εἰ δὲ τῷ gelesen werden) außer dem novatianischen auch ein katholischer Bischof oder Priester, so soll der katholische Bischof das Amt behalten, der Novatianer aber nur wie ein Priester angesehen werden, wenn nicht etwa der katholische Bischof gutwillig ihm die Fortführung des bischöflichen Titels (aber nicht der Jurisdiktion) gestattet. Wie es mit den novatianischen Priestern zu halten sei, wird nicht näher bestimmt, aber aus dem Text schon ergibt sich, daß, wenn der Ort nur eine Priesterstelle hat, der Katholik dieselbe behalte, und dem Novatianer nur der Titel bleibt. Für den Fall dagegen, daß mehrere Priester neben einander sein können, hat unser Text gar keine Bestimmung, und wir müssen hier die Lücke durch die Analogie der Verordnung über die Meletianer ergänzen, wornach die Convertiten in den priesterlichen Aemtern und Würden bleiben, aber den andern Priestern nachstehen und von den Wahlen ausgeschlossen sein sollten.

γ) Für den Fall endlich, daß der katholische Bischof dem novatianischen die Fortführung des Bischofstitels nicht gestatte, solle er ihm die Stelle eines Chorepiscopus [1]) oder Priesters geben, und zwar deßhalb, damit der Novatianer sichtlich Mitglied des Clerus sei, und damit doch keine Stadt zwei Bischöfe habe [2]).

Uebrigens war diese Milde der nicänischen Synode bei den Novatianern so wenig als bei den Meletianern im Stande, das Schisma gänzlich auszurotten, vielmehr dauerte dasselbe bis in's fünfte Jahrhundert fort.

Unter den novatianischen Bischöfen aber, welche unserer Synode beiwohnten, ragte besonders Acesius hervor, Bischof dieser Partei zu Constantinopel, wegen seines strengen Lebens auch vom Kaiser hochge-

1) Vgl. d. Art. Chorbischof im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. II. S. 495 f.

2) Hierauf spielte der h. Augustin an Ep. 213 f. oben S. 372.

achtet und von ihm zur Synode berufen[1]). Kaiser Constantin fragte ihn hier, ob er dem Symbolum und der Verordnung über das Paschafest zustimme, und Acesius erwiderte: „ja, es ist ja hierin, o Kaiser, nichts Neues vom Concil eingeführt, sondern von den apostolischen Zeiten an ist so geglaubt und Pascha so beobachtet worden". Und als der Kaiser weiter fragte: „warum aber trennst du dich von der Gemeinschaft", so wies er auf die Begebenheiten unter Decius hin und erklärte die strenge Regel, daß kein Todsünder wieder zu den heiligen Geheimnissen zugelassen werden dürfe. Man solle sie zwar zur Buße auffordern, aber die wirkliche Verzeihung dürfe ein Priester nicht aussprechen, sondern der Pönitent habe sie nur von Gott zu erwarten. Darauf erwiederte der Kaiser: „nimm, o Acesius, eine Leiter und steige allein in den Himmel"[2]). Schon Sozomenus vermuthete (II. 32), daß Acesius seiner Partei sehr viel genützt habe, und ziemlich allgemein wird vermuthet, daß gerade um seinetwillen unser Canon so milde gegen die Novatianer ausgefallen sei[3]).

Can. IX.

Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀνακρινόμενοι ὡμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν, παρὰ κανόνα κινούμενοι ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι· τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται. τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Sind Einige ohne Prüfung zu Priestern bestellt worden, oder haben sie bei der Untersuchung zwar ihre Vergehen bekannt, aber es hat sich trotz ihres Bekenntnisses doch Jemand bewegen lassen, ihnen dem Canon zuwider die Hände aufzulegen, so läßt der Canon diese nicht zu; denn die katholische Kirche verlangt Tadelloses.

Die Vergehen, welche hier angedeutet werden, sind solche, die überhaupt vom Priesterthum ausschließen, wie Blasphemie, Bigamie, Häresie, Idololatrie, Magie u. dgl., wie auch die arabische Paraphrase des Josephus angibt[4]); und es versteht sich von selbst, daß diese Sünden am Bischof ebenso strafbar sind, als am Priester, daß folglich unser

1) Sozom. hist. eccl. II. 32. Socrat. hist. eccl. I. 10.

2) Socrat. l. c. I. 10. Sozom. l. c. I. 22.

3) Vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. VI. Article 17. p. 289 ed. Brux. 1732.

4) Bei Bevereg. l. c. p. 70.

Canon ebenso gut auf die Bischöfe, als auf die *πρεσβύτεροι* im engeren Sinne sich beziehe. Wenn es weiter heißt: „falls Jemand wider den Canon sich habe bewegen lassen, solche Leute zu weihen", so ist hier auf den neunten Canon der Synode von Neocäsarea Bezug genommen. Solche Verordnungen aber waren nöthig, weil noch im fünften Jahrhundert, wie Papst Innocenz I. (Ep. 22) bezeugt, Einzelne die Behauptung aufstellten, da die Taufe alle früher begangenen Sünden tilge, so nehme sie auch alle auf Sünden beruhende impedimenta ordinationis hinweg [1]).

Im Corpus juris can. findet sich unser Canon zweimal: c. 4. Dist. 81. und c. 7. Dist. 24.

Aehnlichen Inhaltes wie Canon 9 ist auch der folgende

Can. X.

Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν, ἢ καὶ προειδότων τῶν προχειρισαμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιροῦνται.

Sind Gefallene geweiht worden, sei es aus Unkenntniß, oder mit Vorwissen der Weihenden, so präjudicirt dieß dem Kirchengesetze nicht; denn nach erlangter Kunde werden sie ausgeschlossen.

Im Unterschiede von Canon 9 spricht der gegenwärtige nur von den lapsis, aber nicht blos von ihrer etwaigen Erhebung zu Priestern, sondern zu jeglichem Kirchenamt, und verlangt ihre Absetzung. Wie der Bischof, der in einem solchen Falle die Weihe wissentlich an einen Unwürdigen ertheilte, gestraft werden solle, wird nicht gesagt; unzweifelhaft aber ist, daß ein lapsus auch nach erstandener Buße nicht ordinirt werden durfte, denn die Kirche verlangt, wie der vorausgehende Canon sagt, durchaus nur Tadelloses. Zu beachten ist noch, daß *προχειρίζειν* hier sichtlich in der Bedeutung von „weihen" ganz unterschiedslos von *χειρίζειν*, gebraucht wird, während in dem nicänischen Synodalbrief in Betreff der Meletianer ein Unterschied zwischen beiden Worten gemacht und *προχειρίζειν* als eligere genommen wurde. (S. 353.)

Das Corpus juris can. enthält unseren Canon zweimal, nämlich: c. 5. Dist. 81 und c. 60. Dist. 50.

---

1) Vgl. Bevereg. l. c. p. 70.

Can. XI.

Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἁφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἢ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου· ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς· ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

In Betreff derjenigen, welche ohne Noth oder ohne Güterconfiscation oder ohne Gefahr oder dergleichen während der Tyrannei des Licinius gefallen sind, beschloß die Synode, obgleich sie der Nachsicht unwürdig waren, doch milde gegen sie zu sein. So viele nun aufrichtig bereuen, diese sollen, wenn sie schon Gläubige waren, drei Jahre lang unter den audientes Buße thun und sieben Jahre unter den substrati; zwei Jahre aber sollen sie ohne selbst zu opfern mit dem Volke an dem Gottesdienste Theil nehmen (in der obersten Bußstufe).

Die Verfolgung des Licinius hatte nicht lange vor dem Anfang des nicänischen Concils mit der Niederlage jenes Kaisers selbst geendet. Die Härte, womit sie betrieben worden, hatte sehr Viele zum Abfall verleitet. Das Nicänum fand darum nöthig, in mehreren Canonen der lapsi zu gedenken; da aber unter diesen Unglücklichen wieder ein manchfacher Unterschied der Verschuldung statthatte, und die Einen schon bei der ersten Drohung, Andere erst nach ausgestandenen Qualen u. dgl. schwach geworden waren, so wollte die Synode auch dem psychologischen Momente Rechnung tragen, und den Grad der Strafe möglichst genau nach dem Grad der Verschuldung bemessen. Wie die mindest Gravirten oder psychologisch Entschuldbarsten zu behandeln seien, darüber schweigt unser Canon; dagegen bestimmt er, daß die schwerst Gravirten und am wenigsten Entschuldbaren 3 Jahre lang in die zweite, 7 Jahre lang in die dritte, und 2 Jahre lang in die vierte oder oberste Klasse der Pönitentes versetzt werden sollen (vgl. Can. 5. der Synode von Ancyra, oben S. 226), falls sie schon vor ihrem Abfall zu den fideles, und nicht bloß zu den Katechumenen gehörten. Was aber mit denen, die als Katechumenen sich schwach zeigten, zu geschehen habe, wird erst Canon 14 angegeben.

Can. XII.

Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ

ἀργύρια προέσθαι, καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας. ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφήν, ἐξάπαντος πληρούτωσαν τὸν χρόνον.

Diejenigen, welche von der Gnade berufen, den ersten Eifer gezeigt und den Gürtel abgelegt haben, nachher aber wie Hunde zum eigenen Auswurf zurückgekehrt sind, so daß Einige sogar Geld aufwendeten und durch Geschenke die Wiederaufnahme in den Kriegsdienst bewirkten, diese sollen nach den drei Jahren unter den audientes, zehn Jahre unter den substrati bleiben. Bei diesen allen muß man ihre Gesinnung und die Art ihrer Reue prüfen. So viele von ihnen nämlich unter Furcht und Thränen, mit Geduld und guten Werken ihre Umkehr thatsächlich und nicht bloß zum Scheine an den Tag legen, diese können, nach Vollendung ihrer Zeit unter den audientes, billigerweise an den Gebeten Theil nehmen, wobei es dem Bischof freisteht, auch noch mildere Beschlüsse ihretwegen zu fassen. Jene aber, welche (die Ausschließung) gleichgültig ertrugen, und meinten, das (nicht) Hineingehen in die Kirche genüge schon zur Besserung, diese müssen die ganze Zeit aushalten.

Licin hatte sich in seinen letzten Kämpfen mit Constantin als den Repräsentanten des Heidenthums gerirt, und es handelte sich also bei diesem Kriege nicht so fast darum, ob dieser oder jener Fürst, sondern ob das Christenthum oder das Heidenthum siege [1]). Es war deßhalb jeder Christ, der in diesem Krieg die Sache des Heidenthums unterstützte, auch wenn er nicht förmlich abfiel, doch als lapsus zu betrachten, zumal jene, welche, um ihr Gewissen nicht zu verletzen, bereits einmal den Kriegsdienst verlassen, d. h. den Militärgürtel abgelegt hatten, nachher aber doch wieder in denselben zurücktraten, und sogar Geld und Gaben aufwendeten, um wieder aufgenommen zu werden (wohl weil der Kriegsdienst mancherlei Vortheile darbot). Dazu kam noch, daß Licin, wie Eusebius (X. 8) und Zonaras [2]) angeben, von seinen Soldaten ausdrücklich den Abfall vom Christenthum, z. B. durch Betheiligung an heidnischen Militäropfern, verlangte und alle auszutreten zwang, welche

1) Euseb. hist. eccl. X. 8.
2) Bei Bevereg. l. c. T. I. p. 73.

nicht abfallen wollten. — Von einem Verbot des Militärdienstes überhaupt ist also hier durchaus nicht die Rede, wie ich schon in der Tübinger theol. Quartalschrift (1841. S. 386) nachgewiesen habe. Aber ebenso falsch ist die Vermuthung Aubespine's [1]), der Canon handle von solchen, die eine lebenslängliche Buße gelobt und den dabei gewöhnlichen Habit angenommen, dieß Gelübde aber wieder gebrochen und sich in weltliche Geschäfte und Ehrenstellen wieder einzudringen gesucht hätten. Allein das cingulum, von welchem unser Canon spricht, ist ganz zweifellos das cingulum militiae, und so faßte es auch Papst Innocenz I. in seinem Brief an Victricius von Rouen auf, wenn er (übrigens sonst nicht richtig) sagt: constituit Nicaena Synodus, si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae secularis habuerit, ad clericatum admitti omnino non debet [2]).

Als Strafe für solche nun, welche zur Licinischen Bekämpfung des Christenthums wieder zurückgekehrt waren, sollte eine dreijährige Buße in der zweiten und eine zehnjährige in der dritten Bußstation angesetzt werden, doch sollte es dem Bischof erlaubt sein, die besonders Bußfertigen von der zweiten Station (ἀκρόασις) sogleich in die vierte aufzunehmen, wo sie dem ganzen Gottesdienst (εὐχή) beiwohnen durften. Wie lange sie in dieser vierten Station bleiben sollten, ist nicht gesagt, wahrscheinlich aber zwei Jahre, wie die, von welchen Canon 11 handelt. — Die Gleichgültigen dagegen, welche schon zufrieden waren, wenn sie nur wenigstens äußerlich in die Kirche gehen konnten (als Pönitenten ohne activen Antheil) diese sollten die ganze Bußzeit durchmachen müssen. Dieser Sinn tritt zu Tage, wenn wir mit Gelasius von Cyzikus, der Prisca, Dionysius Exiguus, Pseudoisidor [3]), Zonaras [4]) u. A. das μὴ vor εἰσιέναι für unächt halten, und in diesem Sinne hat auch Gratian unseren Canon in c. 4. Dist. 5. de poenitentia aufgenommen. Wollte man jedoch die Negation festhalten, so wären die letzten Worte des Canons dahin zu erklären: „sie halten es schon für genügend, wenn sie nur der Kirche insoweit folgen, daß sie ihre Befugniß als Pönitentes nicht überschreiten, und nicht unerlaubter Weise bei der missa fidelium sich eindringen."

1) Bei Van Espen, l. c. p. 97.
2) Vgl. Fuchs, a. a. O. S. 404.
3) Mansi, l. c. T. II. p. 681. 690. 899. T. VI. p. 1129.
4) Bei Bevereg. l. c. T. I. p. 73.

Can. XIII.

Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι· εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν, πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω. καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος τοῦ μετασχεῖν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω.

In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel auch jetzt beobachtet werden, daß, wenn Jemand dem Tod nahe ist, er der letzten und nothwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde. Bleibt er aber, nachdem man ihn aufgegeben und zur Gemeinschaft wieder zugelassen hat, am Leben, so soll er unter diejenigen gestellt werden, welche nur am Gebet Theil nehmen dürfen. Ueberhaupt aber und in Betreff eines Jeden, der dem Sterben nahe die Eucharistie zu empfangen wünscht, soll sie der Bischof mit der gehörigen Prüfung ertheilen.

Das Nicänum wollte auch für diejenigen lapsi sorgen, welche vor Ablauf ihrer Bußzeit in Lebensgefahr kommen würden, und bestimmte daher, daß der alten Praxis und den älteren Verordnungen gemäß, z. B. der Synode von Ancyra c. 6, in einem solchen Falle dem Sterbenden auch vor Ablauf seiner Bußzeit das heilige Abendmahl (*ἐφόδιον*) gereicht werden solle[1]). Daß unter *ἐφόδιον* das Abendmahl und nicht blos die Absolution ohne Abendmahl zu verstehen sei, haben Van Espen[2]) und Tillemont[3]) gegen Aubespine bewiesen, und auch die alten griechischen Commentatoren Balsamon und Zonaras, sowie der arabische Paraphrast Josephus haben es so aufgefaßt. Frank jedoch meint, daß solche lapsi, von denen hier die Rede ist, die sacramentale Absolution schon vorher (wohl ehe sie krank wurden) erhalten hätten[4]).

Wenn übrigens der Kranke nach erhaltener Wiederaufnahme wieder gesund wurde, so sollte er wieder in die oberste Klasse der Pönitenten eingereiht werden. Auf wie lange, ist nicht angegeben; aber es versteht sich von selbst und der alte Canonensammler Johannes von Antiochien hat es beigesetzt: „bis zu Ablauf der in Canon 11 oder 12 über ihn verhängten Bußzeit.“[5])

1) Vgl. Bevereg. l. c. T. II. p. 79.
2) Van Espen, Commentarius l. c. p. 98.
3) Tillemont, l. c. p. 361.
4) Frank, die Bußdisciplin, 1867. S. 737. 745. 896—903.
5) Siehe Bevereg. l. c. T. II. p. 80 b.

Zuletzt stellt die Synode ihren Satz noch allgemeiner als bisher auf. Hatte der Canon bisher von allen lapsis gehandelt, so sollte er jetzt von allen Excommunicirten überhaupt sprechen und verordnen, daß auch ihnen, möge ihr Vergehen gewesen sein, welches es wolle, wenn sie dem Tode nahe kommen, der Bischof nach eigener Prüfung das Abendmahl könne reichen lassen.

Endlich ist unser Canon auch in's Corpus juris can. c. 9. Causa XXVI. q. 6 aufgenommen worden.

Can. XIV.

Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

In Betreff der Katechumenen, welche gefallen sind, verordnet die heilige und große Synode, daß sie drei Jahre blos Hörende (Pönitenten) sein, hernach aber mit den Katechumenen beten sollen.

Es ist zweifelhaft, ob hier von Katechumenen die Rede sei, welche in der diocletianischen Verfolgung lapsi geworden sind, oder von solchen, welche andere schwere Sünden, namentlich Fleischessünden begangen haben. Letztere Ansicht vertrat in älterer Zeit namentlich Hardouin, auf c. 5 von Neocäsarea hinweisend (s. oben S. 246), neuestens Mayer in s. Geschichte des Katechumenats, 1868 S. 46. Letzterer zeigt auch, daß unter den *ἀκροώμενοι* = audientes unseres Canons nicht eine Stufe des Katechumenats, sondern eine Bußstufe zu verstehen sei, und daß es damals noch nicht mehrere Stufen des Katechumenats, wohl aber der Pönitenz, gegeben habe; a. a. O. S. 54. 26. 34. 37. 51.

Das Corpus jur. can. hat unseren Canon nicht aufgenommen, wahrscheinlich weil zu Gratian's Zeit das alte Katechumenat bereits erloschen war.

Can. XV.

Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρω-

θήσεται ἐξάπαντος τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη.

Wegen der vielen Unordnungen und Spaltungen hat man es für gut befunden, überall die Sitte abzuschaffen, die sich dem Canon zuwider in einigen Gegenden findet, daß nämlich kein Bischof oder Priester oder Diakon von einer Stadt zur andern übergehen soll. Sollte aber doch Jemand auch nach dieser Verordnung der heiligen und großen Synode noch solches wagen oder sich dieser Sitte hingeben, so soll die Sache durchaus nichtig sein und er der Kirche wieder zurückgestellt werden, für die er als Bischof oder Priester geweiht worden ist.

Schon in alter Zeit (vgl. canon. apost. 14. 15) war die Versetzung eines Bischofs, Priesters oder Diakons von einer Kirche zu einer andern verboten. Deßungeachtet kamen solche Versetzungen vor, und auf der Synode von Nicäa selbst befanden sich mehrere angesehene Männer, die ihr erstes Bisthum verlassen und ein anderes übernommen hatten. So war Eusebius von Nikomedien früher Bischof von Berytus, Eustathius von Antiochien früher Bischof von Berrhöa in Syrien gewesen. Das Nicänum fand darum für nöthig, solche Versetzungen auf's Neue zu verbieten und für ganz ungültig zu erklären. Die nächste Veranlassung dazu gaben Unordnungen und Streitigkeiten, welche durch solche Stellenänderungen erzeugt worden waren; aber auch wenn keine solche praktischen Mißstände eingetreten wären, war schon die ganze sozusagen dogmatische Auffassung des Verhältnisses zwischen einem Geistlichen und der Kirche, für die er ordinirt wurde, nämlich die Annahme einer mystischen Ehe zwischen beiden, jeder Versetzung und jedem Stellentausche entgegen.

Nach dem Nicänum hat die Synode von Antiochien vom J. 341 (can. 21) das fragliche Verbot erneuert, aber schon der größere Nutzen der Kirche selbst machte öfters Ausnahmen nöthig, z. B. bei Chrysostomus, und dieser Ausnahmen wurden es sehr bald nach dem Nicänum so viele, daß schon Gregor von Nazianz um's Jahr 382 jenes Verbot unter die längst erstorbenen Gesetze rechnen konnte [1]). Strenger beobachtete man es in der lateinischen Kirche, und gerade Gregor's Zeitgenosse, Papst Damasus, sprach sich sehr entschieden dafür aus [2]). Auch ging die nicänische Verordnung in's Corpus juris can. c. 19. Causa VII. q. 1. über.

1) Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. III. S. 317.
2) Bevereg. l. c. T. II. p. 81. Neander, a. a. O.

Can. XVI.

Ὅσοι ῥιψοκινδύνως μήτε τὸν φόβον τοῦ θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες, μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας, πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι· οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἑτέρᾳ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρὴ, ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει. εἰ δὲ καὶ τολμήσειέ τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἑτέρῳ διαφέροντα, καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιθεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία.

Wenn Priester, Diakonen oder irgend andere Cleriker leichtsinnig, weder die Furcht Gottes vor Augen habend, noch das Kirchengesetz berücksichtigend, ihre Kirchen verlassen, diese sollen durchaus bei einer andern Kirche nicht angenommen werden, sondern man soll sie auf alle Weise nöthigen, in ihre Sprengel zurückzukehren; wenn sie es nicht thun, sollen sie außer der Gemeinschaft (deponirt) sein. Sollte es aber Jemand wagen, Einen, der einem andern (Bischof) angehört, gleichsam zu rauben, und ihn ohne Einwilligung jenes Bischofs, dem der Cleriker entwichen ist, für seine eigene Kirche zu weihen, so ist solche Weihe ungültig.

Mit dem vorigen Canon in engster Beziehung stehend, enthält der gegenwärtige zwei Hauptpunkte: a) er droht denjenigen Clerikern aller Rangstufen, welche nicht zu ihrer alten Kirche zurückkehren wollen, mit Deposition oder Ausschließung aus der Communio clericalis[1]), und b) bringt darauf noch einen zwar verwandten, aber doch wieder ganz eigenen Punkt zur Sprache, nämlich daß kein Bischof Jemanden, der einem fremden Bischof oder Sprengel angehört, für seine Diöcese ordiniren dürfe. Man könnte meinen, die Synode habe auch hier wieder das meletianische Schisma im Auge gehabt; allein Meletius weihete nicht Angehörige anderer Sprengel für *seine* Diöcese, sondern umgekehrt, er weihte Geistliche für *fremde* Kirchen. Ob mit den Worten *ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία* die vollständige *Ungültigkeit* solcher Weihe, oder nur die suspensio ab officio ausgesprochen sei, ist zweifelhaft. Vgl. *Kober*, die Suspension, S. 45 und 143 f.

Wir bemerken noch, daß der in unserem Canon zweimal vorkommende Ausdruck *ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος* einen Cleriker bedeutet, genauer:

1) *Kober*, Deposition ꝛc. 1867. S. 43 ff.

Jemanden, der zum Kirchendienste gehört und unter dessen Regeln (κανὼν) oder in dessen Verzeichniß (κανὼν) steht[1]).

Gratian hat aus unserem Canon zwei gemacht: c. 23. Causa VII. q. 1. und c. 3. Dist. 71.

Can. XVII.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

Da viele Cleriker, von Habsucht und Wucherhaftigkeit geleitet, das göttliche Wort vergessen: „er gab sein Geld nicht auf Zinsen“ (Ps. 14, 5), und wucherisch (monatlich) ein Procent verlangen, so erkennt die heilige und große Synode zu Recht, daß, wenn Jemand nach dieser Verordnung noch Zinsen nimmt durch irgend einen Kunstgriff, oder das Geschäft (des Wucherns) auf eine andere Weise betreibt, oder das Anderthalbfache zurückverlangt, oder sonst eine Art schändlichen Gewinnes aussinnt, er aus dem Clerus gestoßen und aus dem Verzeichniß ausgestrichen werde.

Vielen der ältesten Väter schien das Zinsnehmen schon im A. T. verboten zu sein. Tertullian z. B. will im vierten Buche seiner Streitschrift gegen Marcion diesem Gnostiker die Uebereinstimmung des A. und N. T. nachweisen, mitunter aus der Lehre vom Ausleihen des Geldes. Nach Ezechiel 18, 8, sagt Tertullian, sei der gerecht, welcher sein Geld nicht auf Wucher leihe, und den Ueberschuß, d. h. Zinsen, nicht nehme. Durch diese Prophetenworte habe Gott die neutestamentliche Vollkommenheit eingeleitet. Zuerst im A. B. habe der Mensch gewöhnt werden müssen, keinen Nutzen aus dem Dargeliehenen zu ziehen, auf daß er im N. B. gewöhnt werde, sogar den Verlust des Dargeliehenen selbst zu dulden[2]).

Aehnlich sagt der alexandrinische Clemens: „Das Gesetz verbietet vom Bruder Wucher zu nehmen, nicht blos den leiblichen Bruder, son-

1) Vgl. darüber Dr. München in seiner Abhandlung über die erste Synode von Arles in der Bonner Zeitschrift für Philos. und kathol. Theol. Heft 26. S. 64.

2) Tertull. adv. Marc. IV. 17.

dern auch den Volks- und Religionsgenossen darunter verstehend, und hält es nicht für gerecht, daß man vom Geld Zins nehme, vielmehr soll man mit offenen Händen und offenem Herzen den Dürftigen helfen" [1]).

Außerdem aber, daß das jüdische Gesetz den Zins verbot, mußte die Praxis jener Zeit das christliche Gemüth mit Abscheu gegen diesen quaestus erfüllen. Wie in der jüdischen Sprachweise Zins und Wucher gleichbedeutend und gleichlautend waren, so war auch bei den Römern foenus in seiner amphibolischen Bedeutung ominös. Zwölf Procente, oder, wie der Römer sich ausdrückte, ein Procent per Monat (usura centesima) war fast der mildeste, und in den letzten Zeiten der Republik und unter den Kaisern gesetzmäßige Zinsfuß. Bisweilen mußte aber doppelt so viel bezahlt, binae centesimae, oder 24 vom Hundert, und selbst quaternae centesimae = 48 vom Hundert gegeben werden [2]). Horaz redet sogar von einem Fufidius, welcher 60 Procente verlangte, und es ist auffallend, daß er seiner im Zusammenhange mit den Apothekern gedenkt [3]). Da diese hohen Zinsen gewöhnlich am Anfange jedes Monats bezahlt werden mußten, so ist leicht einzusehen, warum Ovid über celeres, Horaz über tristes calendae klagt.

Dieses wucherische Zinsnehmen nun lernten die alten Christen kennen, und enthielten sich dessen aus Gewissenhaftigkeit, zumal so lange jener Geist der Bruderliebe herrschte, aus dem die Gütergemeinschaft floß. Aber leider wurden Andere in diesem Punkt gar bald gelehrige Schüler der Heiden, und am tadelnswürdigsten war dieß bei den Clerikern, deren Ersparnisse nach canonischer Anschauungsweise den Armen und der Kirche gehörten, am allerwenigsten also zu wucherischem Gelderwerb durch Bedrückung der Armen mißbraucht werden durften. Deßhalb bestimmte schon der 44. (43.) apostolische Canon: „ein Bischof oder Priester oder Diakon, welcher Zins von seinen Schuldnern fordert, muß dieß aufgeben, oder er wird abgesetzt;" das Concil von Arles (314. can. 12) aber sagt: de ministris, qui fenerant, placuit, eos juxta formam divinitus datam a communione abstinere. Ebenso verbot jetzt auch die Synode von Nicäa allen Clerikern, Zinsen zu nehmen; denn daß unter ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι Cleriker zu verstehen

1) Stromat. lib. II. p. 473. Pott.
2) Cicero in Verr. III. 70. Att. VI. 2.
3) I. Satir. 2, 1—14.

seien, haben wir schon beim vorigen Canon bemerkt. Unsere Synode befürchtete jedoch hiebei, daß fortan manche Geistliche, wenn auch nicht mehr offen, so doch auf versteckte und pfiffige Weise noch immer Wuchergeschäfte machen würden, und verbot deßhalb auch die am Ende des Canons bezeichneten wucherischen Kunstgriffe und Praktiken [1]).

Im Corpus juris can. findet sich unser Canon zweimal: c. 2. Dist. 47 und c. 8. Causa XIV. q. 4.

Can. XVIII.

Ἤλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω· καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσὶ, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τὴν τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος αὐτοῖς ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον. εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.

Es ist der heiligen und großen Synode bekannt geworden, daß in einigen Orten und Städten die Diakonen den Priestern die Eucharistie reichen, da es doch sowohl dem Canon als der Gewohnheit ganz zuwider ist, daß die, welche nicht selbst opfern dürfen, den Opfernden den Leib Christi reichen. Auch das ist zur Kenntniß gekommen, daß einige Diakonen sogar vor den Bischöfen die Eucharistie nehmen. Alles das soll nun aufhören und die Diakonen sollen in ihren Grenzen bleiben, wissend, daß sie Diener des Bischofs und geringer als die Priester sind. Sie sollen die Eucharistie der Ordnung gemäß nach den Priestern empfangen, sei es, daß der Bischof oder ein Priester sie ihnen reicht. Auch dürfen die Diakonen nicht zwischen den Priestern sitzen; dieß ist wider Regel und Ordnung. Wenn aber Jemand auch nach diesen Verordnungen noch nicht gehorchen will, so soll er das Diakonat verlieren.

1) Ueber die Ansichten der alten Väter in Betreff des Zinsnehmens vgl. meine Abhandlung in der Quartalschrift 1841. S. 405 ff., und in den Beiträgen zur Kirchengeschichte Bd. I. S. 21 ff.

Nach Justin's Erzählung[1]) herrschte in der ältesten Kirche der Gebrauch, daß die Diakonen jedem der Anwesenden das consecrirte Brod und den heiligen Kelch darreichten. Später veränderte sich dieß dahin, daß der celebrirende Bischof oder Priester selbst das heilige Brod, und der Diakon nur den Kelch darreichte, und so verordnen es auch die apostolischen Constitutionen (lib. VIII. c. 13). Daß dieß auch zu Cyprian's Zeit Sitte war, sehen wir aus seinem Buch de lapsis, worin er sagt: solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit. Es ist von selbst klar, daß offerre hier durchaus nicht in der Bedeutung opfern genommen ist, sondern einfach darreichen (offeriren) heißt; schon der Ausdruck solemnibus *adimpletis*, d. i. nach Beendigung des Gottesdienstes, zeigt, daß nicht vom Opfern, sondern vom Darreichen des Kelches bei der Communion die Rede sein könne. In andern ähnlichen Stellen dagegen ist dieser Begriff des offerre nicht so klar angedeutet, und dadurch schon das Mißverständniß erzeugt worden, als ob auch Diakonen das hl. Opfer hätten darbringen dürfen[2]). Uebrigens ist wohl nicht zu läugnen, daß einzelne Diakonen wirklich sich diese ungeheure Anmaßung erlaubten, denn das erste Concil von Arles sagt c. 15: de diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere. (S. 213.) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß während der diocletianischen Verfolgung, wenn da und dort der Bischof und die Priester vertrieben oder gemordet worden waren, ein Diakon sich die Vollziehung der eucharistischen Feier erlaubte, aber ganz gegen den Geist und die Satzungen der ältesten Kirche. Daß diese dem Diakon das benedicere und offerre verboten, und ihn nicht mehr sein ließen, als sein Name διάκονος besagte, erhellt deutlich aus den apostolischen Constitutionen (VIII. 28). Aber dabei war es immerhin möglich, daß da und dort ein Diakon die Grenzen seiner Befugniß überschritt, und darum das Verbot von Arles nothwendig machte. Ich weiß, daß Binterim[3]) dem arelatensischen Canon eine andere Erklärung zu geben sucht, in der Weise: der Nachdruck liege auf multis locis, nicht auf offerre, und die Synode habe sagen wollen, „es solle künftig nicht mehr geschehen, daß ein Diakon auch in andern Gemeinden, als in der seinigen,

1) Apologia I. n. 65 et 67.
2) Vgl. Binterim, Denkw. Bd. I. Thl. I. S. 357 f.
3) Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 360. Vgl. oben S. 213 f.

funktionire und die hl. Eucharistie dem Volke überreiche." Ich glaube jedoch kaum, daß diese Deutung richtig ist, vielmehr scheint Binterim dem Text des arelatensischen Canons Gewalt angethan zu haben.

Uebrigens sagt unser nicänischer Canon wenigstens direkte nichts von dieser Anmaßung der Diakonen, selbst consecriren zu wollen; dagegen tadelt er andere Uebergriffe derselben, und ähnliche Klagen über den Hochmuth der Diakonen wurden auch sonst im Alterthum laut[1]). Namentlich gilt dieß von den Diakonen der Stadt Rom, welche schon die Synode von Arles (c. 18) mit den Worten tadelte: de diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant. Gerade diese hochfahrenden römischen Diakonen aber, glaubte man, hätten Veranlassung zu unserem nicänischen Canon gegeben, und beide römische Priester, welche zu Nicäa die Stelle des Papstes vertraten, hätten wohl selbst um Aufstellung eines derartigen Canons gebeten[2]).

In der alten Kirche hielt nur immer ein Einziger, gewöhnlich der Bischof, in seiner Verhinderung ein Priester, die hl. Liturgie; die übrigen Priester assistirten nicht wie jetzt, sondern waren consacrificantes, ähnlich wie jetzt die neugeweihten Priester bei ihrer Ordination mit dem Bischof zugleich die hl. Liturgie halten[3]). Diese consacrificirenden Priester sollten sodann die hl. Communion aus der Hand des Celebrans selbst erhalten; in einigen Gegenden aber hatten sich die Diakonen das Recht angemaßt, wie der übrigen Gemeinde, so auch den Priestern die hl. Communion darzureichen, und dieß ist ihr erster Unfug, den unser Canon rügt[4]).

Ihr zweiter Uebergriff bestand darin, daß sie sogar vor dem Bischof τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. Was dieß heißen wolle, ist zweifelhaft. Pseudoisidor, Zonaras und Balsamon haben diesen Ausdruck in dem Sinn gefaßt, welcher sich zunächst von selbst anbietet, nämlich: „sie nehmen die hl. Eucharistie sogar vor dem Bischof." Die Prisca dagegen, Dionysius Exiguus u. A. übersetzen das ἅπτονται mit contingunt, d. h. berühren, und Van Espen hat dieß so verstanden, als

1) Vgl. Van Espen, Commentar. in Canones p. 101.

2) Van Espen, l. c. p. 101.

3) Vgl. Morinus, de ss. ordinatione, part. III. exercit. 8.

4) Nach den apostolischen Constitutionen VIII, 13. hätten übrigens die Diakonen auch nicht einmal den Laien die hl. Hostie reichen sollen.

wolle der Canon sagen: „die Diakonen berühren (nicht genießen) die hl. Eucharistie da und dort sogar vor dem Bischof". Allein auch in ἅπτονται liegt der Begriff des Genießens, und gerade die folgenden Worte unseres Canons, welche die Reihenfolge beim Empfang des hl. Abendmahls bestimmen, weisen darauf hin, daß auch mit τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται das sumere des hl. Sacramentes gemeint sei. Auffallen kann dabei nur, wie es denn dem Diakon überhaupt möglich gewesen sei, vor dem Bischof zu communiciren. Allerdings, wenn der Bischof selbst celebrirte, war dieß nicht möglich. Aber es kam auch öfter der Fall vor, daß der Bischof die heilige Handlung durch einen Priester vollziehen ließ, und selbst nur assistirte, und ebenso kam es vor, daß ein Bischof den andern besuchte und dessen Gottesdienste beiwohnte. In beiden Fällen empfing also ein Bischof das Abendmahl nach dem Celebrans und unmittelbar vor den Priestern. Theilte nun diesen ein Diakon es aus, so auch jenem, und da dieser Diakon, bevor er zur Austheilung schritt, selbst zuerst communicirte, und darauf erst die Communion auch den Andern reichte, so empfing er sie also in der That vor dem Bischof, was das Concil durchaus zu verbieten für nöthig fand.

Der dritte Uebergriff, den sich die Diakonen erlaubt hatten, betraf ihre Plätze in der Kirche. Manche hatten sich zwischen die Priester gesetzt oder gestellt. Die Synode verbietet dieß jetzt und fügt die Drohung bei: „wer nach Erlaß dieser Verordnungen nicht gehorche, solle seines Diakonats entsetzt werden". Leider scheint dieß nicht immer streng eingehalten worden zu sein, denn auch nach dem Nicänum wird noch oft über den Hochmuth der Diakonen geklagt, und der hl. Hieronymus namentlich sagt, „er habe in Rom einen Diakon zwischen den Priestern sitzen und bei Tisch den Priestern den Segen geben sehen" [1]).

Ganz gut bemerkt Van Espen (l. c.), es seien in unserm Disciplinarcanon zugleich drei dogmatische Wahrheiten enthalten: 1) daß das Nicänum im Abendmahl den Leib Christi erblickt habe; 2) daß es den heiligen Cult ein Opfer (προσφέρειν) nenne, und 3) daß es nur den Bischöfen und Priestern die Vollmacht der Consecration zuerkenne.

Unser Canon findet sich auch c. 14. Dist. 93.

1) Hieron. epist. 85 ad Evagrium. Van Espen, l. c. p. 102.

Can. XIX.

Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὑρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν, καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

In Betreff der Paulianisten, welche sofort zur katholischen Kirche zurückflüchten, gilt die Verordnung, daß sie durchaus wiedergetauft werden müssen. Sind aber Einige von ihnen früher (als Paulianisten) Mitglieder des Clerus gewesen, so sollen sie, wenn sie tadellos und ohne Ausstellung scheinen, von dem Bischof der katholischen Kirche nach Wieder-Empfang der Taufe geweiht werden. Findet man sie dagegen bei der Prüfung untüchtig, so müssen sie abgesetzt werden. Ebenso verhält es sich in Betreff der Diakonissinen, und überhaupt bei Allen, die im Kirchenverzeichnisse stehen, soll diese Norm beobachtet werden. Wir gedenken aber der Diakonissinen, die in dieser Stellung angetroffen werden; da sie keine Weihe haben, so sollen sie durchaus unter die Laien gerechnet werden.

Unter den Paulianisten sind die Anhänger des Paul von Samosata verstanden, jenes Antitrinitariers, der um's Jahr 260 zum Bischof von Antiochien erhoben, im J. 269 aber auf einer großen Synode wieder abgesetzt wurde. Da er ein Ketzer in der Trinitätslehre war, so wandte die nicänische Synode den achten arelatensischen Canon auf ihn an: si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint, eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

Das Concil erklärt die Taufe der Samosatener für ungültig, sei es nun, daß dieselben, wie Athanasius sagt[1]), wohl die richtige Taufformel gebrauchten, aber den Sinn derselben verfälschten (die Ausdrücke „Vater, Sohn und Geist" falsch deuteten), oder sei es, daß sie, wie Papst Innocenz I. (Ep. 22) mit den Worten: „sie taufen nicht auf den

1) Athanas. Orat. II. contra Arian. n. 43.

Namen des Vaters, Sohnes und Geistes", nahe legt[1]), die Taufformel verfälschten[2]).

Wenn aber das Nicänum die Taufe der Samosatener für ungültig hielt, so mußte es natürlich auch ihre Priesterweihe für kraftlos erklären, denn wer nicht wahrhaft getauft ist, kann ja auch kein anderes Sacrament empfangen. Die Synode verordnet darum, daß auch die samosatenischen Cleriker wieder getauft werden müßten, läßt aber dabei die Milde eintreten, daß die Tüchtigen und Rechtschaffenen unter denselben nach ihrer neuen, d. h. einzig gültigen Taufe zu Clerikern der katholischen Kirche geweiht werden dürften; die Untüchtigen dagegen sollten durchaus entfernt werden.

Der weitere Text bietet unüberwindbare Schwierigkeiten dar, wenn man die Lesearт der griechischen Codices: *ὡσαύτως καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν* beibehält. In diesem Falle verordnet nämlich die Synode, die Diakonissinen der Samosatener sollen, wenn sie rechtschaffen seien, beibehalten und wieder ordinirt werden. Diesem widerspricht aber direkt der letzte Satz, daß die Diakonissinen keine Weihe empfangen haben, und darum ganz wie Laien betrachtet werden sollen. Dieser Widerspruch hebt sich jedoch vollständig, wenn wir in dem ersten der sich widersprechenden Sätze statt *διακονισσῶν* mit Gelasius[3]) *διακόνων* lesen. Ebenso muß auch die Prisca und müssen Theilo und Thearistus gelesen haben, welche, wie wir wissen, im J. 419 für die afrikanischen Bischöfe die nicänischen Canones übersetzten. (S. 358) Endlich las auch Pseudoisidor und mit ihm Gratian (c. 52. Causa I. q. 1) nicht anders, während Rufin bei seiner epitomatischen Methode die Stelle gar nicht übersetzte, Dionysius Exiguus aber *διακονισσῶν* las.

Ohne diese leichte und durch so viele Zeugnisse berechtigte Textesänderung suchte Van Espen (l. c. p. 103) unserm Canon einen guten Sinn abzugewinnen. Die Synode, meint er, habe in dem letzten Satze sagen wollen: „der Diakonissinen aber erwähnten wir oben, weil man sonst dieselben leichtlich nicht wie den übrigen Clerus der Samosatener behandeln, und, weil sie nicht ordinirt sind, ganz zu den Laien zählen könnte". Allein Van Espen hat hier offenbar den Textesworten willkürlich einen

1) Vgl. Tillemont, l. c. T. IV. p. 126.

2) Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit. S. 753 f. entscheidet sich für letztere Ansicht.

3) Mansi, l. c. T. II. p. 306.

fremden Sinn unterschoben. Eine andere Deutung ist von Aubespine [1]) versucht und in neuer Zeit von Neander [2]) wieder aufgenommen worden. Dieselbe beruht auf der Voraussetzung, daß es unter den Paulianisten zweierlei Diakonissinen gegeben habe: wirkliche, welche geweiht waren, und Wittwen ohne Weihe, welche nur abusive Diakonissinen genannt worden seien. Erstere wolle unser Canon in ihrem Amt beibehalten, letztere aber unter die Laien gestellt wissen. Allein in den Textesworten liegt auch nicht die geringste Andeutung von zwei Sorten von Diakonissinen, und was Neander gegen den Vorschlag, *διακόνων* zu lesen, einwendet, hat kein großes Gewicht. Er meint nämlich, es wäre überflüssig gewesen, von den Diakonen noch insbesondere zu reden, da im Vorausgegangenen schon von Clerikern überhaupt gesprochen worden sei. Allein wenn die Synode die Ausdehnung ihrer Verordnung auf alle Stufen des Clerikats recht deutlich machen wollte, so war es gewiß zweckmäßig, der Diakonen und niedern Cleriker noch einmal ausdrücklich zu erwähnen.

Eine neue Schwierigkeit in der Auslegung unseres Canons und damit ein Bedenken gegen unsere Textesänderung entsteht aus den Worten *ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν*. Es ist unläugbar, daß die apostolischen Constitutionen (VIII. 19) wirklich von einer Weihung der Diakonissinen durch Händeauflegung sprechen, und noch deutlicher sagt dieß das Concil von Chalcedon (c. 15). Unser Canon dagegen behauptet gerade das Gegentheil: die Diakonissinen hätten keine Händeauflegung empfangen. Valesius [3]) und Van Espen (l. c. p. 103) suchen diesen Widerspruch durch die Annahme zu heben, daß zur Zeit des Nicänums die Praxis, auch den Diakonissinen die Hände aufzulegen, noch nicht geherrscht habe. Allein die apostolischen Constitutionen (l. c.) bezeugen das Gegentheil. Einen zweiten Erklärungsversuch machte Aubespine [4]) durch seine bereits berührte Annahme: die Diakonissinen der katholischen Kirche seien allerdings durch Händeauflegung ordinirt worden, aber unter den Paulianisten habe es zwei Sorten von Diakonissinen gegeben, eine geweihte und eine ungeweihte. Es gibt jedoch noch ein drittes Mittel, um jenen Widerspruch aufzuheben, welches schon

1) Tillemont, l. c. p. 362.
2) Neander, a. a. O. S. 322.
3) Annotat. ad. Sozom. hist. eccl. lib. VIII. c. 9.
4) Vgl. Bingham, Origines etc. I. 356.

Baronius[1]) angedeutet und Justell[2]) empfohlen hat. Wenn nämlich auch die Diakonissinen schon zur Zeit des Nicänums durch Händeauflegung eingeweiht wurden, so war dieser Act doch so wesentlich von der clerikalischen Ordination verschieden, bloße Benediction, nicht Ordination, daß, wenn letztere als χειροθεσία sensu strictiori bezeichnet wurde, man von den Diakonissinen sagen konnte, sie hätten keine χειροθεσία empfangen. Daß aber die nicänischen Väter den Ausdruck χειροτονία identisch mit bloßer Benediction genommen haben, geht aus ihrem Dekret gegen die Meletianer und aus dem obigen Canon VIII. gegen die Novatianer hervor.

Can. XX.

Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις· ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ φυλάττεσθαι, ἑστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ θεῷ.

Da Einige am Sonntag und an den Tagen der Pentekoste die Kniee beugen, so beschloß die heilige Synode, damit Alles überall gleichmäßig sei, daß man stehend die Gebete zu Gott schicke.

Schon Tertullian de corona c. 3 sagt, daß die Christen es für Unrecht halten, am Sonntag knieend zu beten. Dieselbe Freiheit (vom Knieen), fährt er fort, genießen wir von Pascha bis Pfingsten. Unter πεντηκοστή ist nämlich nicht blos das Pfingstfest an sich, sondern die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten zu verstehen, wie z. B. der hl. Basilius d. Gr. (de spiritu sancto, c. 27) von den „sieben Wochen τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς" spricht. Vgl. Suicer, thesaur. s. v. πεντηκοστή. — Während also sonst die Christen knieend zu beten pflegten, standen sie an den Sonntagen und in der Osterzeit, und zwar aus einem symbolischen Grund, weil diese Tage Erinnerungstage der Auferstehung Christi sind, und weil wir selbst durch Christi Auferstehung wieder aufgerichtet wurden. Doch nahmen nicht alle Gegenden diese Praxis an, wie es scheint deßhalb, weil nach der Apostelgeschichte 20, 36 und 21, 5 Paulus gerade in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten knieend gebetet hat. Die nicänische Synode aber wollte die gewöhnliche Praxis zum allgemeinen Gesetz erheben, und die spätern Väter, z. B.

1) Ad ann. 34. n. 288.
2) Bingham, l. c. p. 359.

Ambrosius und Basilius, zeigen[1]), daß diese Praxis immer mehr Geltung erhielt. Auch hat die katholische Kirche diesen Canon der Hauptsache nach bis jetzt festgehalten, wie er denn auch im Corpus juris can. c. 13. Dist. 3. de consecr. Aufnahme fand.

§ 43.

Paphnutius und das projectirte Cölibatsgesetz.

Nach Sokrates, Sozomenus und Gelasius[2]) soll die Synode von Nicäa auch im Sinn gehabt haben, ähnlich wie die von Elvira (c. 33) ein Cölibatsgesetz zu erlassen, in der Weise, daß die verheiratheten Bischöfe, Priester und Diakonen (Sozomenus fügt auch die Subdiakonen bei), welche schon vor ihrer Ordination verheirathet gewesen waren, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da sei Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei dem Kaiser in so hohen Ehren stand, daß derselbe oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte[3]), öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten und habe mit starker Stimme gerufen: „man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas Ehrwürdiges und Unbeflecktes, und man solle ja durch übertriebene Strenge der Kirche nicht schaden, denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umgangs) die Züchtigkeit jeder Frau (eines Geistlichen) am besten bewahrt werden (d. h. die Frau eines Geistlichen käme in Gefahr, anderwärts sich zu entschädigen, wenn ihr Mann den ehelichen Umgang mit ihr nicht fortsetzen dürfte; vgl. can. 65 der Synode von Elvira). Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Gattin sei etwas Züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheirathet in den Clerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geistlichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lektor oder

1) Vgl. Van Espen, l. c. p. 104.

2) Socrat. hist. eccl. I. 11. Sozom. hist. I. 23. Gelas. Cyzic. hist. Concilii Nic. II. 32 bei Mansi, l. c. T. II. p. 906, und bei Harduin, T. I. p. 438.

3) Rufin, hist. eccl. I. (X) 4.

Cantor) war, in einmaliger Ehe geheirathet hat." Diese Rede des Paphnutius habe um so mehr Eindruck gemacht, als er selbst nie in der Ehe gelebt, überhaupt nie mit einem Weibe Umgang gehabt hatte. Von Jugend an wurde er in einem Ascetenhause erzogen, und war mehr als jeder Andere wegen großer Keuschheit berühmt. Die Synode sei darum seiner Mahnung gefolgt, habe die Verhandlung über diesen Gegenstand aufgehoben und es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen überlassen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht.

Ist diese Erzählung richtig, so ist zu Nicäa ganz dasselbe Gesetz in Vorschlag gebracht worden, welches ein paar Dezennien vorher zu Elvira in Spanien aufgestellt worden war, und es liegt darum die Vermuthung ziemlich nahe, es möge wohl der Spanier Hosius das Cölibatsgesetz zu Nicäa vorgeschlagen haben[1]). Was aber Paphnutius hiegegen vortrug, und was die Synode auf seinen Vorschlag annahm, stimmt ganz mit den apostolischen Constitutionen (VI. 17) und mit der ganzen Praxis oder Cölibatsform der griechischen Kirche zusammen[2]). a) Wie die lateinische, so hielt auch die griechische Kirche an dem Satze fest: wer unverheirathet in den geistlichen Stand eintritt, darf nach der Ordination sich nicht mehr verehelichen, und es wurde dieß durch c. 33 von Elvira und den 22ten apostolischen Canon auch auf die Subdiakonen ausgedehnt[3]). Doch erlaubte die griechische Kirche den Diakonen in dem Fall sich auch nach der Ordination noch zu verheirathen, wenn sie sich dieses vor der Ordination ausdrücklich vom Bischof ausbedungen hatten. So das Concil von Ancyra c. 10 (S. 230). Es wollte, sieht man, dem Bischof hierin freie Hand lassen, den Priestern dagegen verbietet auch die griechische Kirche, z. B. die Synode von Neocäsarea c. 1, ausdrücklich, nach der Ordination zu heirathen.

Während aber die lateinische Kirche von ihren Geistlichen, den Subdiakon eingeschlossen, verlangte, falls sie als bereits verheirathete Männer ordinirt wurden, nach der Ordination den ehelichen Umgang nicht mehr fortzusetzen, haben die Griechen die Fortführung dieses Umgangs,

---

1) Vgl. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canonen der Apostel. S. 57 u. 310.

2) Ueber die Entwicklung des Cölibates und die kirchliche Gesetzgebung über denselben, sowohl bei den Griechen als Lateinern, vgl. meine Abhandlung darüber in den Beiträgen zur Kirchengeschichte ꝛc. Bd. I. S. 122 ff.

3) Vgl. Assemani, Bibl. juris orient. T. V. p. 124. 126. 141 sqq.

jedoch, wenn die Frau starb, keine Wiederverheirathung gestattet. So die apostolischen Constitutionen VI. 17. Zugleich wurde den Geistlichen der griechischen Kirche verboten, unter dem Vorwand der Frömmigkeit ihre Frauen zu verstoßen [1]), und wurden die verheiratheten Geistlichen von der Synode zu Gangra (c. 4) gegen die Eustathianer in Schutz genommen. Eustathius war jedoch nicht der Einzige unter den Griechen, welcher die Ehe der Geistlichen nicht dulden und die lateinische Form des Cölibats einführen wollte. Auch Epiphanius neigte sich auf diese Seite [2]). Allein die griechische Kirche nahm diese Strenge in Betreff der Priester, Diakonen und Subdiakonen nicht an, dagegen wurde es auch in ihr nach und nach Praxis, daß der Bischof und die ganze höhere Clerisei nicht in der Ehe leben durfte. Die apostolischen Canonen (c. 5) und Constitutionen (l. c.) wissen hievon noch nichts, sprechen vielmehr noch von verheiratheten Bischöfen, und auch die Kirchengeschichte kennt Beispiele davon, z. B. Synesius im fünften Jahrhundert. Aber gerade der Umstand, daß sich dieser bei seiner Wahl zum Bischof die Fortsetzung seiner Ehe ausdrücklich ausbedungen hat [3]), beweist, daß zu seiner Zeit die griechischen Bischöfe im Allgemeinen die Ehe nicht mehr fortsetzen durften. Zum Abschluß brachte endlich die griechische Kirche ihr Gesetz über die Priesterehe auf der Trullaner Synode c. 13.

Die Wahrheit der Geschichte mit Paphnutius ist übrigens von Baronius [4]), Valesius [5]) und Andern in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode von Nicäa habe ja selbst in Canon 3 ein Cölibatsgesetz gegeben, folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. In Canon 3 aber will Baronius ein Cölibatsgesetz darum finden, weil dort unter den Frauen, die der Geistliche im Hause haben dürfe, Mutter und Schwester ꝛc., nicht auch die eigene Ehefrau genannt sei. Diese Deutung ist jedoch gewaltthätig und unbefugt, denn da der Canon von den *συνεισάκτοις* redet, kann er unmöglich auch die Ehefrau nennen, weil

1) Canones apostol. n. 6.

2) Epiphan. expositio fidei n. 21 am Schlusse seines Werkes de haeresibus. Vgl. Drey, a. a. O. S. 312. Baron. ad ann. 58. n. 20.

3) Thomassin (vetus et nova eccl. disciplina etc. P. I. Lib. II. c. 60. n. 16) meint, Synesius habe diese Forderung nicht ernstlich, sondern nur zum Scheine gestellt, in der Hoffnung, dadurch dem bischöflichen Amte entgehen zu können.

4) Ad ann. 58. n. 21.

5) Annotat. ad Socrat. hist. eccl. I, 11.

Ehefrau und συνείσακτος Gegensätze sind. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander[1]), der auch die Behauptung Bellarmin's widerlegt, Sokrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten der Novatianer fingirt, und da er sonst öfters Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius[2]) angibt, den Lehrsatz aufstellten, in Betreff der Ehe sei den Clerikern dasselbe erlaubt wie den Laien, so theilte wenigstens Sokrates diese Ansicht nicht, denn er erklärt es ja oder läßt es durch Paphnutius für eine alte Ueberlieferung erklären, daß diejenigen, welche unverheirathet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe schreiten dürften. Außerdem ist Sokrates nur einer partiellen Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehört er geradezu zu ihnen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß er zu ihren Gunsten irgendwo die Geschichte verfälschte. Wenn er aber da und dort ungenau, und selbst unrichtig erzählt, so folgt daraus noch lange nicht, daß die ganze Geschichte über Paphnutius eine absichtliche Lüge sei[3]). — Auf eine andere Weise, als Bellarmin, argumentirt Valesius, nämlich ex silentio. α) Rufin erzähle in seiner Kirchengeschichte (I. 4) Mehreres von Paphnutius, namentlich über sein Martyrthum, seine Wunder und sein Ansehen beim Kaiser, aber von der ganzen Cölibatssache wisse er kein Wort, und β) unter den ägyptischen Bischöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. Man sieht, die zwei Gründe des Valesius heben sich selbst auf, denn da ja eben Rufin den Paphnutius als zu Nicäa anwesend aufführt, so ist damit das zweite und Hauptargument des Valesius schon umgestoßen. Will er aber nicht weiter sagen, als: in den Unterschriftstabellen der nicänischen Bischöfe finde sich kein Paphnutius, so beweist dieß gar nichts, indem diese Cataloge höchst unvollständig sind, und auch andere erweislich zu Nicäa gewesene Bischöfe nicht darin vorkommen[4]). Das Argumentum ex silentio ist aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, besonders griechischen Kirchenpraxis in Betreff der Priesterehe ganz in Uebereinstimmung ist.

---

1) Historia eccl. Sec. IV. T. IV. Diss. 19. p. 389 sqq. ed. Venet. 1778.
2) Epiphan. haeres. 59. c. 4.
3) Natal. Alex. l. c. p. 391.
4) Siehe oben S. 318.

Eine solche wollte jedoch Thomassin nicht finden[1]), indem er aus Epiphanius, Hieronymus, Eusebius und Chrysostomus beweisen zu können glaubte, daß auch in der morgenländischen Kirche den Priestern die Fortsetzung der früher abgeschlossenen Ehe verboten gewesen sei[2]). Aber die den Cölibat betreffenden Aeußerungen der von ihm angeführten Väter beweisen nur, daß auch die Griechen eine hohe Achtung vor der gänzlichen priesterlichen Enthaltsamkeit hatten; daß sie aber dieselbe allen Priestern zur absoluten Pflicht machten, das beweisen diese Stellen nicht, und zwar um so weniger, als der 5te und 25te apostolische Canon, Canon 4 von Gangra und 13 der Trullaner Synode, sowie die ganze Praxis der griechischen Kirche dagegen sprechen. — Eine andere Deutung, als die bisher gegebene, haben endlich Lupus und Phillips (Kirchenr. Bd. I. K. 64. Note 4, und Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, unter dem Art. Cölibat, Bd. II. S. 660) dem Auftreten des Paphnutius gegeben, als habe er nicht gegen ein Cölibatsgebot im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiakonen habe ausdehnen wollen. — Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Sokrates, Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruch, denn diese reden offenbar von dem Cölibat auch der Priester und Diakonen.

§ 44.

Schluß; unächte Dokumente.

Wahrscheinlich am Ende ihrer gesammten Thätigkeit erließ die nicänische Synode das bereits bekannte officielle Schreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe, worin die Beschlüsse über die drei Hauptgeschäfte des Concils, die arianische, meletianische und Pascha-Angelegenheit, mitgetheilt werden[3]).

Nachdem die Synode ihre Geschäfte beendet hatte, feierte Kaiser Constantin seine Vicennalia, d. i. den Antritt seines 20ten Regierungsjahres[4]), und wir haben an diesem Feste den unbestreitbaren terminus ad quem des Concils, indem Constantin im Sommer 306 Kaiser wurde

1) L. c. n. 15 sqq.
2) L. c. n. 1—14 incl.
3) Socrates, eccl. I, 9.
4) Bevereg. l. c. T. II. p. 43 b.

und somit die Vicennalia in den Sommer oder Herbst 325 fallen mußten. Um aber den nicänischen Vätern, d. h. der Synode selbst besondere Hochachtung zu bezeugen, lud er alle Bischöfe zu einer prächtigen Mahlzeit in den kaiserlichen Palast. Eine Menge Militärs mit gezogenem Säbel bildete überall Spaliere, und Eusebius kann es nicht genug rühmen, wie herrlich Alles gewesen, und wie die Männer Gottes ohne alle Furcht zwischen den Schwertern hindurchgeschritten seien in jenen Gemächern des Palastes. Am Schlusse der Mahlzeit beschenkte der Kaiser noch alle Einzelnen reichlich [1]); einige Tage später aber ließ er abermals eine Sitzung halten, erschien dabei wiederum selbst, ermahnte in einer Rede sämmtliche Bischöfe dringend zum Frieden, bat sie, auch seiner im Gebet stets eingedenk zu sein, und ertheilte endlich Allen die Erlaubniß zur Rückkehr. Sie machten auch sogleich davon Gebrauch, voll Freude über das von dem Kaiser und der Synode gestiftete große Friedenswerk, und verkündeten die Beschlüsse des Concils in ihren heimathlichen Gegenden [2]).

Aber auch der Kaiser richtete mehrere Schreiben theils an alle Kirchen, theils insbesondere an die nicht zu Nicäa gewesenen Bischöfe, und erhob darin die Beschlüsse der Synode zugleich zu Gesetzen des Reichs. Eusebius, Sokrates und Gelasius [3]) haben uns drei dieser kaiserlichen Edikte aufbewahrt, und in dem ersten derselben spricht Constantin die Ueberzeugung aus, daß die Beschlüsse der Synode durch göttliche Inspiration zu Stande gekommen seien. Ein anderer kräftiger Zeuge des hohen Ansehens der nicänischen Synode ist Athanasius. In seinem Schreiben an die Bischöfe Afrika's sagt er, und mit ihm 90 zu einer Synode vereinigte Bischöfe: „dieser (der nicänischen Synode) hat die ganze Welt (πᾶσα ἡ οἰκουμένη) beigestimmt, und da jetzt mehrere Synoden gehalten wurden, so haben, dadurch erinnert, die Gläubigen von Dalmatien, Dardanien, Macedonien, Epirus, Kreta, den andern Inseln, Sicilien, Cypern, Pamphylien, Lycien, Isaurien, ganz Aegypten und Libyen, auch die meisten in Arabien diese Synode anerkannt" [4]). Aehnlich spricht er sich in seinem Schreiben an Kaiser Jovian im J. 363

1) Eusebii Vita Constant. III. 15. 16.

2) Eusebii l. c. c. 20.

3) Socrat. hist. eccl. I, 9. Euseb. vita Const. l. III. c. 17—19. Gelas l. c. lib. II. c. 36. bei Mansi, l. c. T. II. p. 919 sqq. Hard. T. I. p. 445 sqq.

4) Athanasii Ep. ad Afros c. 1. Opp. T. I. P. II. p. 712 ed. Patav.

aus[1]), und sehr oft nannte er die nicänische Synode ausdrücklich eine ökumenische, mit dem Beifügen, man habe eine allgemeine Synode berufen, um die wichtige arianische Sache nicht einzelnen Provinzialsynoden, welche so leicht irren könnten, überlassen zu müssen[2]). Endlich nennt er das Nicänum „eine wahre Säule und ein Siegeszeichen gegen jede Häresie“[3]). Aehnlich wie Athanasius reden auch andere Väter des vierten und fünften Jahrhunderts stets mit den größten Lobsprüchen von der nicänischen Synode, z. B. Ambrosius, Chrysostomus und vor Allen Papst Leo der Große, dessen Worte ausführlich beizufügen erlaubt sei: Sancti illi et venerabiles patres, qui in urbe Nicaena, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter, quam illi statuere, praesumitur, sine cunctatione cassatur: ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur[4]). Papst Leo schrieb sonach auch den nicänischen Canonen ewige Geltung zu, und sagt in demselben Briefe c. 2, daß sie vom hl. Geiste inspirirt seien, und daß keine spätere auch noch so große Synode (er sagt dieß mit Beziehung auf das vierte allg. Concil) ihr sich zu vergleichen oder gar voranzustellen wagen dürfe. Wie sehr aber auch die morgenländischen Christen das nicänische Concil ehrten, geht daraus hervor, daß die Griechen, Syrer und Aegypter alljährlich ein besonderes Fest der 318 nicänischen Bischöfe feiern. Erstere am Sonntag vor Pfingsten, die Syrer im Juli, die Aegypter im November[5]). Mit Recht sagt darum Tillemont (l. c.): „Wollte man alle Zeugen für das Ansehen des Nicänums zusammenstellen, die Reihe wäre eine unendliche, und in allen Jahrhunderten hat Niemand anders als mit der größten Verehrung, einige Ketzer ausgenommen, von dieser heiligen Versammlung gesprochen.“

---

1) Ep. ad Jovian. Opp. l. c. p. 623.

2) Opp. T. I. P. I. p. 324. n. 7. p. 102. n. 7. p. 114. n. 25. p. 166. n. 4. T. I. P. II. p. 712. n. 2.

3) L. c. p. 718 u. 720.

4) Leo M. Ep. 106. n. 4. ed. Baller. T. I. p. 1165. Unter solchen Umständen ist nur zu wundern, wie dem hl. Hilarius von Poitiers das nic. Concil erst bekannt wurde, als er in's Exil gehen mußte; s. Reinkens, h. Hilar. von P. 1864. S. 29. u. 60.

5) Tillemont. l. c. p. 293. Baron. ad ann. 325. n. 185.

Schon aus der obigen Aeußerung des Papstes Leo sehen wir, wie sehr das nicänische Concil auch von Rom und den Päpsten geehrt worden sei. Wie wir wissen, wurden auch die Akten der Synode zuerst von den Stellvertretern Roms unterzeichnet und gewiß hat ihnen überdieß Papst Silvester seine volle Zustimmung gegeben. Aber es fragt sich, ob diese päpstliche Zustimmung in Form einer eigentlichen Bestätigung von der nicänischen Synode ausdrücklich nachgesucht und von Silvester feierlich gegeben worden sei. Zur Bejahung dieser Frage berief man sich wohl schon auf eine Reihe unächter Edikte. Es sind dieß 1) ein von Osius, Makarius von Jerusalem und den beiden römischen Priestern Viktor und Vincentius im Namen der ganzen Synode an Papst Silvester gerichteter Brief des Inhalts: „er solle eine römische Synode berufen, und darauf die nicänischen Beschlüsse bestätigen“ [1]); 2) das hierauf erfolgte Antworts- und Bestätigungsschreiben Silvesters [2]); 3) ein anderes Schreiben ähnlichen Inhalts [3]) und 4) die Akten des angeblichen dritten römischen Concils, welches zur Bestätigung des Nicänums berufen, von 275 Bischöfen besucht war und den nicänischen Beschlüssen einige weitere beifügte [4]). Verwandt damit ist 5) die angebliche zweite römische Synode mit der Constitutio Silvestri, welche zwar von einer Bestätigung des Nicänums durch den Papst nichts erwähnt, aber sonst im Inhalt Aehnliches mit der genannten dritten römischen Synode hat [5]).

Daß alle diese fünf Stücke, welche in verschiedenen alten Handschriften zu Rom, Köln und anderwärts sich vorfanden und fast in allen Concilienſammlungen abgedruckt wurden, unächt seien, zweifelt Niemand, und sie geben sich auch deutlich selbst als falsch zu erkennen. Sämmtliche riechen nach einer spätern Zeit, späterer Anschauungsweise und späteren Verhältnissen. Auch weist die höchst barbarische und theilweise unverständliche Latinität dieser Dokumente auf ein späteres Jahrhundert und auf einen Verfall der lateinischen Sprache hin, wie er zur Zeit des Nicänums noch nicht eingetreten war. Im Einzelnen aber wird

1) Mansi, l. c. T. II. p. 719. Harduin, T. I. p. 343.
2) Mansi, l. c. p. 720. Harduin, T. I. p. 344.
3) Mansi, l. c. p. 721 (fehlt bei Hardouin.)
4) Mansi, l. c. p. 1082. Harduin, T. I. p. 527.
5) Mansi, l. c. p. 615 sqq. Harduin, l. c. p. 285 sqq.

1. im ersten Stück α) Makarius von Jerusalem als ein Hauptrepräsentant der nicänischen Synode hingestellt und faktisch den mit Stillschweigen übergangenen Patriarchen von Alexandrien und Antiochien vorgesetzt, während doch das Bisthum Jerusalem damals noch keine so sehr hervorragende Stellung einnahm.

β) In der Ueberschrift wird statt „die nicänische Synode" geradezu „die 318" gesagt, was zur Zeit unserer Synode selbst noch nicht gebräuchlich war.

γ) Dasselbe Dokument ist von VIII. Cal. Julias datirt, folglich müßte die Synode schon wenige Tage nach ihrem Beginn bereits um ihre Bestätigung in Rom nachgesucht haben.

2. Daß das zweite Dokument, Silvesters Bestätigungsurkunde, unächt sei, beweisen Constant u. A. daraus:

α) daß darin schon des (falschen) Ostercanons von Viktorinus (eigentlich Viktorius) von Aquitanien erwähnt werde, der doch 125 Jahre später, um die Mitte des fünften Jahrhunderts gelebt und geschrieben habe[1]). Es hat jedoch Döllinger[2]) in Betreff dieses Viktorinus eine andere Vermuthung aufgestellt, daß nämlich hier nicht an Viktorius von Aquitanien, sondern an einen römischen Häretiker (Patripassianer) aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts gedacht werden müsse, der zur Zeit des Papstes Callistus und des Priesters (nachherigen Gegenpapstes) Hippolytus lebte, und wohl den Ostercanon des letztern (den damals üblichen), wahrscheinlich auch die kirchliche Trinitätslehre bestritt. Für diese Vermuthung spricht, daß in den fingirten Dokumenten, von denen wir eben reden, namentlich in Nr. 5 Viktorius zugleich mit Callistus und Hippolytus erwähnt und über alle drei das Anathem gesprochen wird. — Hat Döllinger, wie wir nicht zweifeln, Recht, so fällt zwar dieß erste Argument Constant's hinweg, aber die Unächtheit des Dokuments ist doch ganz unzweifelhaft.

Ferner wird β) am Ende des Dokuments ein ganz falsches chronologisches Datum angegeben: Constantino VII. et Constantio Caesare IV. consulibus. Als Constantin zum 7ten Mal Consul war (im J. 326), bekleidete sein Sohn Constantius zum ersten und nicht zum vierten Mal

1) Ideler, Handbuch der Chronologie. Bd. II. S. 276.
2) In s. „Hippolytus" ꝛc. S. 246 ff.

diese Würde. Ein solcher chronologischer Fehler im Datum wäre aber der römischen Kanzlei bei einem so wichtigen Schreiben gewiß nicht begegnet.

3) Die Unächtheit des dritten Dokuments verräth sich hauptsächlich dadurch, daß darin schon des Anathems über Photinus von Sirmium erwähnt wird, welches doch erst im J. 351 auf der ersten sirmischen Synode ausgesprochen wurde.

4) Gegen das vierte Dokument erhebt sich darum Mißtrauen, weil über eine so große, von 275 Bischöfen besuchte und zugleich so wichtige römische Synode gewiß nicht sämmtliche Schriftsteller der alten Zeit schweigen würden. Athanasius und Hilarius reden ex professo von den Synoden jener Zeit, aber von dieser großen römischen Synode macht keiner von beiden, wie überhaupt Niemand, auch nur die geringste Erwähnung. Außerdem wäre nach der Aufschrift des Dokuments auch diese Synode im Beisein Constantin's d. Gr. gehalten worden, während der Kaiser im ganzen Jahre 325 gar nie in Rom war[1]). Aber wenn auch die Worte: praesente Constantino, wie Binius vermuthete, aus dem Texte, wo sie zu apud Nicaeam gehören sollen, nur irrthümlich in die Aufschrift gekommen wären, so ist doch nicht zu läugnen, daß α) das von dieser angeblichen römischen Synode erlassene Paschadekret, Ostern soll stets zwischen dem 14. und 21. Nisan gefeiert werden, unvernünftig und antinicänisch ist[2]). β) Der nicänischen Zeit und ihren Verhältnissen gar nicht angemessen ist weiter das Gebot, die Geistlichen dürften nicht vor einen weltlichen Richter gezogen werden; dieses privilegium fori war damals noch unbekannt. γ) Ganz unvernünftig ist auch die Verordnung über die Vorstufen, um Priester oder Bischof werden zu können, man müsse nämlich zuvor 1 Jahr Ostiarius, 20 Jahre Lektor, 10 Jahre Exorcist, 5 Jahre Akoluth, 5 Jahre Subdiakonus und 5 Jahre Diakonus, also 46 Jahre im Kirchendienst gewesen sein, ehe man Priester werden könne. Solchen Unsinn hat ein römisches Concil nie verordnet.

5) Auf das fünfte Dokument, die angeblichen Akten des zweiten römischen Concils vom J. 324, brauchen wir eigentlich nicht näher ein-

1) Remy Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés, T. 4. p. 613.
2) Siehe oben S. 326 ff.

zugehen, weil darin von einer Bestätigung des Nicänums nicht die Rede ist. Da aber dieses Dokument aus der nämlichen Feder geflossen zu sein scheint, wie die vier andern[1]), so wollen wir, zum Beweis, wie sehr es dem Falsarius an Kenntniß jener Zeit mangelte, nur das anführen, daß dieses zweite römische Concil *während* der nicänischen Synode gehalten worden sein will, wie im Epilogus ausdrücklich gesagt ist[2]), und daß es doch am 30. Mai 324 geendet habe, also ein ganzes Jahr *vor* Beginn des Nicänums.

Constant vermuthet[3]), daß alle diese Dokumente im sechsten Jahrhundert fabricirt worden seien. Besonders ausführlich aber behandelt er das fünfte dieser unächten Stücke, und stellt in seiner Praefatio (§ 99) darüber die Vermuthung auf, dasselbe sei bald nach Papst Symmachus verfaßt worden. Symmachus war nämlich ungerecht verschiedener Verbrechen angeklagt, aber von einer Synode (501 oder 503) freigesprochen, zugleich auch der Satz aufgestellt worden, daß der Papst von andern Bischöfen nicht gerichtet werden könne. Zur Einschärfung dieses Satzes und des verwandten vom forum privilegiatum seien nun, sagt Constant, verschiedene Dokumente, auch das fragliche fünfte, gefertigt worden, und zwar wahrscheinlich von einem in Rom wohnenden Lombarden, wie aus der schlechten Latinität und dem Umstande hervorgehe, daß die Handschrift, in der diese Dokumente zuerst stehen, eine longobardische ist. Ein Hauptargument Constants jedoch, daß die Hinweisung auf die Osterrechnung des Viktorinus das sechste Jahrhundert als Abfassungszeit dieser falschen Dokumente verrathe, ist durch Döllinger's oben mitgetheilte Hypothese wieder entkräftet worden.

Allein wenn auch alle diese angeblichen Dokumente unstreitbar unächt sind, so folgt daraus doch noch nicht, daß die Sache selbst nicht wahr sei, d. h. daß die Synode von Nicäa ihre Beschlüsse nicht dem Papst zur Bestätigung vorgelegt habe, und man führt hiefür Folgendes an[4]):

---

1) Ballerini, de antiquis collectionibus etc. in der Galland'schen Sylloge dissert. de vetustis canonum collectionibus, T. I. p. 394; Blascus, de collect. can. Isidori Mercatoris, bei Gallandius, Sylloge l. c. T. II. p. 11 u. 14.

2) Mansi, l. c. T. II. p. 615.

3) Epistolae Pontificum, ed. Coustant. Praef. p. LXXXVI.

4) Vgl. Baron. 324, 171 sq.

a) Es ist unläugbar, daß die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon ihre Akten dem Papst Leo zur Bestätigung schickte. Anatolius, der Patriarch von Constantinopel, schreibt in dieser Beziehung an Leo: gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata [1]). Ebenso spricht sich die Synode von Chalcedon in dem Synodalschreiben an Leo aus: omnem vobis gestorum vim insinuavimus, ad comprobationem nostrae sinceritatis, et ad eorum, quae a nobis gesta sunt, firmitatem et consonantiam [2]). Und auch der damalige griechische Kaiser Marcian erachtete die Bestätigung der chalcedonensischen Beschlüsse durch den Papst nicht blos für nothwendig, sondern bat um dieselbe wiederholt dringend, mit dem Beifügen, diese päpstliche Bestätigung solle in einem besondern Schreiben ausgedrückt sein und müsse überall, auch im griechischen Reich, verkündet werden, um allen Zweifel über das Ansehen der Synode von Chalcedon zu beseitigen. Er wundere sich, sagt er, daß der Papst ein solches Schreiben noch nicht gesandt habe, quas videlicet in sanctissimis ecclesiis perlectas in omnium oportebat notitiam venire. Diese Unterlassung, fährt er fort, nonnullorum animis ambiguitatem multam injecit, utrum tua Beatitudo, quae in sancta synodo decreta sunt, confirmaverit. Et ob eam rem tua pietas litteras mittere dignabitur, per quas omnibus ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi [3]).

Von diesem Resultat aus ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß die Grundsätze, welche die vierte allgemeine Synode leiteten, auch schon der ersten nicht fremd gewesen seien, und diese Wahrscheinlichkeit steigert sich dadurch, daß b) eine Synode von mehr denn 40 Bischöfen verschiedener Gegenden Italiens im J. 485 mit aller Bestimmtheit und Zuversicht — und zwar den Griechen gegenüber — aussprach: „daß die 318 Bischöfe zu Nicäa die confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae ecclesiae detulerunt“ [4]).

---

1) In der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leo's d. G. T. I. p. 1263 vgl. p. 1126 u. ibid. not. 8 u. p. 1134.

2) Ibid. p. 1100.

3) Ibid. p. 1182 sq. vgl. p. 1113 u. 1120.

4) Mansi, T. VII. p. 1140. Harduin, T. II. p. 856.

c) Dazu kommt noch, daß Papst Julius bei Sokrates (hist. eccl. II. 17) sagt: canon ecclesiasticus vetat, ne decreta absque sententia episcopi romani ecclesiis sanciantur. Papst Julius behauptet hier nicht blos, daß die Concilien der päpstlichen Zustimmung bedürfen, sondern erklärt auch, daß die kirchliche Regel (es ist nicht gerade an einen förmlich geschriebenen Canon zu denken) dieß fordere. Da nun aber Papst Julius nur eilf Jahre nach der nicänischen Synode auf den Stuhl kam, so wird eine derartige Regel, von der er spricht, wohl auch schon zur Zeit des Nicänums wenigstens in Rom behauptet worden sein[1]).

1) Coustant, epistolae Pontificum, praef. p. LXXXII und LXXIX und Appendix p. 51. 52.

Drittes Buch.

Die Zwischenzeit zwischen dem ersten allgemeinen Concil und der Synode von Sardika.

§ 45.

Das erste Lustrum nach der Synode von Nicäa.

In Folge der nicänischen Resultate schickte Kaiser Constantin, wie wir wissen, den Arius und die zwei ägyptischen Bischöfe Theonas und Secundus, welche die Unterschrift des Symbolums verweigerten, sammt den ihnen anhängenden Priestern ins Exil nach Illyrien und traf noch andere Anstalten, um den Arianismus ungesäumt zu vertilgen. Namentlich ließ er die Schriften des Arius und seiner Freunde verbrennen, bedrohte ihre Verheimlichung mit dem Tode und verbot sogar den Namen Arianer (s. S. 319). Aber das häretische Feuer war damit noch nicht erstickt, glimmte vielmehr um so mehr im Verborgenen fort, als mehrere Bischöfe, vor Allen der angesehene Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, zwar nicht volle Arianer, aber doch subordinatianischen Ansichten zugethan, nur zum Schein und aus Furcht vor dem Kaiser das nicänische Symbolum unterschrieben hatten[1]). Dieses, namentlich das ὁμοούσιος, stand bei ihnen fortwährend im Verdacht, als werde dadurch von den beiden Momenten, welche im Begriffe der Person Christi zusammengefaßt werden müssen, Hypostase (Persönlichkeit)

1) Ueber die theol. Richtung des Eusebius v. Nicomedien vgl. Jahn (Repet. in Göttingen) Marcellus von Ancyra, 1867. S. 37 f.

und Gottheit, der erstern Abbruch gethan, d. h. der persönliche Unterschied des Sohnes vom Vater nicht gehörig festgehalten, während das andere Moment bis zur sabellianischen Identität von Vater und Sohn gesteigert werde. Ist eine später zu besprechende Urkunde bei Sokrates ächt [1]), so hätten diese Bischöfe, die sogenannten Eusebianer, dem Anathem über die Person des Arius nicht zugestimmt und sich dabei schon der bekannten Unterscheidung zwischen question du fait und du droit bedient, indem sie sich wohl dem nicänischen Symbolum unterwerfen, aber nicht zugeben wollten, daß Arius wirklich (du fait) jene Irrthümer gelehrt habe, deren man ihn beschuldigte.

Außerdem wäre es ein Wunder gewesen, wenn in Aegypten, zumal in Alexandrien, wo der Arianismus schon vor dem Nicänum so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, derselbe nicht aufs Neue sich zu zeigen versucht hätte. Als dieß geschah und der Kaiser deßhalb wieder mehrere Alexandriner, die vom nicänischen Glauben abfielen und „die Fackel der Uneinigkeit wieder anzündeten", aus Aegypten verwies, da nahmen sich, wie Kaiser Constantin selbst erzählt [2]), „Eusebius von Nikomedien und Theognis nicht blos derselben an, für ihre Sicherheit sorgend, sondern betheiligten sich sogar auch an ihrer Bosheit und nahmen sie in die Kirchengemeinschaft auf", so daß Constantin sie ebenfalls verbannte und in eine ferne Gegend (Gallien) deportiren ließ [3]). Zugleich beschuldigte er den Nikomedener, auch zur früheren Christenverfolgung des Licinius geholfen und gegen Constantin Ränke geschmiedet zu haben, und forderte die Gemeinden von Nikomedien und Nicäa auf, andere Bischöfe zu wählen. So erhielt Amphion den Stuhl von Nikomedien, Chrestus den von Nicäa [4]). Andern Nachrichten zu Folge sollen Eusebius und Theognis einen kaiserlichen Notar bestochen haben, ihre Unterschrift in den nicänischen Concilienakten wieder auszustreichen [5]); Philostorgius aber erzählt (l. c.), beide und zugleich Bischof Maris von Chalcedon hätten ihre Reue wegen Unterzeichnung des

1) Socrat. hist. eccl. I, 14.

2) Bei Theodoret, hist. eccl. I, 20. und Gelasius, Vol. actorum Concil. Nic. Lib. III. c. 2, in Mansi, Coll. Concil. T. II, p. 939. und Harduin, Coll. Conc. T. I. p. 459.

3) Philost. supplem. ex Niceta, p. 540. ed. Vales. Mogunt.

4) Theodoret, hist. eccl. I, 20.

5) Sozom. hist. eccl. II, 21.

nicänischen Symbolums dem Kaiser offen eingestanden und sich dadurch die Strafe der Verbannung zugezogen. Diese erfolgte drei Monate nach dem Ende der Synode von Nicäa, also im Dezember 325 oder im Januar des folgenden Jahres [1]). Um dieselbe Zeit warnte Constantin auch den Bischof Theodot von Laodicea und stellte ihm in einem Brief das Schicksal jener abgesetzten Collegen vor Augen, weil sie auch ihn auf ihre Seite zu ziehen versucht hatten [2]). Einige Zeit später, der bisherigen Annahme zu Folge am 23. des ägyptischen Monats Pharmuth, d. i. am 18. April 326 [3]), einer neu aufgefundenen Urkunde dagegen gemäß [4]) erst am 22. Pharmuth (17. April) des Jahres 328 starb Erzbischof Alexander von Alexandrien. Sozomenus erzählt (II, 17), auf Apollinaris sich stützend: als der Tod Alexander's herannahte, floh Athanasius, um nicht Bischof werden zu müssen, aber Alexander erkannte durch göttliche Eingebung, daß gerade er zu seinem Nachfolger bestimmt sei und rief in seiner Sterbestunde seinen Namen. Ein anderer Athanasius trat auf diesen Ruf herbei, aber Alexander gab ihm gar keine Antwort, sondern rief den rechten Athanasius nochmals, sprach dann: „Du glaubst, Athanasius, mir entflohen zu sein, du entgehst mir nicht," und bezeichnete ihn so auch in seiner Abwesenheit zu seinem Nachfolger. Die Hauptsache hievon erzählen auch Rufin [5]) und Epiphanius [6]); nur fügt letzterer bei, Athanasius sei eben damals in Geschäften seines Bischofs abwesend gewesen (also nicht ge-

---

1) Philostorg. I, 10. p. 469 ed. Vales.

2) Bei Gelas. III, 3.

3) Renaudot, hist. patriarch. Alex. 1713. p. 83. Wetzer, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis . . . exortarum. Francof. 1827. p. 2.

4) Es ist dieß der neuerdings in Aegypten wieder aufgefundene syrische Vorbericht zu den ebenfalls syrisch aufgefundenen Osterbriefen des hl. Athanasius. Dieselben gab zuerst der anglikanische Gelehrte Cureton im J. 1848 zu London heraus, unter dem Titel: The festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version, and edited by William Cureton, M. A. F. R. S. Chaplain in ordinary to the Queen, assistant keeper of manuscript in the British Museum. — Eine deutsche Uebersetzung dieser neu entdeckten wichtigen Urkunde gab Larsow, Prof. am Grauen Kloster zu Berlin, im J. 1852 heraus. Bericht darüber erstattete ich in der Tübinger theologischen Quartalschrift, 1853, Heft 1.

5) Rufin. hist. eccl. I(X), 14.

6) Epiphan. haeres. 68, 6.

flohen), und der ganze Clerus und die gesammte Gemeinde hätten später bezeugt, daß Alexander ihn zu seinem Nachfolger bestimmt habe. Die Meletianer aber hätten seine Abwesenheit benützt und einen ihrer Partei, Namens Theonas, auf den Stuhl erhoben, der jedoch schon nach drei Monaten gestorben sei, bevor noch Athanasius nach Alexandrien zurückgekehrt war, und eine Synode der Orthodoxen zu Alexandrien habe nun den Athanasius zum rechtmäßigen Bischof von Alexandrien bestellt.

Im Gegensatz hiezu behaupteten die Arianer, nach dem Tode Alexanders hätten die orthodoxen und die meletianischen Bischöfe Aegyptens sich gegenseitig eidlich gelobt, nur gemeinsam den neuen Erzbischof zu bestellen, aber sieben orthodoxe Bischöfe hätten mit Verletzung dieses Eides heimlich den Athanasius gewählt [1]). Ein anderes Mährchen bringt Philostorgius (II, 11): „während der Sedisvacanz, als noch über die Besetzung des Stuhles gestritten wurde, habe sich Athanasius in die Dionysiuskirche begeben und sich dort heimlich bei sorgsam verschlossenen Thüren von zwei Bischöfen seiner Partei weihen lassen. Die übrigen Bischöfe hätten deßhalb das Anathem über ihn gesprochen, er aber habe einen angeblich von der ganzen Gemeinde herrührenden Brief an den Kaiser gerichtet und so die Bestätigung seiner Wahl erschlichen." — Diese Nachricht, die mit allen andern im direkten Widerspruch steht, ist so wenig glaubwürdig, als die andere Angabe des Philostorgius (II, 1), Alexander von Alexandrien habe noch vor seinem Tode das ὁμοούσιος verworfen; ausdrücklich aber für falsch erklärt werden alle genannten Verdächtigungen des Athanasius durch eine große ägyptische Synode, worauf gerade die Bischöfe, die an seiner Wahl Antheil gehabt, feierlich betheuerten: sie und die ganze Kirchenprovinz seien Zeugen, daß die ganze katholische Gemeinde völlig einmüthig den Athanasius zum Bischof verlangt habe und nicht aus der Kirche gewichen sei, bis die Wahl vollzogen gewesen; sodann aber sei Athanasius gerade von vielen der anwesenden Bischöfe in einem öffentlichen Akt feierlich ordinirt worden [2]). Der bereits erwähnte Vorbericht zu den neu entdeckten Festbriefen des hl. Athanasius fügt bei (S. 26 f.), daß diese Ordination

1) Sozom. hist. eccl. II, 17.

2) Dieß Zeugniß der Synode, in einer epistola encyclica, nahm Athanasius in seine Apologia contra Arianos, c. 6 auf; p. 101. T. I. P. I. ed. Patav.

am 14. Payni, d. i. 8. Juni 328 vollzogen worden sei. So war jetzt der größte Gegner der Arianer Bischof jener Stadt geworden, von welcher diese Häresie ausgegangen war.

Um dieselbe Zeit war aber ein höchst wichtiger und folgenschwerer Umschwung in den Ansichten Constantins eingetreten. Der Kaiser hatte seine frühere auf völlige Vernichtung gerichtete Strenge gegen die arianische Häresie so sehr verändert, daß er im Gegentheil zwar nicht direkt ihr selbst, aber doch ihren Vertretern und Freunden von nun an manche Begünstigung zuwandte. Nach einer Nachricht bei Sozomenus (III, 19) hätte sich namentlich Constantia, die Schwester Constantin's und Wittwe des Licinius, bei ihrem Bruder für die Arianer verwendet und sich sogar auf eine göttliche Vision berufen, worin ihr die Unschuld und Rechtgläubigkeit dieser Männer geoffenbart worden sei. Theilweise damit übereinstimmend sagen Rufin (I, 11) und Sokrates (I, 25): „Constantia habe einen arianischen Hofgeistlichen gehabt, der sie für Arius günstig stimmte und ihr die Unschuld seines Meisters betheuerte." Wir werden in Bälde auf diese Nachricht zurückkommen.

Ist der Brief des nikomedischen Eusebius und des Theognis an die übrigen Bischöfe, welchen Sokrates (I, 14) und Sozomenus (II, 16) mittheilen, ächt, so wurde Arius schon ziemlich bald nach dem Nicänum wieder aus dem Exil zurückberufen und durfte vor der Hand nur nicht nach Alexandrien zurückkehren. Gleich darauf hätten dann auch Eusebius und Theognis um die gleiche Vergünstigung gebeten, indem sie in dem eben erwähnten Schreiben ihre Rechtgläubigkeit betheuerten und sich auf den Vorgang des Arius, der bereits schon begnadigt sei, beriefen. Die Aechtheit dieses Briefes ist jedoch sehr zweifelhaft, ja von Tillemont geradezu geläugnet[1]) und nur das gewiß, daß Eusebius und Theognis nach ungefähr dreijähriger Verbannung i. J. 328 wieder zurückberufen in ihre Bisthümer wieder eingesetzt wurden — mit Vertreibung derjenigen, welche statt ihrer diese Stühle erhalten hatten[2]).

Ist aber die Aechtheit jenes Briefes aufgegeben und damit die Nachricht, Arius sei zuerst zurückberufen worden, aller Zeugschaft beraubt, so ist es an sich wahrscheinlicher, daß Eusebius und Theognis, als des

1) Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. T. VI. p. 357 ed. Brux. Not. 8 sur le Concile de Nicée.

2) Philostorg. II, 7. Socrat. I, 14.

Arianismus bloß verdächtig, früher zurückkehren durften, denn Arius selbst, und die Begnadigung des letztern erst durch ihre und ihrer Freunde Bemühungen erwirkt werden konnte[1]). Sobald aber Eusebius wieder festen Fuß gefaßt hatte, begann für die treuesten Anhänger des nicänischen ὁμοούσιος eine Zeit harter Prüfung. Obgleich innerlich der arianischen Logoslehre nahehin zugethan, erkannte doch der schlaue Nikomedier, daß dieser Anschauungsweise auf offenem Wege jetzt nicht genützt werden könne, denn der Kaiser wollte vor Allem die kirchliche Eintracht, deßhalb hatte er ja das Nicänum berufen, und hätte darum einen offenen Angriff auf diese Synode durchaus nicht geduldet. Eusebius und seine Freunde stellten darum ihre Unterwerfung unter dieselbe recht sichtlich zu Tage (daher ihre Rückberufung aus dem Exil), während sie auf versteckten Wegen und durch allerlei listige Mittel das ihrer theologischen Ansicht so sehr widerstrebende ὁμοούσιος zu beseitigen und ihrer arianisirenden, subordinatianischen Theologie den Sieg zu verschaffen suchten. Eusebius hatte aber durch seine scheinbare Bekehrung zum orthodoxen Glauben den Kaiser nicht nur befriedigt, sondern in hohem Grade erfreut[2]), und wußte sich, zumal er mit ihm verwandt war[3]), bald in seine hohe Gunst einzuschleichen[4]), dadurch, daß er den großen Plan Constantins auf Herstellung völliger kirchlicher Eintracht zu unterstützen den Schein nahm. Es war so nicht schwer, dem Kaiser die Meinung beizubringen, daß Arius und Andere im Innern eigentlich gut orthodox seien und sicher ein ganz genügendes Glaubensbekenntniß ablegen würden, wenn man sie nur aus dem Exil zurückrufen wollte[5]). Gelang es aber, daß Constantin hierauf einging und sich dabei mit Ablegung eines andern Symbolums statt des nicänischen begnügte, so war letzteres damit schon gestürzt und dem Subordinatianismus der

1) Auch Rufin I (X), 11. setzt die Rückberufung des Arius später an, ja bringt sie sogar, wie Sozom. II, 27 fin., mit der Synode von Jerusalem im J. 335 in Verbindung, wovon weiter unten die Rede sein wird. Vgl. Tillemont, T. VI. Note 9 sur les Ariens.

2) Socrat. I, 23.

3) Daß er mit Julian Apostata, dem Vetter Constantins, verwandt war, sagt Ammianus Marcellinus im 22sten Buch seiner Geschichte. Vgl. Tillemont, T. VI. p. 108. 321. Not. 3 sur les Ariens.

4) Socrat. I, 23.

5) Ganz dieses stellte z. B. der arianische Hofgeistliche der Constantia, ein Genosse des Eusebius, dem Kaiser vor. Socrat. I. 25.

Weg in die Kirche gebahnt. Während dieß geschehe, sollten zugleich durch eine andere List die Hauptvertreter des strengen ὁμοούσιος aus der Kirche hinausgetrieben werden. Daß dieß wirklich die Plane der Eusebianer waren, erhellt aus ihren Thaten und den Vorgängen, die wir jetzt zu erzählen haben, und so allein wird auch das nunmehrige Benehmen Constantins einigermaßen erklärlich.

§ 46.

Synode zu Antiochien im J. 330.

Vor Allem erhob nun Eusebius von Nikomedien, wie Sokrates (I. 23) berichtet, Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe des Athanasius, obgleich sich dieß gerade für ihn am allerwenigsten schickte, indem er selbst, den kirchlichen Canonen zuwider, sein erstes Bisthum Berytus verlassen und das von Nikomedien erworben hatte[1]). Als dieser erste Angriff durch das oben berührte Zeugniß der übrigen ägyptischen Bischöfe zurückgeschlagen wurde[2]), verschoben Eusebius und seine Freunde das Weitere auf gelegenere Zeiten, und richteten dafür ihre Waffen zunächst auf Erzbischof Eustathius von Antiochien, der nicht nur im Nicänum einen der ersten Plätze eingenommen, sondern auch nachmals alle Kirchengemeinschaft mit den Arianern aufgehoben und alle arianisirenden Ansichten sowie jede Abweichung vom strengen nicänischen ὁμοούσιος praktisch und in Streitschriften, namentlich gegen Eusebius Pamphili, energisch bekämpft hatte. Letzterer, der Kirchenhistoriker und Erzbischof von Cäsarea in Palästina, stand seinen theologischen Ansichten nach in der Mitte zwischen Athanasius und Arius, und ist darum von den Einen für orthodox, von Andern für arianisch erklärt worden, so daß sich der Streit über seine Orthodoxie bis auf unsere Zeiten fortsetzt[3]). Gewiß ist, Eusebius wollte nicht Arianer

---

1) Athanas. Apolog. c. 6. Theodoret, hist. eccl. I. 19. 20.

2) Athanas. Apolog. c. 6.

3) Für orthodox wurde Eusebius gehalten von Sokrates, Theodoret, Gelasius von Cyzicus, Bullus, Cave (im Append. der hist. lit.) und Valesius (in der Lebensbeschreibung des Eusebius, die er seiner Ausgabe von dessen Kirchengeschichte vorausschickte). Für arianisch dagegen erklärten ihn Petavius, Baronius, Montfaucon, Clericus, die Ballerini u. A.; ja schon Athanasius, Epiphanius und Hieronymus hatten eine üble Meinung von ihm. Das Richtige sahen Möhler, Athanas. II.

sein, und nach manchen seiner Aeußerungen war er es auch in der That nicht [1]); aber nach seiner Meinung streifte Athanasius an den Sabellianismus, und er suchte nun eine Mittelstraße zwischen Arianismus und Orthodoxie, in der Meinung, eben dieses Mittlere sei das Orthodoxe. Hienach begreift sich, wie er nicht selten zur Partei seines nikomedischen Collegen halten und an den Verfolgungen des Athanasius sich betheiligen mochte, wobei es wohl zweifellos ist, daß er dem Arianismus weniger nahe stand, als der Nikomedier. Von seinem Standpunkt aus glaubte er auch bei Eustathius von Antiochien Sabellianismus zu entdecken, und die eigentlichen Eusebianer traten ihm hierin bei [2]), wie es denn überhaupt ihre Taktik war, jene, welche zwischen Vater und Sohn eine geringere Differenz annahmen, als sie selbst, zu bezüchtigen, als wollten sie Vater und Sohn, gleich Sabellius, eigentlich gar nicht unterscheiden. Theodoret erzählt (I. 21), Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa seien mit einander nach Jerusalem gereist, um den heiligen Orten ihre Verehrung zu zollen. Auf dem Wege dahin hätten sie auch den Bischof Eustathius von Antiochien besucht und seien von ihm höchst freundlich aufgenommen worden. In Palästina aber sollen sie dem Eusebius von Cäsarea (genannt Pamphili) und andern Freunden ihre Plane gegen Eustathius mitgetheilt haben und dann von diesen begleitet, wieder nach Antiochien zurückgereist sein, wo sie jetzt eine Synode gegen Eustathius veranstaltet hätten. — Da jedoch Theodoret obige Reise nach Jerusalem erst nach der Erhebung des Nikomediers auf den Stuhl von Constantinopel ansetzt, und diese erst um's Jahr 337 eintrat, so macht dieß seine Erzählung einigermaßen zweifelhaft, und wir müssen uns deßhalb mit den Angaben des Sozomenus (II. 18. 19) und des Sokrates (I. 24) begnügen. — Nach Sozomenus insbesondere, der hier das Meiste für sich zu haben scheint, gaben die S. 450 erwähnten Streitigkeiten zwischen Eustathius und Eusebius Pamphili Veranlassung, daß eine große Synode nach Antiochien berufen wurde. Es war dieß im J. 330 [3]). Auf dieser trat, wie

36—47. Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. S. 792 ff. Hänell, de Eusebio Caes. religionis christ. defensore. 1843. Ritter, Eusebii Caes. de divinitate Christi placita. Bonnae 1823. 4.

1) Möhler, a. a. O. S. 37. 40 f.

2) Socrat. I. 23. Sozom. II. 18. Theodoret. hist. eccl. I. 21.

3) Wetzer, restitutio verae Chronologiae etc. p. 6. 7. Tillemont, T. VII. p. 11. et 298. Note 3. sur St. Eustathe.

Sokrates (l. c.) sagt, besonders Bischof Cyrus von Beröa als Ankläger gegen Eustathius auf, und beschuldigte ihn des Sabellianismus. Von einem zweiten Anschuldigungspunkte (mit Verschweigung des oben genannten ersten) berichtet Theodoret l. c.: „die Eusebianer hätten eine Dirne beredet und bestochen, den Eustathius als Vater ihres Kindes anzugeben, obgleich sie gar keinen Zeugen hiefür aufbringen konnte, und später sogar selbst ihren Betrug eingestanden habe“ [1]). Eines dritten Klagepunktes gedenkt Athanasius: Eustathius sei großer Unehrerbietigkeit gegen die Kaiserin Mutter beschuldigt worden [2]); dagegen erwähnt weder er noch Chrysostomus, obgleich beide sonst sehr häufig über Eustathius sprechen, auch nicht mit einem Worte der Anklage über Unlauterkeit, und die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Athanasius haben darum die fragliche Nachricht des Theodoret beanstandet, zumal sie nur wie eine Copie ähnlicher Anklagen gegen andere Bischöfe jener Zeit aussieht [3]). Wie dem sei, gewiß ist, daß Eustathius von der Synode abgesetzt und von dem Kaiser über Thrazien nach Illyrien in's Exil geschickt wurde, wohin ihn viele seiner Cleriker in treuer Anhänglichkeit begleiteten [4]). Den unrechtmäßig erledigten Stuhl von Antiochien erhielt zuerst Eulalius. Nach dessen alsbaldigem Tode bot man ihn dem Eusebius Pamphili an; er schlug ihn jedoch aus, zumal in Antiochien wegen der Absetzung des Eustathius heftige Unordnungen und Streitigkeiten zwischen der eusebianischen und nicänischen Partei ausgebrochen waren. Der Kaiser belobte ihn dafür, der Stuhl von Antiochien aber blieb einige Zeit erledigt und kam darauf in die Hände der Eusebianer, ja sogar einzelner Arianer [5]), bis die Wahl des Meletius im Jahr 360 oder 361 noch weitere Parteiung, auch unter den Orthodoxen selber, hervorrief [6]).

---

1) Theodoret, hist. eccl. I. 22.

2) Athanas. historia Arianorum ad monachos. c. 4. p. 274. T. I. P. I. ed. Patav.

3) Vita S. Athanasii p. XIX. im ersten Band der edit. Patav. Opp. S. Athanasii.

4) Theodoret, Socr. Sozom. ll. cc. Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 4.

5) Theodoret, hist. eccl. I. 22. Socrat. I. 24.

6) Vgl. meinen Artikel: Meletianisches Schisma II. im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 42 ff.

Tillemont hält es nach seiner Berechnung für wahrscheinlich, daß auch Bischof Asclepas von Gaza auf dieser antiochenischen Synode wegen seiner Opposition gegen die Arianer abgesetzt worden sei, und es erhellt dieß auch deutlich aus den zwei Synodalschreiben der beiden Parteien des Conciliums zu Sardika [1]). Es ist sonach unrichtig, wenn Theodoret, Sokrates und Sozomenus dieses Ereigniß in eine etwas spätere Zeit verlegen, und Theodoret insbesondere es der Synode von Tyrus im J. 335 zuschreiben will [2]).

Außerdem glaubten die Mauriner auch die Verbannung des Bischofs Eutropius von Hadrianopel in diese Zeit einreihen zu dürfen. Sein einziges Vergehen war sein eifriger Widerstand gegen die Freunde des Arianismus, namentlich gegen Eusebius von Nikomedien, welcher nun auch mit Hülfe der Prinzessin Basilina, der Mutter Julians des Abtrünnigen, seine Absetzung bewirkte [3]).

§ 47.

Arius soll in die Kirche wieder aufgenommen, Athanasius gestürzt werden.

Um noch mehr Terrain für seine Plane zu gewinnen, verband sich Eusebius von Nikomedien um diese Zeit, oder kurz zuvor, mit den Meletianern in Aegypten, obgleich letztere noch auf dem Nicänum in entschiedener Opposition gegen die Arianer gestanden waren und ihr Bischof Acesius den nicänischen Glauben ausdrücklich für den der apostolischen Zeiten erklärt hatte (S. 412). Nach dem Tode des Erzbischofs Alexander von Alexandrien aber hatten sie die zu Nicäa mit ihnen geschlossenen Verträge wieder gebrochen, das Schisma erneuert, und nach dem Tode ihres Meisters Meletius dessen Freund Johannes Archaph an ihre Spitze gestellt. All dieß gab dem Eusebius Hoffnung, sie für seine Zwecke zu gewinnen, und in der That vereinigten sich jetzt beide im Hasse gegen Athanasius und die orthodoxe Partei Alexandriens [4]);

---

1) Bei Hilar. fragm. II. p. 1287. n. 6. u. fragm. III. p. 1314. n. 11. ed. Bened.

2) Theodoret. hist. eccl. I. 29. Socrat. II. 5. Sozom. III. 8. Tillemont. T. VI. p. 117. ed. Brux. und Note 11 sur les Ariens.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 5. und die Vita S. Athanasii (im ersten Band der Mauriner Ausgabe) p. XX.

4) Athanas. Apolog. contra Arian. c. 59. Sozom. II. 21.

diese nähere Verbindung war aber zugleich die Ursache, daß die Meletianer immer mehr auch in die Irrthümer der Arianer verfielen, und sich zuletzt mit diesen fast völlig identificirten.

Nach solchen Vorbereitungen versuchte Eusebius einen Hauptschlag. Sei es, daß Arius schon vor oder erst nach Eusebius und Theognis aus dem Exil zurückgerufen wurde[1]), auf jeden Fall hatte er bisher nicht nach Alexandrien zurückkehren dürfen; jetzt dagegen, glaubte Eusebius, sei die Zeit gekommen, wo man selbst diesen großen Schritt zur Vernichtung der Homousiastenlehre wagen und den Arius in die Kirchengemeinschaft zurückversetzen könne. Er stellte darum zuerst in einem Briefe an Athanasius schriftlich die Bitte, er möge den Arius wieder in die Gemeinschaft aufnehmen, und ließ zugleich durch die Boten, welche das Schreiben überbrachten, mündlich allerlei Drohungen anfügen[2]). Gab Athanasius nach, so hatte Eusebius seine Sache auf die leichteste Weise gewonnen; da aber jener erklärte, er könne diejenigen nicht aufnehmen, welche neue Irrlehren ausgeheckt hätten und von der nicänischen Synode excommunicirt worden seien[3]), so schlug Eusebius sogleich einen anderen Weg ein, um durch das kaiserliche Ansehen zu erzwingen, was Athanasius verweigert hatte. Es war vor Allem nöthig, Constantin dahin zu bringen, daß er dem Arius eine persönliche Audienz gewähre. Dieß zu bewirken überließ man jenem arianischen Hofgeistlichen der Constantia, welcher seit dem Tode dieser Prinzessin († 330) auf ihre dringende Bitte vom Kaiser in sein eigenes Gefolge aufgenommen worden war und ihm nun vorstellte, Arius habe eigentlich keine andere Lehre, als die zu Nicäa ausgesprochene, und wenn der Kaiser ihn hören wollte, würde sich zeigen, daß er dem orthodoxen Glauben zustimme und nur fälschlich verleumdet worden sei. Constantin

1) Vgl. oben S. 448 f. Der Mauriner Montfaucon in der öfter schon citirten Vita Athanasii p. XVIII. und XXI. ist der Ansicht, Arius habe zwar schon ums Jahr 328 aus dem Exil überhaupt zurückkehren, aber erst jetzt, ums Jahr 331, nach Alexandrien gehen dürfen. Er sucht auf diese Weise die Angabe in dem Briefe des Eusebius und Theognis (bei Socrat. I. 14) mit der Nachricht über den Hofgeistlichen der Constantia (Socrat. I. 25) und der Angabe des Athanasius (Apolog. c. Arian. c. 59) zu vereinigen.

2) Athanas. Apologia contra Arian. c. 59. Socrat. I. 23. Sozom. II. 18. Die Reihenfolge der hier zu erzählenden Begebenheiten hat am besten, besser als Sokrates und Sozomenus, der hl. Athanasius (l. c.) angedeutet, dem wir auch hierin folgen.

3) Sozom. II. 18.

erwiederte: „wenn Arius die Dekrete der Synode unterschreibt und ebenso glaubt, wie sie, so will ich ihn gerne vor mich lassen und mit Ehren nach Alexandrien zurücksenden". Als aber Arius, vielleicht wegen Krankheit, nicht alsbald erschien, lud ihn der Kaiser durch ein eigenes Handschreiben, datirt vom 27. November (wahrscheinlich 330 oder 331), welches uns Sokrates (I. 25) mittheilt, zu sich, und Arius erschien nun alsbald zu Constantinopel in Begleitung seines Freundes Euzoius, welcher früher Diakon zu Alexandrien gewesen, aber von Erzbischof Alexander (wegen Arianismus) abgesetzt worden war. Der Kaiser ließ beide vor sich und fragte sie, ob sie dem (nicänischen) Glauben beistimmen, und als sie es bereitwillig bejahten, befahl er, sie sollten ihr Glaubensbekenntniß schriftlich überreichen. Sie säumten nicht, ein solches auszustellen, das uns ebenfalls noch erhalten ist (bei Socrat. I. 26) und ganz darauf angelegt war, den Kaiser zu täuschen. Der Hauptsatz lautet: „und (wir glauben) an den Herrn Jesus Christus seinen Sohn, den aus ihm vor allen Zeiten gewordenen Gott Logos, durch welchen Alles geworden ist, im Himmel und auf Erden" ... Man sieht, wie hier gerade die eigentliche Streitfrage wegen der Wesensgleichheit des Sohnes völlig ausgelassen, in dem Ausdrucke geworden (γεγενημένον) aber der Arianismus angedeutet ist, während zugleich das arianische γεγενημένον gar leichtlich für identisch gehalten werden konnte mit γεγεννημένον, was gezeugt heißt und einen orthodoxen Sinn gibt. Um aber den Kaiser sicher zu täuschen, fügten sie am Schlusse noch bei: „wenn wir nicht so glauben, und den Vater, Sohn und hl. Geist nicht wahrhaft anerkennen, wie die ganze katholische Kirche und die hl. Schriften es lehren ... so soll Gott unser Richter sein." Nach ihrer Meinung nämlich war die arianische Logoslehre die biblische und altkirchliche; der Kaiser aber mußte obige Worte so verstehen, als ob sie damit ihre Uebereinstimmung mit der nicänischen Lehre, die er ja von ihnen ausdrücklich gefordert hatte, aussprechen wollten. Es gelang auch in der That, ihn zu täuschen, zumal seine Sehnsucht nach Kircheneintracht ihm die Zurückführung des Arius als ein gar wünschenswerthes Ereigniß erscheinen ließ, und um solche Wiedervereinigung mit der Kirche durch den Kaiser hatte ja Arius selbst am Schlusse des genannten Glaubensbekenntnisses gebeten[1]).

1) Alles dieß erzählt am vollständigsten Socrat. I. 25 und 26; theilweise auch Sozom. II. 27; kürzer, aber früher als diese beiden, Rufinus, hist. eccl. I.

Hierauf stellte Eusebius dem Kaiser sicher die Sache so dar, als ob alle weitere Weigerung des Athanasius, den Arius und seine Freunde in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, nur streitsüchtige Hartnäckigkeit sein könne, und brachte es dahin, daß Constantin unter beigefügten Drohungen von Athanasius die Aufnahme Aller verlangte, die darum bäten. Den drohenden Schluß des kaiserlichen Schreibens hat Athanasius selbst aufbewahrt [1]); außerdem findet er sich auch bei Sozomenus (II. 22). Die Eingangsworte bei letzterem sind ungenau und deuten an, als ob von der Aufnahme der Meletianer die Rede gewesen wäre; später jedoch, nach Anführung des kaiserlichen Brieffragments, wird deutlich von den Arianern gesprochen; und daß in der That die Aufnahme des Arius selbst diesen Brief veranlaßt habe, sagt der beste Zeuge in dieser Sache, — der hl. Athanasius. Es gelang diesem übrigens, den Kaiser zu überzeugen, daß er unmöglich Häretiker in die Kirchengemeinschaft aufnehmen könne, und so wurde für jetzt von dem Plane der Wiedereinführung des Arius abgestanden [2]). Der Kaiser wollte jetzt die Frage über die Orthodoxie des Arius nicht selbst entscheiden, sondern dieß einer Synode überlassen. Da einige Jahre später die Synode von Jerusalem (335) wirklich solche Entscheidung zu Gunsten des Arius gab, so stellten Rufin (I. 11) und Sozomenus (II. 27) ungenau die Sache so dar, als hätte Constantin von Anfang an das Urtheil über Arius der Synode von Jerusalem überwiesen, so daß auch seine Zurückberufung erst kurz vor 335 angesetzt werden dürfte.

Der Versuch, den Arius durch Mißbrauch des kaiserlichen Ansehens in die Kirchengemeinschaft zurückzuführen und so dem Homousitätsglauben eine tiefe Wunde zu schlagen, war an der Festigkeit des hl. Athanasius gescheitert; darum sollte jetzt dieser selbst mit Hülfe der Meletianer gestürzt werden. Athanasius, indem er dieß erzählt, fügt bei, „nun habe Eusebius gezeigt, weßhalb er sich mit den Meletianern verbunden" [3]). Eusebius forderte nämlich dieselben jetzt brieflich auf, Klagepunkte gegen

---

(X) 11. An der Wahrheit dieser ganzen Nachricht zweifelte Valesius in seinen Noten zu Socrat. I. 25; aber Tillemont (T. VI. Not. 10. sur les Ariens) und Walch, Ketzerhist. II. 489, traten wohl mit Recht gegen ihn auf.

1) Apologia contra Arianos c. 59. T. I. P. I. p. 141. ed. Patav.

2) Athanas. Apolog. c. 60. Socrat. I. 27. Sozom. II. 22.

3) Apologia contra Arian. c. 60.

Athanasius aufzusuchen, und nach mehreren Anfangs vergeblichen Anstrengungen ersannen Ision, Eudämon und Callinicus, drei meletianische Geistliche, die Anschuldigung, Athanasius habe in Aegypten eigenmächtig eine ganz neue Auflage eingeführt: die Lieferung von linnenen Gewändern (στιχάρια) zu kirchlichem Gebrauch. Mit dieser Anklage reisten sie zum Kaiser nach Nikomedien; aber ebendaselbst hielten sich damals auch zwei Priester des hl. Athanasius auf, Apis und Makarius, welche dem Kaiser den wahren Hergang der Sache und die Lügenhaftigkeit der Beschuldigung nachwiesen. Es gelang ihnen, ihn zu überzeugen, wie Athanasius versichert (Apolog. c. Arian. c. 60); und zugleich fand Constantin für gut, jetzt den Athanasius selbst zu sich zu bescheiden (ibid.). Sobald Eusebius dieß erfuhr, rieth er den Anklägern, die Residenz nicht zu verlassen, und als nun Athanasius ankam, brachten sie zwei neue Anklagen zumal, eine gegen den obengenannten Priester Makarius: er habe einen Kelch (der Meletianer) zerbrochen (davon später), und eine gegen Athanasius: er habe einen Hochverräther Philomenus mit einer Kiste Gold unterstützt. In Folge hievon scheint Athanasius einige Zeit lang in einer Art Haft gehalten worden zu sein, wie er in seinem dritten neuaufgefundenen Festbriefe andeutet, der vor Ostern 331 geschrieben ist [1]). Da es ihm jedoch in Bälde gelang, auch den Ungrund dieser Anklagen nachzuweisen (zu Psammathia, einer Vorstadt Nikomediens), so wurde er von dem Kaiser sehr ehrenvoll entlassen und sandte jetzt vom kaiserlichen Hoflager aus vor Ostern 332 einen neuen Osterbrief an die Bischöfe und Priester Aegyptens [2]). Ueberdieß richtete Constantin ein bei Athanasius aufbewahrtes wortreiches Dekret an die Alexandriner, worin er sie zur Eintracht ermahnte, scharfe Ausdrücke gegen die Meletianer gebrauchte, dem Athanasius aber das ehrenvolle Prädikat ἄνθρωπος θεοῦ ertheilte [3]).

---

1) Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius, S. 70.

2) Bei Larsow, a. a. O. S. 77 und 80. In dem alten Vorberichte zu diesen Festbriefen (Larsow S. 27. Nr. III.) findet sich eine falsche Angabe, indem was über den Festbrief vom J. 331 gesagt ist (er sei auf der Rückkehr vom Hoflager geschrieben) zu dem Festbriefe des Jahres 332 gehört, wie aus den eigenen Worten des hl. Athanasius (ebendas. S. 77 und 80) hervorgeht.

3) Athanas. Apologia contra Arianos c. 60. 61. Socrat. I. 27. Sozom. II. 22. Theodoret. hist. eccl. I. 26. 27 (ungenau).

Einige Zeit lang hatte jetzt Athanasius Ruhe, dann aber wurden die Meletianer auf's Neue gegen ihn aufgestachelt und durch Geschenke zum Vorbringen neuer Klagen bewogen.

In der Mareotis, zum Bisthum Alexandrien gehörig, wo übrigens die Meletianer gar keine Gemeinden besaßen, hatte ein Laie, Namens Ischyras, sich fälschlich für einen Geistlichen ausgegeben und priesterliche Funktionen verrichtet. Als dieß Athanasius auf einer Visitationsreise erfuhr, schickte er den obengenannten Priester Makarius an Ischyras, um diesen vor sich zu laden; da jedoch Ischyras eben krank darnieder lag, konnte Makarius nur dessen Vater ersuchen, daß er künftig seinen Sohn von solchem Frevel zurückhalten möge. Sobald Ischyras wieder genas, floh er zu den Meletianern, und diese componirten die Anschuldigung, Makarius sei (wohl auf Befehl des Athanasius) in das Sacrarium des Ischyras eingedrungen, habe seinen Altar umgeworfen, den Kelch zerbrochen und die heiligen Bücher verbrannt[1]). Schon als Athanasius beim Kaiser in Pfammathia war, brachten sie diese Sache vor, aber ohne Erfolg[2]), wahrscheinlich weil Athanasius ein eigenhändiges Schreiben des Ischyras vorlegte, worin dieser den ganzen Trug eingestand und um kirchliche Wiederaufnahme nachsuchte[3]).

Deßungeachtet nahmen die Meletianer jetzt diesen Klagepunkt wieder auf, und verbanden damit die weitere Anschuldigung, Athanasius habe den Bischof Arsenius von Hypsele, der es mit den Meletianern hielt, ermordet und dem Leichnam eine Hand abgehauen, um damit Zaubereien zu treiben. Der eigentliche Urheber dieser Lüge war der meletianische Oberbischof Johannes Archaph; Arsenius aber ließ sich um Geld bewegen, sich zu verstecken, damit die Nachricht von seinem Tode glaubwürdig werde, während die Feinde des Athanasius sogar die angeblich abgehauene Hand öffentlich zeigten, und ihre Klage bis vor den Kaiser brachten. Dieser beauftragte den Censor Dalmatius von Antiochien, seinen Neffen, mit der Untersuchung wegen des Mordes, und Athanasius wurde zur Vertheidigung aufgefordert. Er hatte An-

1) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 63. Socrat. I. 27. Sozom. II. 23.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 60.

3) Das Schreiben des Ischyras findet sich bei Athanas. l. c. c. 64. Daß Ischyras diesen Brief schon so frühe, und gewiß schon vor den neuen eben zu erzählenden Klagen gegen Athanasius, geschrieben habe, erhellt aus Athanas. l. c. c. 65.

fangs diese Anklage gar keiner Beachtung für werth gehalten; jetzt aber fand er für nöthig, überall Nachforschungen nach Arsenius theils durch Briefe, theils durch einen besonders damit beauftragten Diakon anzustellen. Letzterem wurde verrathen, daß sich Arsenius in dem ägyptischen Kloster Ptemencyrcis versteckt halte. Bis er dahin kam, hatten die Mönche den Arsenius auf einem Schiffchen schon wieder weiter geführt; allein der Diakon ließ zwei von ihnen, den Mönch Helias, welcher den Arsenius auf seiner weitern Flucht begleitet hatte, und den Priester Pinnes, der um das Ganze wußte, verhaften und vor den Statthalter (Dux) von Alexandrien bringen, wo beide gestanden, daß Arsenius noch lebe[1]). Wie derselbe wieder aufgefunden wurde, werden wir später erzählen.

§ 48.

Synode von Cäsarea im Jahr 334.

Während dieß vorging und sich Athanasius auf seine Vertheidigung rüstete, eilten die Eusebianer ihn zu stürzen, und zwar sollte dieß auf einer Synode zu Cäsarea im J. 334[2]) geschehen, wohin, wie es scheint, jener Censor Dalmatius den Athanasius vorgeladen hatte. Er weigerte sich zu erscheinen[3]), meldete dagegen dem Kaiser all das Geschehene, namentlich, daß man über Arsenius Kunde erhalten habe, und rief ihm zugleich das in Betreff der Kelchgeschichte bereits zu Psam-

---

1) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 65—67. Socrat. I. 27. Sozom. II. 23.

2) Diese Synode ist auf das Jahr 334 anzusetzen, wie aus dem Vorberichte zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius (S. 28 Nr. VI) und aus Sozomenus (II. 25) erhellt. An letzter Stelle äußert die Synode zu Tyrus im J. 335: die zu Cäsarea hätte Jahrs zuvor statthaben sollen. Dasselbe spricht auch die zu Sardika von der eusebianischen Partei erlassene epistola Synodica aus (Hilar. Oper. fragm. III. p. 1311 ed. Benedict. 1693). Wenn aber Sozomenus in dem oben angeführten Capitel zu Anfang sagt: von der Citation des Athanasius nach Cäsarea bis zu seiner Ankunft in Tyrus seien 30 Monate verflossen, so ist dieß kein Widerspruch gegen obige Annahme, denn α) die Synode von Cäsarea wurde dem Athanasius sicher beträchtlich früher angekündet, als sie beginnen sollte; β) auch nach Tyrus kam Athanasius nicht sogleich, sondern erst einige Zeit nach Eröffnung des Concils (s. unten); und endlich γ) sind die 30 Monate des Sozomenus vielleicht theilweise numerus rotundus, und nicht ganz accurates Zeitmaß.

3) Sozom. II. 25 und Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius, S. 28.

mathia Gehörte in's Gedächtniß zurück. Der Kaiser befahl darauf dem Censor, die Untersuchung einzustellen, hieß den Eusebius und seine Freunde, die schon nach Cäsarea eilten, zurückkehren [1]), und schrieb dem Athanasius wieder einen sehr ehrenvollen Brief, worin er die Betrügerei der Meletianer öffentlich anerkannte und sich auch darüber aussprach, daß sie inconsequent bald den Athanasius, bald den Makarius der Kelchzertrümmerung beschuldiget hätten [2]). Schon als es entdeckt wurde, daß Arsenius noch am Leben sei, hatte der oben genannte Mönch Pinnes aus dem Kloster Ptemencyreis dem Johannes Archaph den Angriff auf Athanasius einzustellen gerathen [3]). Der Oberbischof der Meletianer fand es darum jetzt zur Besänftigung des Kaisers für nöthig, in einem Brief an denselben seine große Geneigtheit zur Wiederaussöhnung mit Athanasius, wenigstens zum Scheine, auszusprechen, und Constantin belobte ihn darüber [4]). Aber nach einem oder anderthalb Jahren wagten die Eusebianer, welche abermals auch die Meletianer wieder aufstachelten, einen neuen Angriff auf Athanasius. Sie hatten dem Kaiser beharrlich die Nothwendigkeit vorgestellt, eine große Synode zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens und zur Vereinigung der Entzweiten zu halten, und da eben jetzt, zur Zeit der Tricennalien Constantins, die von ihm erbaute große Auferstehungskirche zu Jerusalem in Gegenwart vieler Bischöfe eingeweiht werden sollte, so erklärten ihm die Eusebianer, wie herrlich es wäre, wenn vor Beginn dieses hl. Aktes alle Bischöfe geeinigt, und namentlich auch der ägyptische Kirchenstreit beigelegt werden könnte. Dieser Vorschlag hing mit dem Lieblingsplane Constantins zu nahe zusammen, als daß er nicht darauf hätte eingehen sollen, und er verordnete darum, die Bischöfe sollten sich zuerst in Tyrus versammeln, und dann erst mit versöhnten Herzen und geeinigt zum großen Fest nach Jerusalem gehen.

---

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 65.

2) Dieser Brief findet sich bei Athanas. l. c. c. 68.

3) Athanas. l. c. c. 67.

4) Das Schreiben des Kaisers an Johannes Archaph siehe bei Athanas. l. c. c. 70.

§ 49.

Synode zu Tyrus im Jahr 335[1]).

Constantin selbst berief die Bischöfe von Aegypten, Libyen, Asien und Europa, wie Eusebius sagt, zu dieser Synode, bestellte den Consular Dionysius zum Protektor derselben und beeilte sich gleich nach Eröffnung des Concils, bevor noch alle Bischöfe anwesend waren, dieselben dringend zur Eintracht zu ermahnen[2]). Die Aegypter abgerechnet, erschienen im Ganzen ungefähr 60 Bischöfe[3]); die Oberhand hatten jedoch die Eusebianer, namentlich die beiden Eusebii von Nikomedien und von Cäsarea, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Macedonius von Mopsuestia, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Theodor von Heraklea, Patrophilus von Scythopolis und Andere[4]). Neben ihnen konnten die wenigen unparteiischen Männer, wie Maximus von Jerusalem, Alexander von Thessalonich und Marcell von Ancyra, keinen Einfluß gewinnen[5]).

Athanasius weigerte sich Anfangs, seine Angelegenheit den Eusebianern anzuvertrauen, weil sie der Häresie halber seine Feinde seien[6]); aber der Kaiser nöthigte ihn, auf der Synode zu erscheinen[7]). Man kann sich wundern, wie Constantin, welcher Jahrs zuvor über Athanasius so günstig geurtheilt hatte, jetzt plötzlich so wenig freundlich gegen ihn auftrat. Dieß erklärt sich aber, wenigstens zum Theil, in folgender Weise. Nach dem obigen Siege des Athanasius über seine Gegner war er na-

---

1) Der Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (herausg. von Larsow) verlegt S. 28 die Synode von Tyrus in's Jahr 336, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, 335.

2) Euseb. Vita Constantini lib. IV, c. 40—42. Abgedruckt in den Concilienſammlungen von Mansi, T. II. p. 1139 sqq. und Harduin, T. I. p. 539, wo auch die andern das Concil von Tyrus berührenden Urkunden, die wir im Folgenden einzeln aus den Quellen, namentlich der Apologia Athanasii citiren, bequem zusammengestellt sind.

3) Socrat. I. 28.

4) Vgl. Athanas. Apolog. c. Arian. c. 73. 74. 77.

5) Athanas. l. c. c. 80. Sozom. II. 33. Rufin, I. (X) 16.

6) Athanas. l. c. c. 71.

7) Ibid. c. 72. Nach dem Vorberichte zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (herausg. von Larsow 1852) S. 28 reiste Athanasius am 17. Epiphi, d. i. 11. Juli, 336 von Alexandrien nach Tyrus ab, was um ein Jahr irrig ist. Vgl. Tübing. theol. Quartalschr. 1853. Heft 1, S. 163 f.

türlich um so eifriger bedacht, ganz Aegypten kirchlich zu einigen und in Kraft der nicänischen Beschlüsse die Reste der Meletianer und Arianer zur Gemeinschaft zurückzuführen. Es schien dieß um so eher möglich, als ja die Meletianer solche Einigung in Nicäa förmlich versprochen hatten, die Arianer aber noch keine geschlossene Sekte mit eigenem Gottesdienst bildeten [1]). Die Hindernisse jedoch, auf die er stieß, namentlich die Hartnäckigkeit und Böswilligkeit Einzelner, nöthigten ihn mitunter, zu größerer Strenge zu greifen und auch den weltlichen Arm gegen die Renitenten aufzubieten. Daß dieß geschah, beweisen die Klagen, welche mehrere seiner Gegner, namentlich Meletianer, vor die Synode von Tyrus brachten, wie sie durch ihn, d. h. von dem brachium seculare auf seine Reclamation hin, zu allerlei schweren Strafen, namentlich Gefängniß und körperlichen Züchtigungen, verurtheilt worden seien [2]). Wie sehr aber Athanasius durch die Böswilligkeit zur Strenge provocirt wurde, mag das Beispiel des Bischofs Callinicus von Pelusium zeigen, der, das Märchen von der unrechtmäßigen Wahl des Athanasius vorschützend, so lange gegen seinen Metropoliten intriguirte, bis ihn dieser absetzte, dann aber mächtigen Lärm über dessen Gewaltthätigkeit und Ungerechtigkeit erhob [3]). Derlei Gerüchte, klug benützt, konnten den hl. Athanasius bei dem Kaiser, welcher selbst nach dem Geständniß seines Verehrers Eusebius sehr leichtgläubig und verleitbar war [4]), gar wohl in den Verdacht bringen, als ob er durch zu große Heftigkeit den Kirchenfrieden Aegyptens hindere; Friedensstörung aber war in den Augen des Kaisers das allergrößte Vergehen, wie Sozomenus (II. 31) sagt. Dazu kam ohne Zweifel, daß die Eusebianer auch die Theologie des Athanasius verdächtigten, als ob diese, wie sie von ihrem Standpunkt aus meinten, dem Sabellianismus zu sehr zuneige, über das Nicänum hinausgehe, dadurch auch die bekehrten Arianer zurückschrecke und so ein Hinderniß der kirchlichen Einigung sei. Baronius meint [5]), sie hätten wohl auch die Nachricht, daß Arsenius noch lebe, nur für ein falsches, von Athanasius selbst ausgestreutes Gerücht erklärt. Ich finde jedoch in den Quellen hievon nichts. Wie dem sei, Athanasius

1) Sozomen. II. 32.
2) Sozom. II. 25.
3) Sozom. II. 25.
4) Euseb. Vita Const. IV. 54.
5) Baron. Annal. ad ann. 334. n. 4.

sah sich jetzt genöthigt, gegen seinen Willen nach Tyrus zu gehen, nahm aber größerer Sicherheit willen 48 seiner Suffraganbischöfe mit sich, um dadurch den Eusebianern auf der Synode, wo möglich, numerisch das Gleichgewicht halten zu können [1]). Sein Priester Makarius, wegen der angeblichen Kelchzertrümmerung abermals angeklagt, wurde in Ketten nach Tyrus gebracht [2]). Ischyras hatte, wie wir oben sahen, dem Athanasius demüthig Abbitte geleistet, war aber deßungeachtet nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden [3]) und trat darum aus Rache auf's Neue in die Schranken. Zudem war er von den Eusebianern durch das Versprechen eines Bisthums geködert [4]).

Die Rollen zu Tyrus waren gut ausgetheilt: die Meletianer machten die Ankläger, die Eusebianer die Richter; das Präsidium aber führte der Kirchenhistoriker Eusebius, der schon seit länger her gegen die Aegypter und namentlich gegen Athanasius erbittert war [5]). Sobald ihn der ägyptische Bischof Potamon, der in der Verfolgung unter Maximian eines Auges beraubt worden war, auf dem Präsidentenstuhl erblickte, rief er aus: „du sitzest da, Eusebius, und der unschuldige Athanasius wird von dir gerichtet! Wer kann das ertragen? Sag' an, wareſt du nicht zu gleicher Zeit mit mir während der Verfolgung im Gefängniß? Ich nun habe ein Auge wegen der Wahrheit verloren, du aber wurdest an keinem Theile des Körpers verletzt... Auf welche Weise bist denn du dem Gefängniß entkommen, wenn du nicht den Verfolgern Ungerechtes versprochen oder gar gethan hast?" So erzählt Epiphanius (haer. 68, 7), während Athanasius und Andere davon schweigen; auf jeden Fall aber war es nur ein Verdacht, und zwar ein grundloser, was Potamon aussprach, und es ist wohl möglich, daß die ganze Erzählung des Epiphanius nur eine andere, aber falsche Version dessen ist, was Rufinus berichtet. Er erzählt (I. 17): als der ägyptische Bischof Paphnutius den nicht eusebianischen Maximus von Jerusalem

1) Ihre Namen bei Athanas. Apolog. contra Arianos c. 79. Man machte dieß später zu einem Anklagepunkt gegen ihn. Siehe unten.

2) Athanas. l. c. c. 71.

3) Athanas. l. c. c. 74.

4) Ibid. c. 85.

5) Vgl. den Schluß des Briefs der ägyptischen Bischöfe bei Athanas. l. c. c. 78. Auch zeigt Eusebius selbst (Vita Const. IV. 41) ganz deutlich seine Ungerechtigkeit gegen die Orthodoxen Aegyptens.

zu Tyrus unter den Eusebianern sitzen sah, rief er aus: „Dich, o Maximus, der du mit mir in der Verfolgung ein Auge verloren, dafür aber Anrecht auf das himmlische Licht erlangt hast, dich kann ich in der Versammlung der Böswilligen nicht sitzen sehen." Offenbar hat diese Nachricht des Rufin mehr Wahrscheinlichkeit, als die des Epiphanius; es ist aber auch eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden nicht zu verkennen.

Sofort traten von der meletianischen Partei Bischof Callinicus und der bekannte Ischyras (Sozomenus II. 25 nennt ihn Ischyrion) gegen Athanasius auf. Ischyras brachte wieder vor, Athanasius habe seinen Kelch zerbrochen und den Altar umgestürzt [1]), ihn selbst öfter in's Gefängniß geworfen und bei dem Präfekten Aegyptens verleumdet. Callinicus aber, früher katholischer Bischof von Pelusium, klagte, er sei von Athanasius unrechtmäßiger Weise abgesetzt worden, weil er ihm auf so lange, bis er sich wegen der Kelchsache gereinigt, die Gemeinschaft aufgekündet habe. Wieder andere meletianische Bischöfe wollten durch Schuld des Athanasius mißhandelt worden sein; alle zusammen aber brachten die schon bekannten Anschuldigungen gegen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl vor; auch wurde ein aus Aegypten gekommenes Schriftstück verlesen, des Inhalts: „Athanasius sei allein Schuld, daß sich nicht Jedermann in Aegypten der Kirche anschließe" [2]). — Was Athanasius auf all dieß geantwortet habe, ist unbekannt. Er selbst berührt kaum diese Klagen [3]), Sozomenus aber (l. c.) sagt nur: „gegen einzelne Punkte rechtfertigte sich Athanasius sogleich, bei andern bat er sich Frist aus, um seine Beweise beibringen zu können."

Darauf griffen seine Feinde die Sache mit Arsenius wieder auf, wahrscheinlich in der Hoffnung, Athanasius werde doch nicht beweisen können, daß Arsenius in der That noch lebe. Letzterer war selbst ihren Augen entschwunden, sie selbst wußten nicht, was aus ihm geworden sei; am wenigsten ahnten sie, daß er sich gerade in den Händen des

---

1) Sozomenus II. 25 spricht statt des Altars von einem bischöflichen Stuhl, aber für's Erste gerirte sich Ischyras ja blos als Priester (hatte also auch keinen bischöflichen Stuhl in seinem sacrarium), und zudem ist in der Apologia des Athanasius, der hier die beste Quelle ist, stets von einem Altartisch (τράπεζα), z. B. c. 74, die Rede.

2) Sozom. II. 25.

3) Athanas. l. c. c. 72.

Athanasius befinde. Ohne ihre Zustimmung war er nämlich aus Neugier heimlich nach Tyrus gegangen, um zu sehen, wie hier die Sachen bei der Synode verlaufen. Es hatte ihn aber Jemand erkannt und in einer Weinschank geäußert: „der todtgeglaubte Arsenius sei hier in einem gewissen Hause versteckt." Dieß hörte zufällig ein Diener des Consular Archelaus und machte seinem Herrn davon Anzeige. Dieser ließ den Flüchtling greifen. Arsenius wollte Anfangs läugnen, wer er sei, wurde aber von Bischof Paulus von Tyrus, der ihn von früher her kannte, überwiesen, und Archelaus machte nun von alle dem sogleich dem hl. Athanasius Mittheilung [1]). Aber auch Arsenius selbst schrieb an Athanasius und versicherte ihn auf's Bestimmteste seiner nunmehrigen Losreißung von der Partei der Meletianer [2]). Ohne hievon zu wissen, brachten die Meletianer die Klage wegen Ermordung des Arsenius vor die Synode, und verfehlten auch nicht, die abgehauene Hand in einem hölzernen Kästchen vorzuweisen. Darauf fragte Athanasius mehrere der Anwesenden, ob sie den Arsenius gekannt hätten, und nachdem sie es bejaht, führte er den Todtgeglaubten herein und hob ihm den Mantel auf, so daß beide Hände zum Vorschein kamen [3]). Die Wirkung, welche dieß machte, wird verschieden erzählt. Nach Sokrates (I. 30) wäre der Urheber dieser Anklage, Johannes Archaph, entflohen; nach Theodoret (hist. eccl. I. 30) bezüchtigten sie den Athanasius der Zauberei, nach Sozomenus endlich (II. 26) suchten sie die lügnerische Ausrede: „Athanasius habe das Haus des Arsenius anzünden und ihn darin einschließen lassen, um ihn zu morden, derselbe müsse jedoch durch ein Fenster entsprungen sein; da man ihn aber so lange nicht gesehen,

1) Socrat. I. 29.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 69. Daß Arsenius jetzt erst entdeckt wurde, und jetzt erst an Athanasius schrieb, erhellt aus Socrat. I. 29, Theodoret, hist. eccl. c. I. 30 und aus Athanas. Apolog. c. Arian. c. 72 selber, während in c. 69 nur anticipando der Brief des Arsenius an Athanasius mitgetheilt wird Hienach haben die Mauriner (Vita S. Athan. p. XXIV ed. Patav.) die Auffindung und Reue des Arsenius zu frühe, in's J. 333, angesetzt, und es ist an sich viel wahrscheinlicher, daß die Auffindung des Vermißten erst kurze Zeit vor der Synode von Tyrus stattfand, so daß die Gegner des Athanasius noch nicht davon wissen konnten. Daß Arsenius später zu den Freunden des Athanasius gehörte, sagte Papst Julius bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 27.

3) Theodoret, hist. eccl. I. 30. Socrat. I. 29 sq. Sozom. II. 25.

habe man auf jenen Vorgang hin (den Hausbrand) mit gewissem Recht geschlossen, er sei wirklich umgekommen."

Alle die genannten alten Historiker stimmen übrigens (ll. cc.) darin überein, daß jetzt ein gewaltiger Tumult entstand, und die Feinde des Athanasius, statt sich zu schämen, so heftig auf ihn einstürmten, daß er für sein Leben zu fürchten begann.

Wenn Rufin (I. 17) und Theodoret (I. 30) die Reihenfolge recht angeben, so wurde vor der Klage wegen Arsenius noch ein anderer Punkt vorgebracht. Man stellte nämlich der Synode eine Weibsperson vor, welche behauptete, Athanasius habe sie einst, als er auf Besuch bei ihr war, Nachts unvermuthet überfallen und entehrt. Er wurde zur Verantwortung eingeführt, zugleich mit ihm sein Freund, der Priester Timotheus, welcher letztere, von Athanasius dazu angeleitet, die Dirne also anredete: „behauptest du wirklich, daß ich einst bei dir gewohnt und dir Gewalt angethan habe?" Sie betheuerte es, und so wurden durch diese Personenverwechslung (sie kannte den Athanasius gar nicht) die Ankläger auf's Neue beschämt. Umsonst jedoch verlangte Athanasius weitere Untersuchung auch darüber, wer die Person zu dem Betrug veranlaßt habe; die Eusebianer meinten, es seien noch viel wichtigere Punkte zu untersuchen[1]). Die ganze Nachricht in Betreff der Dirne ist jedoch keineswegs gehörig verbürgt. Nicht nur schweigt Athanasius darüber, obgleich er zu seiner Vertheidigung und zur Darstellung der eusebianischen Gehässigkeit dieß Ereigniß gar wohl hätte anwenden können; auch alle Synoden für und gegen Athanasius, welche später gehalten und worin die alten Anklagen immer auf's Neue besprochen wurden, thun dieser Sache nicht die geringste Erwähnung. Ebenso schweigt Sokrates davon, und die eigentliche Quelle dieser Nachricht scheint nur Rufin zu sein, aus welcher dann Theodoret und Sozomenus (II, 25) schöpften, letzterer mit dem Beisatze: „in den Akten der Synode stehe davon kein Wort." Der Arianer Philostorgius endlich erzählt etwas Aehnliches, aber doch dem Rufin in sofern Widersprechendes, als er die Anklage von Athanasius ausgehen läßt und den Eusebius von Cäsarea als Beschuldigten darstellt: Athanasius habe nämlich eine Dirne veranlaßt, den Eusebius als ihren Verführer vor der

1) Rufin. l. c. Theodoret, l. c.

Synode anzuklagen, es habe sich aber gezeigt, daß sie diesen Mann gar nicht kannte[1]).

Bei diesem Widerspruch zwischen Philostorgius und Rufin darf man wohl annehmen, beide bringen nur verschiedene Varianten einer und derselben Fabel. Wie dem übrigens sei, gewiß ist, die Eusebianer bestanden jetzt, um doch nicht Alles aufzugeben, mit aller Gewalt darauf, die Sache des Makarius und Ischyras müsse noch weiter untersucht und in der eigenen Heimath des Ischyras, in der Mareotis, durch eine besondere Deputation der Synode Nachforschungen über den wahren Sachverhalt angestellt werden. Der Comes Dionys, der kaiserliche Protektor der Synode, trat dabei auf ihre Seite, ihre Absicht aber war, wie Athanasius versichert[2]), in seiner Abwesenheit gegen ihn Ränke zu schmieden. Er selbst behauptete, die ganze Reise nach der Mareotis sei unnöthig, da Alles bereits im Klaren und gehörig beglaubigt sei; auf jeden Fall aber müsse man Männer in jene Deputation wählen, die außer allem Verdacht der Parteilichkeit stünden. Der Comes gab ihm in letzterer Beziehung Recht[3]), und es wurde bestimmt, daß die Synodaldeputirten in einer gemeinsamen Sitzung gewählt werden sollten. Doch die Eusebianer und Meletianer banden sich nicht hieran, sondern bestellten einseitig und eigenmächtig gerade die ärgsten Gegner des Athanasius zu Deputirten, und suchten durch Herumgehen bei den Einzelnen die nachträgliche Zustimmung zu ihrem Schritt zu erhaschen[4]). Die Gewählten waren: Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Ursacius, Valens, Macedonius und Theodorus[5]), und man gab ihnen militärische Bedeckung und ein Empfehlungsschreiben an den Statthalter Aegyptens mit. Auch nahmen sie den Ankläger des Makarius, Ischyras mit sich, während sie den Makarius selbst gefesselt in Tyrus zurückließen, zum deutlichen Zeichen, daß sie nicht für die Wahrheit, sondern nur für Ischyras Zeugen suchen wollten. In Aegypten aber war der Präfekt Philagrius, ein ehemaliger Christ, der wieder Heide geworden,

1) Philostorg. II. 11.

2) Apologia c. Arian. c. 72.

3) Athanas. l. c. c. 72.

4) Vgl. den Brief des Bischofs Alexander von Thessalonich bei Athanas. l. c. c. 80 und ebendaselbst c. 77 das Schreiben der ägyptischen Bischöfe.

5) Siehe oben S. 461.

ihr Hauptvertrauensmann, und während sie das Zeugniß der alexandrinischen und mareotischen Priester, sogar derer, die in der Sache des Ischyras Augenzeugen gewesen, zurückwiesen, ja diese Cleriker bei der Untersuchung und Protokollirung gar nicht anwohnen ließen, hörten sie jüdische und heidnische Zeugen und auch Katechumenen ab, welche über Vorgänge in einem Sacrarium aussagen mußten, wohin ihnen doch zu gehen gar nie verstattet war. Sie wollten also Dinge gesehen haben an einem Ort (im Presbyterium), wo sie gar nie gewesen sein konnten. So fielen denn auch ihre Angaben sehr widersprechend aus [1]).

Gegen ein so rechtswidriges Verfahren protestirten die Cleriker von Alexandrien und der Mareotis in mehreren Schreiben an die Deputirten selbst, an die Synode, an den Präfekten Aegyptens und an einen andern kaiserlichen Beamten [2]). Insbesondere erklärten die Geistlichen der Mareotis: Ischyras sei niemals Priester gewesen, er habe zwar früher von Colluthus geweiht worden zu sein behauptet, aber Colluthus (ein etwas älterer Schismatiker Alexandriens, vgl. oben S. 271) sei selbst niemals Bischof gewesen und habe darum Niemanden zum Priester weihen können. Auf jeden Fall aber sei Ischyras schon früher auf einer Synode in Gegenwart des Osius (also vor dem Nicänum) von seinem angemaßten Priesterthum deponirt und in die communio laicalis versetzt worden. Er habe nie eine Kirche in der Mareotis gehabt, und es sei weder von Athanasius noch einem seiner Begleiter ein Kelch zerstört und ein Altar umgestürzt worden. Sie, die Cleriker der Mareotis, seien ja dabei gewesen, wie Athanasius diese Gegend visitirte; was aber Ischyras vorgebracht, sei durchaus eine Lüge, wie er bereits selbst schon gestanden. Als die Synodaldeputirten in die Mareotis gekommen, hätten sie die Grundlosigkeit der Klage des Ischyras wohl eingesehen, aber Theognis und die andern Feinde des Athanasius hätten die Anverwandten des Ischyras und andere Ariomaniten (rasende Verehrer des Arius) veranlaßt, Aussagen zu machen, die sie brauchen konnten. Dabei habe sie der Präfekt Philagrius unterstützt und durch Drohung und rohe Gewalt die Wahrheit unterdrückt und die falschen Zeugnisse gefördert [3]).

1) Athanas. l. c. c. 72. 83.
2) Bei Athanas. l. c. c. 73—75.
3) Die zwei Schreiben der mareotischen Cleriker bei Athanas. l. c. c. 74. 75.

Nicht minder reichten die ägyptischen Bischöfe, die zu Tyrus anwesend waren, bei der Synode eine freimüthige Klagschrift gegen die Eusebianer ein, zeigten, wie sie gegen Athanasius conspirirten, wie ungerecht sie die Deputation gewählt hätten ꝛc., und baten, die übrigen Bischöfe möchten doch nicht mit ihnen gemeinsame Sache machen [1]). Einen ebenso lautenden Brief richteten sie zugleich an den Comes Dionysius [2]) und verlangten von ihm etwas später in einem weiteren Schreiben, er solle in Anbetracht der Machinationen ihrer Feinde die Entscheidung dieser Angelegenheit dem Kaiser aufbewahren. Sie erklärten dieß auch der Synode [3]). Zugleich fand Alexander von Thessalonich, einer der angesehensten Bischöfe des Concils, für nöthig, den Comes vor den Ungerechtigkeiten der Eusebianer zu warnen, damit er sich von ihnen zu keinem falschen Schritt verleiten lasse [4]), und Dionys schätzte sein Urtheil in der That so hoch, daß er den nach der Mareotis abgegangenen Commissären ernste Mahnungen, gerecht zu sein, zugehen ließ [5]).

Athanasius aber hatte jegliche Hoffnung auf die Tyrische Synode aufgegeben und verließ sie darum jetzt, um durch seine Abwesenheit ihren weiteren Verlauf zu verhindern. Es sei ja anerkannte Sache, sagte er, daß, was eine Partei allein beschließe, wirkungslos sei [6]). Doch die Eusebianer betrachteten sich nicht als Partei, sondern als Richter, und als nun ihre Deputirten aus der Mareotis mit ihren Protokollen und falschen Zeugenaussagen zurückkehrten [7]), sprach die Synode die Absetzung über Athanasius aus und verbot ihm, nach Alexandrien zurückzukehren, damit dort nicht Unruhen entstünden. Der Meletianer Johannes Archaph dagegen und seine Anhänger wurden, als von Athanasius unrechtmäßig verfolgt, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen und in ihre Aemter wieder eingesetzt. Ja selbst den Ischyras machten

1) Bei Athanas. l. c. c. 77.
2) Bei Athanas. l. c. c. 78.
3) Bei Athanas. l. c. c. 79.
4) Bei Athanas. l. c. c. 80.
5) Sein Schreiben bei Athanas. l. c. c. 81.
6) Apologia c. Arian. c. 82.
7) Die Eusebianer wollten aus guten Gründen ihr Protokoll gar nicht in's Publikum, namentlich dem Athanasius nicht zu Gesicht kommen lassen und waren sehr ungehalten, als ihm später Papst Julius diese Akten mittheilte. Athanas. Apol. c. Arian. c. 83.

sie zum Lohn für seine Hülfe zum Bischof seines Fleckens in der Mareotis (bisher zum Bisthum Alexandrien gehörig) und bewirkten es bei dem Kaiser, daß er demselben eine Kirche bauen ließ. Ueberhaupt aber gaben sie nicht nur dem Kaiser von allen ihren Beschlüssen Nachricht, sondern erließen auch ein encyclisches Schreiben an alle Bischöfe: „sie sollten jede Verbindung mit Athanasius abbrechen, denn er sei theils mehrerer Vergehen überwiesen, theils habe er sich der Verantwortung wegen anderer durch die Flucht entzogen und dadurch seine Schuld an den Tag gelegt. Zu seiner Verurtheilung aber seien sie veranlaßt worden: erstens, weil er sich Jahrs zuvor vor der Synode zu Cäsarea nicht gestellt und dieselbe sehr lange vergebens habe warten lassen; zweitens, weil er mit einer so großen Zahl von Bischöfen nach Tyrus gekommen sei, Unruhen im Concil veranlaßt, bald auf die Anklage gar nicht geantwortet, bald einzelne Bischöfe geschmäht, bald, wenn man ihn vorrief, nicht gehorcht habe. Weiterhin sei die Zertrümmerung eines hl. Kelches klar erwiesen, wie Theognis, Maris und die Andern, welche deßhalb nach der Mareotis geschickt worden seien, bezeugten“ [1]).

§ 50.

Synode zu Jerusalem i. J. 335.

Kaum war dieß geschehen, so verlangte der Kaiser, daß die Bischöfe sich alsbald nach Jerusalem begeben und dort der bewußten Kircheneinweihung (S. 460), wozu noch viele andere Bischöfe geladen waren, beiwohnen sollten [2]). Die großen Feierlichkeiten, die dabei statthatten, berichtet der Kirchenhistoriker Eusebius mit Ausführlichkeit und sichtlicher Freude, und gibt sich alle Mühe, die bei dieser Veranlassung zu Jerusalem abgehaltene Synode der nicänischen gleichzustellen. Sie war auch in der That, zwar nicht Seitenstück, aber doch Gegenstück derselben, denn die Eusebianer wagten bereits, die vom Kaiser an sie gewiesene Frage, ob die vor einiger Zeit abgegebenen Glaubenserklärungen des Arius und

1) Sozom. II. 25. Athanas. Apol. c. Arian. c. 85. Nach Socrat. I, 32 hätte die Synode von Tyrus zweimal eine Verurtheilung über Athanasius ausgesprochen, nämlich gleich nach seiner Flucht das Anathem, nach der Rückkehr der Synodaldeputirten aber auch die Absetzung.

2) Euseb. Vita Const. IV, 43 seqq. Socrat. I, 33. Sozom. II, 26. Theodoret, I, 31.

seiner Freunde befriedigend seien, mit Ja zu beantworten, die Wiederaufnahme der Arianer feierlich zu beschließen, und hievon alle Bischöfe und Cleriker, namentlich auch Aegyptens, zur Nachachtung in Kenntniß zu setzen [1]). Athanasius war ja gestürzt und damit schien das Haupthinderniß jener Aufnahme und der Arianisirung der Kirche beseitigt. Um aber den Sieg vollständig zu machen, begann man jetzt in Jerusalem auch den Prozeß gegen Marcellus von Ancyra, der wie Athanasius stets ein Hauptgegner des Arianismus gewesen war und durch seine Protestation gegen die Verurtheilung des Athanasius, sowie durch seine Weigerung, an der Synode von Jerusalem Antheil zu nehmen, die Eusebianer gereizt hatte. Doch ein neuer Befehl des Kaisers, daß die in Tyrus gewesenen Bischöfe schleunigst nach Constantinopel kommen sollten, nöthigte, das Weitere gegen ihn für später aufzusparen [2]).

§ 51.

Synode zu Constantinopel i. J. 335. Erstes Exil des Athanasius, Absetzung des Marcellus von Ancyra und Tod des Arius.

Von Tyrus geflohen, hatte sich Athanasius nach Constantinopel begeben [3]) und sich hier dem eben vorbeireitenden Kaiser in den Weg gestellt. Constantin kannte ihn Anfangs nicht und wollte ihn dann, als er erfuhr, wer er sei, gar nicht anhören. So sehr war er gegen den Mann eingenommen, den man ihm als den Störefried Aegyptens bezeichnet hatte. Aber Athanasius erklärte freimüthig, er wolle nichts, als daß der Kaiser die Bischöfe von Tyrus zu sich rufe, damit er in seiner Gegenwart Klage erheben könne über das Unrecht, so ihm angethan worden [4]). Dieß schien dem Kaiser nicht unbillig, und er for-

1) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 84. de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 21. 22. (T. I. P. II. p. 586 ed. Patav.) Rufin I (X), 11. Sozom. II, 27.

2) Socrat. I, 36.

3) Nach dem Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (S. 28) kam er am 2. Athyr, d. i. am 29. Oktober 336 in Constantinopel an, was wieder um ein Jahr irrig ist. Vgl. oben S. 461, Note 5.

4) Daß Athanasius mit Recht an den Kaiser appellirt habe, und daß überhaupt in ähnlichen Fällen, bei ungerechten Sprüchen kirchlicher Richter (also in juristischen, nicht in rein kirchlichen Sachen), an den Kaiser appellirt werden könne (ab abusu), suchte Natalis Alexander in einer besondern Dissertation zu zeigen (Diss. XXI zu

derte darum alle zu Tyrus gewesenen Bischöfe auf, ungesäumt nach Constantinopel zu kommen; zugleich klagte er sehr über die kirchliche Zwietracht und rühmt dagegen seinen eigenen Eifer für die Kirche[1]).

Die Eusebianer waren jedoch klug genug, nicht alle zu Tyrus anwesend gewesenen Bischöfe nach Constantinopel gehen zu lassen[2]), denn manche von ihnen hatten dem Verfahren gegen Athanasius nicht beigestimmt[3]). Sie schüchterten dieselben ein, als ob der Brief des Kaisers wenig Gutes prophezeie, und so kam es, daß Viele, statt nach Constantinopel zu gehen, in ihre Sitze zurückkehrten[4]). Dafür sandten die Eusebianer, wie nach der Mareotis, so auch nach Constantinopel, nur die Elite ihrer Partei: die beiden Eusebii, Theognis, Maris, Patrophilus, Ursacius und Valens, und diese brachten nun eine ganz neue Anklage gegen Athanasius mit: er habe die jährliche Getreidezufuhr von Alexandrien nach Constantinopel zu verhindern gedroht[5]). Wegen des Kelches und Arsenius schwiegen sie jetzt völlig, wie Athanasius selbst (l. c.), und nach ihm Theodoret (l. c.) und Sokrates (l. c.) behaupten, während Sozomenus (II, 28) wissen will, daß sie auch die Kelch-

Sec. IV seiner hist. eccl.). Hiegegen erhoben die römischen Censoren Einsprache, und Roncaglia lieferte eine besondere Abhandlung gegen den recursus ab abusu, die in den spätern Ausgaben des Natalis Alexander der angeführten Dissertation angehängt ist. Roncaglia stellt die Sache so dar: es sei hier (bei Athanasius) keine Appellation vom Spruche eines competenten Richters vorhanden, also überhaupt keine Appellation, sondern nur ein Anrufen kaiserlichen Schutzes gegen eine Partei, welche unter Mißbrauch der kaiserlichen Gunst den Athanasius ungerecht behandelte. Appellation aber sei es auch darum nicht, weil Athanasius den Spruch der Synode gar nicht abgewartet, sondern sich zuvor schon an den Kaiser gewendet habe. — Wir fügen bei: jedenfalls wandte sich Athanasius nicht darum an den Kaiser, damit dieser (also der weltliche Richter) entscheide, sondern damit die Sache auf einer neuen Synode (also vom geistlichen Richter) untersucht werde. Auch darf man nicht übersehen, daß zu Jerusalem gegen Athanasius nicht blos das kirchliche Recht, sondern das Naturrecht verletzt worden war, wornach Niemand von seinen Feinden gerichtet werden darf.

1) Athanas. l. c. c. 86. Sozom. II, 28. Daß übrigens Constantin auf die Synode von Tyrus nicht erbittert war, geht aus dem Lobe hervor, das er ihr bald darauf spendete, als die Alexandriner die Rückkehr des Athanasius verlangten. Sozom. II, 31.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 87.

3) Vgl. den Schluß von Sozom. II, 25

4) Socrat. I, 35. Sozom. II, 28.

5) Socrat. I, 35. Athanas. Apol. c. Arian. c. 87. Theodoret. hist. eccl. I, 31.

angelegenheit wieder zur Sprache gebracht und beim Kaiser Glauben gefunden hätten. Wie dem sei, gewiß ist, daß der Kaiser den Athanasius, ohne seine weitere Vertheidigung zu hören, am Ende des Jahres 335, wie man gewöhnlich annimmt, oder am 10. Athyr = 6. November 336, wie der Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (Larsow, S. 28) sagt, nach Trier in Gallien exilirte, und zwar, wie Athanasius selbst angibt (l. c.), weil der Punkt über die Getreideausfuhr ihn in heftigen Zorn versetzt hatte. Die ägyptischen Bischöfe fügen bei, Athanasius habe dem Kaiser gegenüber darzustellen gesucht, daß eine Verhinderung der Kornausfuhr ihm ja gar nicht möglich gewesen wäre, aber Eusebius (von Nikomedien) habe ihm widersprochen und auf seinen Reichthum und großen Einfluß hingewiesen [1]). Sozomenus (l. c.) bemerkt dazu nicht unpsychologisch und der ganzen Stellung des Kaisers zur arianischen Sache conform: Constantin habe wohl auch geglaubt, durch Verbannung des Athanasius den Kirchenfrieden am besten wiederherstellen zu können. Daß der Kaiser den hl. Athanasius nur seinen Feinden habe entziehen wollen und die Bestrafung also nicht ernstlich gemeint gewesen sei, behauptete später Constantin d. j. [2]), wahrscheinlich nur, um das Andenken seines Vaters zu schonen. Doch scheint selbst Athanasius nachmals dieser Annahme einigen Glauben geschenkt zu haben [3]). Uebrigens wies der Kaiser das Verlangen der Eusebianer, daß für Alexandrien ein anderer Bischof gewählt werde, zurück, und der zu Trier residirende Sohn des Kaisers, Constantin d. j., nahm sich des Verbannten liebreich an und versorgte ihn mit allem Nöthigen [4]).

Die nach Constantinopel gekommenen eusebianischen Bischöfe aber hielten daselbst eine Synode, worin sie die Angelegenheit des Marcellus von Ancyra wieder aufnahmen, ihn der Unehrerbietigkeit gegen den Kaiser — weil er nicht bei der Kircheneinweihung in Jerusalem erschienen, — sowie der Häresie beschuldigten. Marcellus hatte nämlich gegen den arianisirenden Sophisten Asterius aus Cappadozien [5]), zugleich

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 9.

2) Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 87.

3) Athanas. historia Arian. ad monachos c. 50.

4) Athanas. historia Arian. l. c. und Apologia c. Arian. c. 29. 87.

5) Ueber Asterius und die Schrift Marcells gegen ihn vgl. Jahn, Marc. von Ancyra, S. 38—46. und S. 49 ff.

aber auch gegen die Eusebianer den orthodoxen Lehrbegriff in einem großen Werk zu vertheidigen gesucht, war aber dabei so unglücklich, daß er damit seinen Gegnern Gelegenheit zu einer Klage wegen Heterodoxie gab. Obgleich Marcellus sich jetzt wie Athanasius an den Kaiser wandte und ihm sein fragliches Werk mit der Bitte, es selbst zu lesen und zu prüfen, übergab, setzte die Synode ihn dennoch ab und verlangte von allen Bischöfen seiner Provinz (Galatien), das fragliche Buch des Marcellus zu vertilgen[1]).

Es ist schwer, über Marcell ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Wie wir später sehen werden, hat die Synode von Sardika ihn für widerrechtlich abgesetzt erklärt und in sein Bisthum restituirt. Auch Athanasius und Bischof Julius von Rom waren damals für ihn. Doch später änderten sich die Ansichten der Meisten, besonders nachdem Marcells Schüler B. Photinus von Sirmium der Häresie überwiesen worden war, und selbst Athanasius wollte jetzt, als ihn Epiphanius über die Orthodoxie Marcells befragte, keine entscheidende Ansicht mehr aussprechen[2]). Ja, wenn Hilarius richtig referirt, so hat Athanasius dem Marcell von Ancyra schon vor dem Jahre 349 die Kirchengemeinschaft aufgekündet[3]). Noch schärfer urtheilten über ihn andere Kirchenväter, namentlich Hilarius selbst, Basilius d. Gr. und Chrysostomus, sowie die meisten spätern Autoritäten, insbesondere Petavius[4]). Auch Tillemont (l. c.) ist mehr gegen als für Marcellus, und Baronius wagt wenigstens nicht, sich für ihn zu entscheiden (ad ann. 347. n. 55—61). Dagegen haben Natalis Alexander (Sec. IV. Diss. 30) und Bernard Montfaucon (Collectio nova Patrum, T. II. p. 51, abgedruckt in Vogt, Bibl. hist. haeresiol. T. I. p. 293), neuerdings auch Möhler (Athanas. II, 22 ff.) die Orthodoxie des Marcellus (seine Fehler im Ausdruck zugebend) zu vertheidigen gesucht, während Dorner (Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. S. 864 ff.) und Döllinger (Hippolyt ꝛc., S. 217) wieder mehr zu Ungunsten Marcells sich entscheiden zu müssen glaubten. Ein richtiges Urtheil über Marcell von Ancyra wird darum so schwierig, weil seine einzige Schrift, die

1) Socrat. I, 36. Sozom. II, 33. Tillemont, l. c. T. VII. tit. Marcel. d'Ancyre.

2) Epiphan. haeres. 72, h.

3) Hilarii fragm. II., n. 21. p. 1299 ed. Bened.

4) Petav. dogm. theol. T. II. lib. I. c. 13.

gegen Asterius, verloren gegangen ist, und wir nur mehr Fragmente derselben in den zwei Gegenschriften des Eusebius von Cäsarea besitzen (adv. Marcell. lib. II. und de eccles. theologia lib. III), welcher den Sinn und Gedanken Marcells nicht selten verdrehte. Auch hat man vielfach Worte des Eusebius für solche des Marcellus angesehen. Alle diese Fragmente, von Rettberg im J. 1794 unter dem Titel Marcelliana zusammengestellt, bilden die Hauptquelle zur Beurtheilung der eigenthümlichen Lehre dieses merkwürdigen, vielgeprüften Mannes, und durch sorgfältige Benützung dieser Quelle ist neuerdings Theodor Zahn in Göttingen in seiner Schrift „Marcellus von Ancyra; ein Beitrag zur Geschichte der Theologie" (Gotha 1867) zu sehr beachtenswerthen Resultaten gelangt [1]). Hiernach war Marcell eine wichtige Erscheinung mehr in der Geschichte der Theologie, als in der Entwicklung des Dogmas, und an dem Hauptinhalt des nicänischen Glaubens festhaltend, glaubte derselbe dessen Formulirung nicht für maßgebend erachten zu müssen. Der ganze theologische Streit seiner Tage erschien ihm als eine Folge der unglücklichen Vermischung philosophischer Ideen mit der Schriftlehre, und auf letztere allein müsse zurückgegangen werden, um das Richtige zu finden. In den meisten Bibelstellen aber werde nur das Verhältniß des menschgewordenen Logos zum Vater angedeutet, während der Prolog des Johannesevangeliums die Hauptfundgrube sei, um das ewige Verhältniß des Logos zu Gott, den Logos in seiner Präexistenz zu erkennen. Für ganz besonders unglücklich und verwirrend erachtete er den von den Theologen beider Richtungen vielgebrauchten Ausdruck gezeugt, und meinte, durch Zulassung dieses Ausdruckes könne man dem Subordinatianismus oder Arianismus unmöglich entgehen. Das Erzeugtwerden sei immer eine bestimmte Art des Werdens, des Anfangnehmens (wie die Arianer sagten), alles Werden aber widerspreche der von Johannes so laut gepredigten Ewigkeit des Logos. Eine ewige Zeugung, wie sie Athanasius u. A. statuirten, war für ihn undenkbar, und er prädicirte darum den Logos in seiner Präexistenz auf's Bestimmteste als ungezeugt (im Widerspruch mit dem Wortlaut des Nicänums). Darum könne auch der Logos in seiner Präexistenz nicht Sohn ge-

1) Etwas älter und weniger eingänglich sind die Monographien über Marcell von Ancyra von Klose (Hamburg 1837) und Willenberg 1859.

nannt werden, sondern Sohn Gottes und gezeugt sei nur der mit der menschlichen Natur verbundene Logos. Eben so könne nicht der ewige Logos Ebenbild Gottes genannt werden, denn Bild sei nur Etwas in die Sichtbarkeit Getretenes, also nur der Menschgewordene, aus der Jungfrau Geborene (Subjekt ist auch hier der Logos). Wenn Marcell dann von dem Logos die Ausdrücke *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* gebraucht, so bezeichnet er mit letzterem (*ἐν ἐνεργείᾳ εἶναι*) das Sein des Logos als wirkende, weltschaffende Kraft, die *ἐνέργεια δραστική*, aber während der Logos in solcher Weise gleichsam aus Gott heraustritt und nach Außen wirkt, ist Gott doch nicht *ἄλογος*, sondern der Logos bleibt während alles dessen mit Gott geeint, sofern er *δύναμις* ist, d. h. soferne er die in Gott ruhende Kraft ist, das Vermögen zu der Wirkung, welche er als *ἐνέργεια δραστική* wirkt. Der Logos ist (in Gott) ruhende und (nach Außen) wirkende Kraft zugleich, ist in und neben Gott (*πρὸς τὸν θεόν*). — So schien Marcell den Logos in einen in Gott bleibenden und in einen aus Gott heraustretenden Logos zu zerreißen, welcher dann erst am Ende des Weltdramas zu sich selbst, sofern er in Gott geblieben ist, zurückkehrt; eine Zerreißung also des personbildenden Göttlichen in Christus in eine Zweiheit von Subjekten, deren eines sich versenkt in die Beschränkung, während das andere das absolute Leben fortführte (Zahn, S. 318). — Man sieht, diese Lehre ist vom Sabellianismus allerdings verschieden und Marcell sprach sich ausdrücklich gegen Sabellius aus; aber seine Gegner wollten doch darin Aehnlichkeiten mit dem Sabellianismus entdecken, namentlich Eusebius von Cäsarea [1]).

Eine scheinbar dieser ganz widersprechende Anklage gegen Marcell hatten die Bischöfe auf der genannten Synode von Constantinopel i. J. 335 erhoben, indem sie ihn, wie Sokrates (I, 36) und Sozomenus (II, 32) angeben, des Samosatenismus, d. h. der Irrlehre des Paul von Samosata bezüchtigten. Auch dieß hatte einen gewissen Schein für sich. Obgleich im Fundament von Paul von Samosata ganz verschieden, bringt es doch auch Marcellus nicht zu einem rechten Gottmenschen, sondern dem wunderbar gebornen Menschen Jesus wohnt nur der Logos, die *ἐνέργεια δραστική* Gottes innerlich ein. Dieser Logos verbindet

1) Eine Vergleichung zwischen Marcell und Sabellius, bei Zahn a. a. O. S. 215.

sich mit dem Menschen, ist eine fortwährende Aktion Gottes auf den Menschen. Dabei wollte Marcell seinen Gottmenschen allerdings von allen andern Menschen unterscheiden, indem er sagt: „die göttliche ἐνέργεια bleibt bei andern Menschen, auf die sie auch wirkt, stets äußerlich, bei Jesus dagegen ist sie in ihm selbst, ihm innerlich." Allein auch damit war der Begriff des Gottmenschen nicht gewonnen [1]) und Marcell machte also gewissermaßen wie der Samosatener Christum zu einem Menschen, in welchem Gott wohnt.

Sobald Athanasius gestürzt war, sollte Arius wieder förmlich und feierlich in die Kirche aufgenommen werden, und schon von der Synode von Jerusalem aus reiste derselbe zu diesem Zweck nach Alexandrien [2]). Die nunmehrige Erledigung des dortigen bischöflichen Stuhles vergrößerte seine Hoffnungen; aber das Volk war über seine Ankunft, sowie über die Vertreibung des Athanasius so sehr erbittert, daß bedeutende Unruhen entstanden. Der Kaiser rief deßhalb den Arius wieder nach Constantinopel, sei es, wie Sokrates (I, 37) angibt, um ihn wegen der Auftritte in Alexandrien zur Rechenschaft zu ziehen, oder weil die Eusebianer den Plan gefaßt hatten, die Aufnahme des Häresiarchen nunmehr in Constantinopel zu bewirken. Weil der dortige Bischof Alexander ihren Wünschen sich durchaus nicht geneigt zeigte, bewirkten sie, daß Constantin den Arius abermals vor sich beschied, ihn wiederum über seinen Glauben examinirte und ihn abermals eine orthodox lautende Formel unterschreiben ließ. Athanasius, dessen Brief de morte Arii ad Serapionem [3]) hier die Hauptquelle für uns ist, erzählt: Arius habe mit einem Eide versichert, daß die Lehre, wegen deren er vor mehr als zehn Jahren von Bischof Alexander von Alexandrien ausgeschlossen worden, nicht die seinige sei; der Kaiser aber habe bei der Verabschiedung des Arius geäußert: „ist dein Glaube der rechte, so hast du gut geschworen, ist er aber gottlos, so soll dich Gott wegen deines Schwures

1) Namentlich nimmt die Verbindung der göttlichen ἐνέργεια mit der Menschheit am Weltende ebenfalls ihr Ende, der Sohn und sein Reich sind also nicht ewig.

2) Socrat. I, 37. Sozom. II, 29.

3) Athanasii Opp. T. I. p. 269 seqq. ed. Patav. Athanasius war zwar damals, als diese Dinge vorgingen und Arius starb, in Trier; aber sein Priester Makarius befand sich eben in Constantinopel, und auf dessen Aussagen stützt er sich. Eine kürzere Nachricht vom Tode des Arius gibt Athanasius in seiner Ep. ad. episcopos Aegypti et Libyae c. 19.

richten“ [1]). Darauf ertheilte Constantin auf Andringen der Eusebianer dem Bischof von Constantinopel den Befehl, den Arius in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, die Eusebianer aber drohten dem Bischof mit Absetzung und Exil, wenn er sich sträube, und erklärten, daß sie morgen (es war eben Samstag), auch gegen seinen Willen, gemeinschaftlich mit Arius den Gottesdienst feiern würden. Bischof Alexander wußte in dieser Noth keine andere Hülfe als im Gebete, begab sich in die Irenekirche und flehte zu Gott: „laß mich doch sterben, bevor Arius in die Kirche kommt; wenn du dich aber deiner Kirche erbarmen willst, so verhindere diesen Gräuel, damit nicht mit Arius die Häresie zugleich in die Kirche einziehe.“ — Wenige Stunden später, am Abend desselben Samstags [2]), ging Arius in großer Begleitung durch die Stadt. Als er in die Nähe des Forums Constantins gekommen, empfand er ein natürliches Bedürfniß, trat in einen der dortigen Abtritte und starb hier plötzlich an Ausschüttung der Eingeweide, im J. 336 [3]). Sehr Viele sahen seinen Tod für eine Strafe des Himmels an [4]), und selbst in Kaiser Constantin entstand der Verdacht, Arius sei wirklich ein Ketzer gewesen, habe einen Meineid geschworen und deßhalb solches Ende gefunden [5]); ja, wie Sokrates (I. 38) sagt, erachtete er den auffallenden Tod des Arius geradezu für eine Bestätigung des nicänischen Glaubens [6]). Weiterhin berichtet Athanasius, daß sich auf diese Begebenheit hin sehr viele Arianer bekehrt hätten, während Andere die Ansicht zu verbreiten suchten, Arius sei durch magische Künste seiner Feinde um's Leben gebracht worden, oder, wie Andere meinten, die übergroße Freude wegen

1) Athanas. de morte Arii c. 2.

2) So sagt Athanasius in seiner Epist. ad episcopos Aegypti et Lybiae c. 19. T. I. P. I. p. 229. ed. Patav. Ebenso Sozom. II, 29. Nach Rufin I (X), 12 u. 13 dagegen wäre Arius am Sonntage Morgens gestorben.

3) Athanas. de morte Arii c. 2. 3. Socrat. I. 37. 38. Sozom. II. 29. 30. Theodoret. hist. eccl. I. 14. Rufin. I. (X), 13. Vgl. Tillemont, T. VI. p. 126. ed. Brux. Walch, Ketzerhist. II. 500 ff.

4) Athanas. l. c. c. 4.

5) Athanas. Ep. ad episc. Aegypti etc. c. 19. hist. Arian. ad monachos c. 51.

6) Doch gingen dem Kaiser bei alle dem die Augen noch nicht völlig auf, und er erkannte weder die Unschuld des Athanasius, noch die eigentlichen Plane der Eusebianer, an deren Orthodoxie und Eifer für den Kirchenfrieden er gar nicht mehr zweifelte. (Tillemont, T. VI. p. 127. ed. Brux.)

seines Sieges habe ihn getödtet [1]). Der Platz aber, wo Arius gestorben, wurde in Constantinopel noch lange mit Schauder gezeigt, bis nachmals ein reicher Arianer das Gebäude dem Fiscus abkaufte, und ein anderes an dessen Stelle errichtete [2]).

Während Athanasius zu Trier im Exil war, stellte das gläubige Volk in Alexandrien öffentliche Gebete für die Rückkehr des geliebten Bischofs an und der berühmte Patriarch des Mönchthums, Antonius, schrieb in dieser Richtung sogar öfter an den Kaiser, der ihn persönlich sehr hochschätzte. Constantin ließ sich jedoch nicht umstimmen, tadelte vielmehr die Alexandriner nicht ohne Bitterkeit, befahl namentlich den Clerikern und heiligen Jungfrauen, fortan ruhig zu sein, und versicherte, daß er den Athanasius als einen unruhigen und durch kirchliche Sentenz verurtheilten Mann gewiß nicht zurückrufen werde; dem hl. Antonius aber schrieb er, es sei nicht glaublich, daß so viele treffliche und weise Bischöfe ein ungerechtes Urtheil gefällt haben könnten, Athanasius sei gewaltthätig und hochfahrend, und trage die Schuld der Uneinigkeit und Zwietracht. — Sozomenus, der dieß berichtet (II. 31) fügt bei: „die Gegner hätten dem hl. Athanasius besonders dieß vorgeworfen, weil sie wußten, daß Störung der Eintracht das größte Vergehen in den Augen des Kaisers sei."

Weil aber in Alexandrien eine Partei es mit Athanasius, die andere mit dem Meletianerhaupt Johannes Archaph hielt und letzterer diese Spaltung zu nähren und für sich, um Bischof von Alexandrien zu werden, auszubeuten schien, so schickte Constantin nun auch ihn trotz aller Fürbitten und Entschuldigungen in die Verbannung [3]), und wollte durchaus nicht gedulden, daß irgend eine Partei sich von der allgemeinen Kirche trenne und eine gesonderte Sekte mit besonderem Gottesdienst bilde. So kam es, daß auch die Arianer in Alexandrien wie anderwärts von der Kirche noch nicht äußerlich ausgeschieden waren [4]).

Das gleiche Loos der Verbannung traf um diese Zeit auch den orthodoxen Bischof Paulus von Constantinopel, welcher vor Kurzem des hochbetagten Alexanders Nachfolger geworden war. Die arianische

1) Athanas. de morte Arii c. 4. Sozom. II. 29.
2) Sozom. II. 30. Socrat. I. 38.
3) Sozom. II. 31.
4) Sozom. II. 32.

Partei der Stadt hatte statt seiner den Priester Macedonius (später das Haupt der Pneumatomachen) gewollt, und es gelang auch, den Kaiser gegen den neuen Bischof aufzubringen, so daß er ihn nach Pontus exilirte [1]). Von Sozomenus (l. c.) erfahren wir, ein Hauptanklagepunkt gegen ihn sei gewesen, daß er ohne Zustimmung und Zuthun des Eusebius von Nikomedien und Theodor von Heraklea in Thrazien, welche das Recht, den Bischof von Byzanz zu ordiniren, für sich ansprachen, bestellt worden sei [2]). Auch habe man ihn fälschlicher Weise eines unanständigen Lebens beschuldigt. Uebrigens irren Sokrates und Sozomenus, wenn sie diese Verbannung Pauls erst dem folgenden Kaiser zuschreiben, und so das erste und zweite Exil dieses Mannes verwechseln. Das Richtige hat hier Athanasius, der beste Zeuge, ganz deutlich angegeben [3]).

§ 52.

Constantins Taufe und Tod. Rückkehr des Athanasius aus dem ersten Exil.

Bald darauf erkrankte Constantin. Er fühlte sich seit Ostern 337 unwohl, gebrauchte Anfangs die Bäder zu Nikomedien, und darauf die warmen Quellen von Drepanum, welches er seiner Mutter zu Ehren Helenopolis genannt hatte, und wo er jetzt als Katechumene die Händeauflegung erhielt [4]). Von da ließ er sich nach der Villa Ancyrona in der Vorstadt Nikomediens bringen, wohin er auch eine Anzahl Bischöfe berief, um die hl. Taufe zu empfangen. Er hatte sie bisher nach der Sitte oder Unsitte jener Zeit verschoben, zumal er sie, seiner eigenen Erklärung gemäß, im Jordan zu empfangen wünschte [5]). Die Bischöfe verrichteten nun die hl. Ceremonien, Constantin aber empfing das Sakrament mit hoher Frömmigkeit, legte von da den Purpur nicht mehr an, und bereitete sich eifrig auf ein seliges Ende. Daß unter den verschiedenen bei der Taufhandlung anwesenden Bischöfen eigentlich Eusebius

1) Socrat. II. 6. 7. Sozom. III. 3. 4.

2) Valesius bemerkt zu dieser Stelle, nur der Bischof von Heraklea, keineswegs aber der von Nikomedien, habe Metropolitanrechte über Constantinopel gehabt, so lange dieses noch nicht zum Patriarchat erhoben war.

3) Historia Arianor. ad monachos c. 7.

4) Vgl. oben unsere Bemerkung zum 39ten Canon von Elvira S. 172 f.

5) Euseb. Vita Const. IV. 62.

von Nikomedien der baptizans gewesen sei, sagt Hieronymus in seinem Chronikon, und sicher mit Recht, denn der Kaiser wohnte ja in dem Sprengel von Nikomedien und es war nur der kirchlichen Ordnung gemäß, daß der episcopus loci die hl. Handlung verrichte. Was aber Hieronymus hieraus folgert, ist offenbar unrichtig, daß sich nämlich Constantin dadurch der arianischen Häresie theilhaftig gemacht habe. Wie wir bisher gesehen, hatte der Kaiser den Bischof Eusebius von Nikomedien seit dessen Rückrufung aus dem Exil nicht mehr im Verdacht des Arianismus. Das orthodoxe Bekenntniß, welches derselbe abgelegt, hatte ihn vollständig darüber beruhigt; ja er glaubte sogar in Eusebius einen eifrigen Beförderer der Wiederherstellung kirchlicher Einigkeit erblicken zu dürfen. Auch kann weder die Exilirung des Athanasius noch die Aufnahme des Arius gegen die Orthodoxie des Kaisers beweisen, denn Constantin verlangte bekanntlich von Arius und seinen Freunden ausdrücklich die Ablegung des orthodoxen Bekenntnisses und ihre Zustimmung zum nicänischen Glauben, als dessen eifrigen Verfechter er sich immer bethätigte. Darum konnte es dem Arius nur durch Lügen und Zweideutigkeiten gelingen, den Kaiser über seine Orthodoxie zu täuschen, und ganz richtig sagt deßhalb Walch: „was zum Besten des Arii geschehen, that der Kaiser, weil er betrogen war, nicht in der Frage: welcher Glaube ächt sei, sondern in der: was glaubet Arius“ [1]). Bei den Maßnahmen gegen Athanasius aber hat Constantin niemals die Rechtgläubigkeit dieses Mannes irgend in Zweifel gezogen, was, wenn der Kaiser selbst arianisch gesinnt gewesen, sicher geschehen wäre; wohl aber war ihm Athanasius als Störefried geschildert und daher bei ihm so übel angeschrieben. Endlich ist nicht zu übersehen, daß außer Hieronymus alle andern Väter, namentlich Athanasius selbst, immer sehr ehrenvoll von Kaiser Constantin reden, und seine Orthodoxie nicht bezweifeln [2]).

Uebrigens gewann Constantin sogar noch über Athanasius eine günstigere Ansicht und beschloß kurz vor seinem Tode dessen Zurückberufung [3]). Wie Theodoret beifügt, ertheilte er den Befehl hiezu in

1) Ketzerhist. II. 513.

2) Tillemont, hist. des empereurs T. IV. p. 267. ed. Venise 1732. Welch' großen Unterschied Athanasius zwischen Constantin d. Gr. und dessen Sohn Constantius machte, ersieht man aus seiner hist. Arian. ad monachos c. 50.

3) Sozom. III. 2.

Gegenwart des Eusebius von Nikomedien und trotz dessen Abmahnung [1]) Das Genaueste aber berichtet wohl der eigene Sohn des Kaisers, Constantin d. j., wenn er in dem Schreiben, das er dem hl. Athanasius nach Alexandrien mitgab, sagt, schon sein Vater habe den Athanasius zu restituiren beschlossen, aber der Tod habe ihn daran gehindert: dagegen habe nun Er die Ausführung dieses Planes als ein Erbtheil von seinem Vater übernehmen zu müssen geglaubt [2]).

Die wirkliche Ausführung der Rückrufung des Athanasius erfolgte jedoch erst ein Jahr später, indem wahrscheinlich die politischen Verhältnisse solche Zögerung herbeiführten. Constantin hatte ein Testament hinterlassen, und dieses, weil keiner seiner Söhne anwesend war, einem vertrauten Priester mit dem Auftrag übergeben, es seinem zweiten Sohn Constantius, der alsbald herbeigerufen werden sollte, zu überliefern; sei es blos, weil Constantius sich gerade mehr in der Nähe von Nikomedien befand, als die Andern, oder weil der Kaiser ihm besonderes Vertrauen schenkte, und ihn sozusagen zum Executor testamenti ernannte, wie Julian Apostata berichtet [3]). Dieses Testament enthielt die Bestätigung einer schon im J. 335 gemachten Anordnung [4]), wornach der älteste Sohn, Constantin, Gallien, Spanien und Britannien, Constantius die Morgenlande, Constans Italien und Afrika, außerdem die beiden Neffen des Kaisers, Dalmatius und Annibalianus (Söhne seines Bruders Dalmatius Annibalianus), der Erstere Thrazien, Macedonien, Illyricum und Achaia, der Letztere aber, zugleich Tochtermann Constantins, Pontus und die Nachbarländer erhalten sollte.

Kaum war jedoch Constantin d. Gr. am Pfingstfeste (22. Mai) 337 verschieden [5]) und in der Apostelkirche zu Constantinopel, wohin man seinen Leichnam bringen mußte, beigesetzt worden [6]), so wurden seine

1) Theodoret. hist. eccl. I. 32.

2) In Athanas. Apol. c. Arian. c. 87.

3) Siehe Tillemont, hist. des Emp. l. c. p. 268. Socrat. I. 39. Sozom. II. 34. Rufin. I (X.) 11.

4) Sozom. II. 34. Socrat. I. 39.

5) Nach dem Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius (S. 29) starb Constantin am 27. Pachon, d. i. 22. Mai 338. Vgl. oben S. 461, Note 7.

6) Euseb. Vita Const. IV. 64. 66.

beiden genannten Neffen, außerdem sein jüngerer Bruder Julius Constantius (der Vater des Apostaten) nebst andern Verwandten und angesehenen Männern ermordet [1]). Der Verdacht dieser Blutschuld lastet auf Constantius, und Philostorgius sucht das Geschehene nur dadurch zu beschönigen, daß er, freilich höchst unglaubwürdig, angibt, Constantin d. Gr. habe selbst diese Hinrichtungen in seinem Testamente anbefohlen, weil ihm jene Verwandten Gift gegeben und so seinen Tod herbeigeführt hätten [2]).

Nach solchen Vorgängen fanden die drei Söhne Constantins für nöthig, in einer persönlichen Zusammenkunft eine neue Reichstheilung vorzunehmen, und zwar sollen sie, spätern Griechen zu Folge, zuerst in Constantinopel im September 337 ein derartiges Abkommen getroffen haben [3]). Gewiß ist, daß sie im folgenden Jahr 338 zu diesem Zweck auch in Pannonien zusammentraten [4]). Daß sie bei einer dieser Zusammenkünfte auch die Rückberufung aller exilirten Bischöfe beschloßen, erhellt aus einer Angabe des hl. Athanasius, welcher in seiner historia Arianorum ad monachos c. 8 sagt: „die drei Kaiser Constantin, Constantius und Constans hätten nach dem Tode ihres Vaters alle Verbannten zurückkehren heißen und jedem solchen Bischof ein Schreiben an seine Gemeinde mitgegeben; so Constantin d. j. dem Athanasius ein (das obenerwähnte) Schreiben an die Alexandriner." Ebenso sagt Philostorgius (II. 18), „nach dem Tode Constantins hätten alle Exilirten die Erlaubniß zur Rückkehr erhalten", was abermals auf einen gemeinsamen Beschluß der drei Kaiser und somit auf ihre Zusammenkunft hinweist. Damit stimmt der Hauptsache nach auch Epiphanius zusammen, wenn er schreibt (haer. 68, 9): „Athanasius sei von den beiden Kaisern Constantin d. j. und Constans nach Hause entlassen worden, unter Zustimmung des Constantius, der sich eben damals zu Antiochien aufhielt."

Da jene Zusammenkunft in Pannonien im Sommer 338 statthatte, so fällt auch die Entlassung des Athanasius aus Trier in diese Zeit, und es stimmt dieß trefflich mit der Angabe Theodorets (II. 1), daß

1) Tillemont. hist. des Emp. l. c. p. 312 sq.
2) Philostorg. hist. eccl. epitome II. 16.
3) Tillemont, hist. des Emp. l. c. p. 317.
4) Tillemont, l. c. p. 317. 667.

Athanasius 2 Jahre und 4 Monate in Trier zugebracht habe. War seine Exilirung, wie man annehmen muß, am Ende des Jahres 335 erfolgt [1]), so konnte er erst im J. 336 in Trier anlangen; 2 Jahre und 4 Monate von da aber weisen uns in den Sommer oder Herbst 338. Noch genauere Daten bietet uns der Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius, worin die Ankunft des hl. Athanasius in Gallien auf den 10. Athyr = 6. November 336, seine Rückkehr nach Alexandrien aber auf den 27. Athyr = 23. November 338 angesetzt wird. Damit stimmt der 10te und 11te der neuaufgefundenen Festbriefe völlig überein, indem ersterer, für Ostern 338, noch in der Ferne, aber schon in Hoffnung auf baldige Rückkehr geschrieben, der andere dagegen, für Ostern 339, bereits wieder in Alexandrien abgefaßt ist [2]).

Ein chronologisches Bedenken hiegegen kann jetzt nur mehr aus dem Datum und der Ueberschrift des mehrerwähnten Briefes Constantins d. j. an die Alexandriner erwachsen [3]). Derselbe ist datirt vom 17. Juni und in der Ueberschrift nennt sich Constantin d. j. noch Cäsar. Da nun die Söhne Constantins d. Gr. am 9. September 337 den Titel Augusti annahmen [4]), so schloß man [5]), das fragliche Schreiben mit der Titulatur Cäsar müsse vor diesem Begebniß abgefaßt und unter dem 17. Junius, der darin genannt wird, der des Jahres 337 zu verstehen sein. Hienach hätte Constantin d. j. den hl. Athanasius um ein Jahr früher, als wir oben annahmen, nach Alexandrien zurückgeschickt.

Allein a) für's Erste hätte man am 17. Juni 337 in Trier kaum schon eine Nachricht von dem am 22. Mai desselben Jahres zu Nikomedien erfolgten Tod des Kaisers haben können. Die damaligen höchst unvollkommenen Wege und Weisen des Verkehrs, so wie die ungeheure Entfernung zwischen Nikomedien und Trier macht solches wahrscheinlich.

1) Pagi verlegt sie sogar erst in den Anfang des J. 336. Critica in Annales Baron. ad ann. 336 n. 4.

2) Vgl. Larsow, d. Festbriefe des hl. Athanasius, S. 28. Nr. VIII. S. 29. Nr. X. S. 104. 105. 106. 108. 112. 114 ff.

3) Es findet sich bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 87. Theodoret. II. 2. Socr. II. 3. Sozom. III. 2.

4) Tillemont, hist. des Emp. l. c. p. 312.

5) Namentlich Valesius in s. Observat. in Socratem et Sozom. Lib. I. c. 1. im Anhang zu seiner Ausgabe der hist. eccl. des Sokrates und Sozomenus.

b) Sodann gehörte Aegypten zum Reichsantheil des Constantius, und es ist nicht einzusehen, wie Constantin d. j. den hl. Athanasius ohne alle Rücksprache und Verhandlung mit seinem Bruder nach Alexandrien hätte zurücksenden können. Eine solche Rücksprache aber war bis zum 17. Juni 337 gar nicht möglich.

c) Wenn Athanasius schon im Juni 337 aus Trier entlassen worden wäre, so würde sein Aufenthalt daselbst nur ein Jahr und vier Monate, nicht zwei Jahre und vier Monate, wie Theodoret (II. 1) ausdrücklich sagt, gedauert haben.

d) Das Bedenken wegen des Titels Cäsar aber hob schon Pagi (ad ann. 338, 3) durch die Bemerkung, daß auch andere Augusti, wenn sie an Unterthanen eines Collegen schrieben, nicht den Titel Augustus, sondern den eines Cäsar gebrauchten, so z. B. Licinius in einem auf Afrika bezüglichen Edikt vom J. 314, obgleich er bekanntlich bereits seit mehreren Jahren Augustus war. Afrika gehörte nämlich nicht zum Reichsantheil Licins, sondern Constantins d. Gr. Pagi führt (l. c.) noch mehrere Beispiele dieser Art auf, Montfaucon aber zeigt[1]), daß auch in Briefen anderer Augusti der Titel Augustus nicht immer beigeschrieben und manchmal auch der Titel Cäsar, freilich neben Augustus, noch aufgenommen ist. In dem Edikt Constantins d. Gr. z. B. bei Theodoret hist. eccl. I. 17 steht weder Augustus noch Cäsar, in einem Dekret Maximins dagegen bei Eusebius (hist. eccl. IX. 10) wird zuerst der Titel Cäsar und erst ziemlich später der eines Augustus aufgeführt.

Tillemont ist nun der Meinung[2]), Constantin d. j. habe jenes Schreiben kurz vor seiner Abreise nach Pannonien noch in Trier ausgefertigt (ich füge bei: nachdem vielleicht die drei Kaiser schon bei ihrer ersten Conferenz in Constantinopel auch über diesen Punkt verhandelt), und habe sofort den Athanasius mit sich nach Pannonien genommen, um ihn mit Constantius, in dessen Reich er ja eine so wichtige kirchliche Stelle einnehmen sollte, bekannt zu machen. In der That treffen wir jetzt den Athanasius in Viminacium, einer Stadt Mösiens, nahe bei Pannonien, wo er zum erstenmale dem Kaiser Constantius vorgestellt wurde[3]). Daß

1) Vita Athanasii p. XXXV. im ersten Bande der Opp. S. Athanas. ed. Patav.

2) Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. VIII. p. 30 in dem Titel über den hl. Athanasius, art. XXXI.

3) Athanasius sagt dieß selbst in seiner Apolog. ad Constantium c. 5.

aber letzterer im Juni 338 sich zu Viminacium befand, beweist ein von ihm damals daselbst erlassenes Gesetz [1]), und es stimmt darum ganz mit der oben aufgeführten Chronologie zusammen, wenn wir annehmen, im Juli 338 sei Athanasius dem Kaiser zu Viminacium vorgestellt worden. Weiterhin reiste Athanasius nach Constantinopel, und traf daselbst mit dem dortigen Bischofe Paulus zusammen, welcher gleich ihm kürzlich aus dem Exil zurückgerufen, von seinen Gegnern, besonders Macedonius, schon wieder und zwar in Gegenwart des Athanasius angeklagt wurde, zunächst jedoch ohne Erfolg [2]).

Kaiser Constantius mußte um jene Zeit wegen der Perser an die östliche Reichsgrenze eilen, und war im Anfang Oktobers 338 bereits in Antiochien, wie wiederum das Datum eines seiner Gesetze erweist [3]). Auch Athanasius folgte ihm auf diesem Wege, und kam in Cäsarea in Cappadozien zum zweitenmale mit Constantius zusammen, wo es ihm gelang, endlich auch dessen Erlaubniß zu seiner Rückkehr zu erwirken. Wenn er sich später dem Kaiser gegenüber darauf berief [4]), er habe bei diesen Zusammenkünften nie ein hartes Wort gegen seine Feinde, besonders die Eusebianer gesprochen, so dürfen wir in dieser Mäßigung wohl den Grund sehen, welcher die Bedenken des Constantius nach und nach überwand.

Mehrere Gelehrte nehmen an, auch das dritte Zusammentreffen des hl. Athanasius mit Constantius zu Antiochien in Syrien [5]) falle in diese Zeit, wir werden jedoch dasselbe mit mehr Grund erst in die Zeit nach der Synode von Sardika verlegen.

Nur eine Schwierigkeit ist jetzt in Betreff dieses Gegenstandes noch nicht gelöst, nämlich, warum Constantin d. j. sein auf die Rückkehr des Athanasius bezügliches Schreiben schon in Trier ausstellte, also bevor er mit seinen Brüdern in Pannonien zusammen kam. Die Sache erklärt sich aber vielleicht also: die Befreiung aus der Haft in Trier konnte Constantin d. j. dem Athanasius definitiv ertheilen, denn Trier gehörte zu seinem Reichstheil. Jenes Schreiben hatte somit zunächst die Be-

1) Vgl. Tillemont, hist. des Emp. T. IV. p. 667. Pagi ad ann. 338. n. 3.

2) Athanas. hist. Arianorum ad monachos c. 7.

3) Tillemont, hist. des Emp. l. c. p. 318.

4) Apolog. ad Constantium c. 5.

5) Athanas. Apolog. ad Constantium c. 5.

deutung einer feierlichen und ehrenvollen Entlassung des Exilirten aus Trier, und mußte deßhalb in Trier selbst ausgestellt werden, und zwar ehe und bevor der junge Kaiser den Athanasius mit sich nach Pannonien nahm. Er sollte ja nicht als ein Sträfling (Verbannter), sondern als ein Freier den Kaiser begleiten. Von dieser Entlassung und Freilassung des Athanasius nun setzte Kaiser Constantin am 17. Juni 338, unmittelbar vor der Abreise nach Pannonien, die Alexandriner in Kenntniß, um sie über das Schicksal ihres geliebten Bischofs aufzuklären. Dieß war aber auch nothwendig, weil sonst seine Wegführung aus Trier und Hinführung nach Pannonien die Gemüther der Alexandriner hätte aufregen, Befürchtungen und vielleicht allerlei Unordnung hätte veranlassen können. Constantin sagt darum in diesem Schreiben, was er in Betreff des Athanasius gethan, und läßt dabei die Hoffnung durchleuchten, daß derselbe nun in Bälde nach Alexandrien zurückkommen werde. Sicher hoffte er dieß auch in der That bei seinem Bruder Constantius durchzusetzen, ja der Letztere hatte vielleicht schon bei der ersten Zusammenkunft der Brüder in Constantinopel seine Zustimmung hiezu in Aussicht gestellt, so daß jetzt die Fassung des Constantinischen Dekretes völlig berechtigt erscheint, wenngleich dasselbe der Bedingung, daß erst noch auch Constantius einwilligen müsse, gar nicht erwähnt. Daß aber Constantius jetzt in Pannonien diese Einwilligung nicht alsbald ertheilte, und bis auf weiteres verschob, auch dieß erklärt sich durch die Versicherung der Alten, daß die Eusebianer alle möglichen Ränke geschmiedet, und Alles versucht hätten, um den Kaiser Constantius gegen Athanasius einzunehmen und dessen Rückkehr nach Alexandrien zu verhindern [1]). Geschah dieß nun, wie an sich wahrscheinlich, in der Zwischenzeit zwischen den beiden Conferenzen zu Constantinopel und in Pannonien, so erklärt sich alles Obige von selbst.

Die genannten Bemühungen der Eusebianer führten jedoch dießmal nicht zum Ziel, denn bevor alle ihre Minen gegen Athanasius fertig geworden, kam dieser gegen Ende des Jahres 338 am 23. Nov. wieder in Alexandrien an, wo er mit unendlichem Jubel, festlicher, als je ein Kaiser, sagt Gregor von Nazianz [2]), empfangen wurde [3]).

1) Socrat. II. 2. Sozom. III. 1.

2) Gregor Nazianz. Orat. 21. p. 390.

3) Vgl. hierüber auch das Zeugniß der ägyptischen Synode bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 7.

§ 53.

Die Arianer erstarken auf's Neue. Synode zu Constantinopel im J. 338 oder 339.

Wie die Eusebianer und Arianer auf Kaiser Constantius Einfluß gewannen, während seine Brüder dem nicänischen Bekenntnisse anhingen, erzählen Rufin (I. oder X. 11), Sokrates (I. 39 u. II. 2), Sozomenus (III. 1) und Theodoret (hist. eccl. II. 3) in folgender Weise. Jener Priester, welchem Constantin d. Gr. sein Testament übergab, war derselbe, der schon das Vertrauen der Constantia besessen, sodann auch in die Gunst ihres Bruders sich eingeschlichen und die Rückberufung des Arius, wie wir sahen, erwirkt hatte[1]). In dem liber synodicus wird derselbe Eustathius genannt[2]), während Baronius, freilich ohne Halt, vermuthet, es könnte wohl jener Acacius gewesen sein, welcher bald nachher zum Bischof von Cäsarea erhoben wurde[3]). — Durch kluge und treue Besorgung der Testamentssache, wodurch er dem Constantius sehr nützte[4]), setzte er sich bei demselben in solche Gunst, daß er in seine unmittelbare Nähe aufgenommen und besondern Vertrauens gewürdiget wurde. So gelang es ihm bald, die Kaiserin und den kaiserlichen Oberkämmerer und Günstling, den am Hofe allmächtigen Eunuchen Eusebius, für den Arianismus zu gewinnen, dem Kaiser aber stellte er mit kluger Berechnung die Nachtheile der Kirchenwirren vor und wie daran diejenigen die Schuld trügen, welche das ὁμοούσιος in die Kirche eingeführt hätten[5]). So wurde Constantius gegen das nicänische Bekenntniß in's Interesse gezogen und der nikomedische Eusebius,

---

1) Vgl. oben S. 454. Nur Philostorgius (II. 16) weicht von den obengenannten Quellen ab, wenn er sagt, der Kaiser habe sein Testament dem Eusebius von Nikomedien übergeben; und Valesius tritt ihm bei (in seinen Noten zu Socrat. I. 39), weil er meint, Constantin werde sein Testament eher einem Bischof, oder sonstigem Großen, als einem blosen Priester anvertraut haben. Allein für's Erste war ein Hofgeistlicher sicher auch eine angesehene Person; für's Andere aber wollte Constantin das Testament bis zur Ankunft des Constantius geheim gehalten wissen, und dann paßte ein Hofgeistlicher zu solchem Auftrage gewiß besser, denn eine besonders hervorragende Notabilität.

2) Mansi, Collect. Concil. T. II. p. 1275.

3) Baron. ad ann. 337, 9.

4) Rufin I. (X.) 11.

5) Theodoret. hist. eccl. II. 2.

Theognis und die andern Häupter der eusebianischen Partei thaten all' das Ihrige [1]), um den Kaiser für ihre Ansichten und Plane zu gewinnen.

Eine der ersten Wirkungen des neu erstarkenden Arianismus war die abermalige Absetzung des Bischofs Paul von Constantinopel, welche gegen Ende des Jahres 338, oder Anfangs 339, als Constantius vom Morgenlande zurückkam, auf einer Synode der Eusebianer zu Constantinopel erfolgte [2]). Constantius schickte den Unglücklichen in Ketten nach Singara in Mesopotamien in's Exil, sein Bisthum aber erhielt Eusebius von Nikomedien, welcher schon seit länger nach diesem wichtigen Posten verlangte, und, wie Athanasius sagt [3]), die eigentliche Ursache der Verfolgung des gutmüthigen, aber minder praktischen und gewandten Paulus gewesen war [4]).

Um dieselbe Zeit starb Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, und die arianisch Gesinnten wußten den Verlust dieses halben Freundes sogleich durch die Wahl seines Schülers Acacius zu ersetzen, der fortan zu den thätigsten, gelehrtesten und einflußreichsten Arianerfreunden gehörte [5]).

Während dieß vorging, hatten die Eusebianer und Arianerfreunde auch ihre Angriffe auf Athanasius wieder erneuert, der ihnen schon darum zuwider sein mußte, weil er seit seiner Rückkehr aus dem Exil sehr viele Bischöfe für das ὁμοούσιος gewann und von der eusebianischen Seite abzog [6]). Wie gereizt sich aber beide Theile entgegenstanden, beweist einerseits das verleumderische Benehmen der Eusebianer, andrerseits aber auch der Umstand, daß Athanasius und seine Freunde die Eusebianer und Arianer gänzlich identifizirten, sowie der heftige Ton der Apologie, welche die ägyptischen Bischöfe zu Gunsten des Athanasius veröffentlichten [7]). Letztere, namentlich die darin enthaltenen bittern

---

1) Theodoret. II. 2. Socr. II. 2. Sozom. III. 1.

2) Tillemont, Mémoires T. VII. p. 324.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 7. Socrat. II. 7. Sozom. III. 4. Liber synod. bei Mansi, l. c. p. 1275.

4) Vgl. Möhler, Athanasius II. 50.

5) Socrat. II. 4. Sozom. III. 2.

6) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 9.

7) Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 3—19. incl. Mansi, l. c. T. II. p. 1279 seqq.

Aeußerungen gegen Eusebius von Nikomedien, finden übrigens ihre hinlängliche Entschuldigung in den mehr als boshaften Anklagen und offenbaren Ungerechtigkeiten, welche sich die Eusebianer jetzt wieder gegen Athanasius erlaubten.

Wie wir oben sahen, durften die Arianer bisher nirgends eine eigene Gemeinde mit eigenem Gottesdienst bilden, denn Constantin d. Gr. hatte dieß ausdrücklich verboten. Aber die Eusebianer wagten es jetzt i. J. 339, der arianischen Partei in Alexandrien einen eigenen Bischof zu geben in der Person des früheren Priesters Pistus [1]), der schon von dem Vorgänger des Athanasius und von der nicänischen Synode wegen Arianismus abgesetzt worden war, jetzt aber von dem bekannten, ebenfalls zu Nicäa abgesetzten Secundus von Ptolemais zum Bischof ordinirt wurde. Auch schickten die Eusebianer Diakonen nach Alexandrien, welche dem Gottesdienst des Pistus beiwohnten und die Lostrennung dieser Partei von der allgemeinen Kirche unterstützten [2]).

Zu gleicher Zeit wiederholten die Eusebianer nicht nur die alten Anklagen gegen Athanasius, — und daß sie dieß wirklich gethan, geht aus der dagegen gerichteten Vertheidigung desselben durch die ägyptischen Bischöfe hervor; — sondern fügten noch ganz neue verleumderische Bezüchte hinzu, namentlich 1) daß seine Rückkehr in Alexandrien selbst sehr ungern gesehen worden sei und große Trauer veranlaßt habe;

2) daß er nach seiner Rückkehr verschiedene Hinrichtungen, Einkerkerungen und andere Mißhandlungen seiner Gegner verursacht, auch

3) die Getreidespenden, welche der verstorbene Kaiser den Wittwen in Libyen und Aegypten angewiesen, für sich verwendet und verkauft habe [3]).

---

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 19. 24. und encycl. ad Episc. epist. c. 6.

2) So erzählen die ägyptischen Bischöfe in ihrem Schreiben (Ende 339 oder Anfangs 340) bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 19, und man sieht daraus, daß Pistus nur für die arianische Gemeinde in Alexandrien bestellt war, daß es somit nicht richtig ist, wenn Remi Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, T. V. p. 161) und Möhler (Athanasius II. 52) angenommen haben, die Eusebianer hätten damals den hl. Athanasius bereits abgesetzt und an seine Stelle den Pistus erhoben. Die beiden letztgenannten Gelehrten behaupten auch, die Erhebung des Pistus sei auf einer eusebianischen Synode zu Antiochien geschehen, allein schon Tillemont bemerkte, daß in den Quellen dieser Synode nicht erwähnt werde. Tillemont, Mémoires, T. VI. p. 129 ed. Brux. Daß Pistus von den Arianern zum Bischof von Alexandrien bestellt worden sei, sagt auch Epiphan. haer. 69, 8.

3) Diese drei Hauptpunkte treffen wir in dem apologetischen Schreiben der

4) Nach Sozomenus (III. 2) fügten sie noch hinzu: Athanasius habe den Kirchengesetzen zuwider, ohne durch ein kirchliches Urtheil restituirt zu sein, seinen Stuhl wieder eingenommen.

Diese Klagen brachten sie bei allen drei Kaisern vor (also lebte damals Constantin d. j. noch) und Constantius schenkte ihnen auch in der That Glauben, namentlich der Anklage wegen des Getreideverkaufes [1]). Außerdem schickten sie jetzt (J. 339) auch eine Gesandtschaft an Julius I. nach Rom, den Priester Makarius und die beiden Diakonen Martyrius und Hesychius, welche die Beschuldigungen gegen Athanasius auch dem Papst vortrugen und ihn gegen den Verfolgten einnehmen und bereden sollten, daß er dem Bischof Pistus, den sie für orthodox ausgaben [2]), Friedensbriefe (Epistolae communicatoriae) zusende, ihn also feierlich als wahren Bischof anerkenne. Zudem mußten diese eusebianischen Gesandten die Akten der berüchtigten Untersuchung in der Mareotis wegen Ischyras (s. oben S. 464 ff.) dem Papst überbringen [3]). Wie viel Rom, wenn es für sie wäre, in die Wagschaale der Kirche und der öffentlichen Meinung legen würde, haben die Häretiker niemals verkannt und den Primat erst geleugnet, wenn er gegen sie war.

§ 54.

Synode zu Alexandrien i. J. 339. Verhandlungen in Rom und Vertreibung des Athanasius.

Papst Julius theilte dem hl. Athanasius sogleich eine Abschrift der mareotischen Akten mit [4]), und dieser fand sich durch alle diese Vorgänge genöthigt, auch seinerseits Gesandte zu seiner Vertheidigung nach Rom und an die Kaiser Constantin und Constans zu schicken [5]) und

---

ägyptischen Synode für Athanasius bei Mansi, l. c. p. 1279. seqq. und in Athanas. Apol. c. Arian. c. 3 seqq.

1) Mansi, l. c. p. 1279. 1302. Athanas. Apol. c. Arian. c. 3. 17. 18. und hist. Arian. ad mon. c. 9. An letzterer Stelle fingirt Athanasius rhetorisch eine Rede der Eusebianer an den Kaiser, worin sie ihm vorstellen, wie höchst nöthig ihnen seine Hülfe sei.

2) Julius bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 24.

3) Vgl. das Schreiben des Papstes Julius bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 22. 23. 23. 27. und ibid. c. 83.

4) Athanas. Apol. c. Arian. c. 83.

5) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 9. Apolog. c. Arian. c. 22. 24.

zugleich eine große Synode der Bischöfe aus Aegypten, Libyen, Thebais und der Pentapolis in Alexandrien zu veranstalten [1]), damit sie, fast hundert an der Zahl, den Anklägern gegenüber der Wahrheit Zeugniß geben sollten. Diese Bischöfe versicherten auf's Feierlichste, daß weder die alten noch die neuen Anschuldigungen gegen Athanasius Wahrheit enthielten, daß namentlich 1) seine Rückkehr nach Alexandrien nicht mit Trauer, sondern mit vielem Jubel aufgenommen worden sei; daß

2) durch ihn Niemand, weder Priester noch Laie, in's Gefängniß gekommen oder gar hingerichtet worden sei. Die Fälle, welche seine Ankläger hier im Auge hätten, seien noch vor der Rückkunft des Athanasius vorgekommen und es seien jene Strafen nicht von Athanasius irgend veranlaßt, sondern von dem Präfekten Aegyptens selbst und aus ganz andern als kirchlichen Gründen verhängt worden. Was endlich

3) die Getreidespenden anlange, so habe Athanasius damit nur Mühe und Arbeit gehabt, aber nicht das Geringste zu seinem eigenen Vortheil verwendet, auch habe keiner der Berechtigten irgend gegen ihn Klage geführt; dagegen hätten die Arianer solches Getreide der Kirche zu entfremden und für ihre Partei zu gewinnen gesucht [2]).

Daß diese Synode von Alexandrien noch im Jahr 339 oder höchstens im Anfange des Jahres 340 gehalten worden sei, ergibt sich daraus, daß in ihrem Schreiben noch von drei Kaisern die Rede ist, also Constantin d. j. noch lebte; überdieß berichtet Athanasius ausdrücklich, Constantin und Constans hätten seinen Abgesandten Glauben geschenkt und die Ankläger mit Schmach abgewiesen [3]).

Als der Priester Makarius, das Haupt der eusebianischen Gesandten, von der bevorstehenden Ankunft der Bevollmächtigten des Athanasius hörte, reiste er, obgleich krank, von Rom ab, um einer Beschämung zuvorzukommen; die beiden andern Eusebianer aber, die Diakonen Martyrius und Hesychius, konnten den Vertheidigern des Athanasius so wenig standhalten, daß sie in ihrer Verlegenheit die Berufung einer Synode verlangten, vor welcher sie alsdann für ihre Beschuldigungen

---

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 1.

2) Bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 5. 7. 18. und Mansi, l. c. 1279 seqq.

3) Historia Arian. ad monach. c. 9.

gegen Athanasius hinlängliche und ausführliche Beweise vorlegen würden. Papst Julius ging auf dieß Verlangen ein und erließ Schreiben an Athanasius einer- und an die Eusebianer andrerseits, wornach beide Theile zu einer solchen Untersuchungssynode, deren Ort und Zeit sie selbst bestimmen möchten, sich einfinden sollten [1]).

Theils durch diese päpstliche Berufung [2]), theils durch ganz unerwartete Ereignisse in Alexandrien veranlaßt, begab sich Athanasius alsbald persönlich nach Rom. Während nämlich im ganzen Patriarchat Aegypten wieder kirchliche Eintracht und Friede herrschte und nicht eine Klage kirchlicher Seits gegen Athanasius laut wurde, viel weniger seine Absetzung irgendwo ausgesprochen war, verkündete plötzlich und ganz unvermuthet der Präfekt Aegyptens ein kaiserliches Dekret, des Inhalts: „ein gewisser Gregor aus Cappadozien sei vom Hoflager aus (d. i. vom Kaiser) zum Nachfolger des Athanasius bestellt." Daß dieß durch die Eusebianer bewirkt worden sei, behauptete Athanasius wiederholt ausdrücklich [3]); an einem andern Ort versichert er, daß Gregor zuvor ein unehrlicher Gefälleinnehmer in Constantinopel gewesen sei [4]), und schildert in einem encyklischen Schreiben an alle Bischöfe der Christenheit die Gräuel, welche mit der Intrusion des Cappadoziers verbunden waren. Schon bevor dieser ankam, schaarte sich das Volk stärker als je in den Kirchen zusammen, um dadurch faktisch die Uebergabe derselben an die Arianer zu verhindern. Aber der Präfekt Aegyptens, der Apostat Philagrius, ein Landsmann Gregors, trieb die Gläubigen mit Gewalt aus den Kirchen hinaus und ließ darin durch Juden und Heiden die größten Gräuel verüben [5]). Es geschah dieß in der Fastenzeit. Ganz besonders faßte er dabei jene Kirche in's Auge, wo Athanasius um jene Zeit gewöhnlich verweilte [6]), die des Theonas [7]).

---

1) Brief des Papstes Julius bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 22. 24. ibid. c. 20. und histor. Arian. ad monach. c. 9.

2) Vgl. das Schreiben des Papstes Julius bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 29.

3) Athanas. encyclica epist. ad episc. c. 2. p. 89 ed. Patav. und histor. Arian. c. 9. p. 276.

4) Hist. Arian. ad monachos c. 75. p. 307.

5) Athanas. epist. encycl. ad episcopos. n. 3. p. 89. 90.

6) Ibid. c. 5. p. 91.

7) Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius, herausg. von Larsow, S. 30. Nr. XI.

Hier hoffte er, ihn gefangen nehmen zu können. Allein Athanasius entfloh [1]) und zwar, wie der Vorbericht zu seinen Festbriefen (l. c.) sagt, am 19. März, nachdem er zuvor Viele getauft hatte, vier Tage vor der Ankunft Gregors.

Unter neuen, großen, blutigen und brutalen Gewaltthaten nahm dieser sofort am Charfreitag Besitz von der Kirche des Cyrinus [2]). Andere Gräuel in andern Kirchen folgten nach [3]), und es schlossen sich daran auch gerichtliche Verfolgungen. Viele Männer und Frauen, auch aus edlern Geschlechtern, wurden eingekerkert und öffentlich mit Ruthen gestrichen, weil sie sich dem neuen Bischof widersetzten [4]).

Wir haben hier die Ereignisse in etwas anderer Weise chronologisch geordnet, als bisher geschah, indem man, durch die Darstellung des hl. Athanasius in seinem Rundschreiben an die Bischöfe veranlaßt, von der Voraussetzung ausging, der Angriff auf die Kirche des Theonas und damit die Flucht des hl. Athanasius sei erst nach der Ankunft Gregors und nach dem Angriff auf die Kirche Cyrins, also erst nach dem Charfreitag eingetreten. Diesem widerspricht jedoch 1) die anderweitige Behauptung des hl. Athanasius: „er sei, bevor alle diese Gräuelthaten in Alexandrien vorkamen, gleich beim Beginn derselben nach Rom gereist" [5]); und ebenso

2) die Angabe des Vorberichts zu den athanasianischen Festbriefen (l. c.), derselbe sei schon vier Tage vor der Ankunft Gregors und zwar am 19. März, also schon vor dem Charfreitag, aus Alexandrien geflohen. Wir glauben hiedurch unsere Lokation der Begebenheiten hinlänglich bestätigt zu finden und bemerken nur noch, daß die Darstellung der Sache in der epistola encycl. des Athanasius nichts gegen uns beweise, wenn wir annehmen, daß dieselbe vor Allem die in Alexandrien vorgekommenen Gräuel zusammenstelle (also auch die in der Kirche des Cyrinus) und dann erst, ohne genaue Festhaltung der chronologischen Reihe, secundo loco von der Flucht des Athanasius berichte.

---

1) Epist. encycl. c. 5. p. 91. und histor. Arian ad monach. c. 11. p. 277.

2) Epist. encycl. ad episc. n. 4. p. 91. und histor. Arian. ad monach. c. 10. p. 276.

3) Einen Plan der Stadt Alexandrien mit ihren Kirchen gibt Larsow auf der dritten Kupfertafel zu seiner deutschen Ausgabe der athanasischen Festbriefe.

4) Epist. encycl. ad episcop. c. 4 et 5. p. 91.

5) Historia Arian. ad monach. c. 11. p. 277.

In welchem Jahre aber hat sich dieß ereignet? Athanasius spricht deutlich von der Quadragesima und dem Charfreitag, das Jahr dagegen gibt er nicht an. Eine Aeußerung des Papstes Julius bei Athanasius Apologia contra Arianos c. 29 u. 30 hat die Vermuthung erzeugt, Gregor sei erst um Ostern 341 durch die Synode von Antiochien in encaeniis, von welcher wir demnächst ausführlich zu handeln haben, zum Bischof für Alexandrien bestellt und geweiht und mit militärischer Begleitung dahin abgeschickt worden. Auch haben in der That Sokrates (II. 9—11) und Sozomenus (III. 6) diese chronologische Angabe aufgenommen und den Beisatz zugefügt, die fragliche Synode habe zuerst den Eusebius von Emisa, und erst als dieser sich dessen weigerte, den Gregor von Cappadozien zum Bischof für Alexandrien bestellt. — Auf diese Angaben gestützt, habe auch ich früher die Flucht des hl. Athanasius und die Ankunft Gregors auf das Jahr 341 verlegt[1]); die neuaufgefundenen Festbriefe des hl. Athanasius aber zeigen das Irrige dieser Annahme ganz unwidersprechlich. Der dreizehnte jener Festbriefe nämlich, zur Ankündigung der Fasten- und Osterzeit des Jahres 341 bestimmt und darum gleich im Anfang dieses Jahres geschrieben, ist bereits von Rom aus datirt[2]). Daraus erhellt, daß Athanasius schon in der Quadragesima des vorhergegangenen Jahres 340 oder gar schon Jahrs zuvor nach Rom geflohen sein müsse. Für das letztere Datum, Ostern 339, tritt der Vorbericht zu den neuaufgefundenen Osterbriefen des hl. Athanasius als Zeuge auf, und außerdem spricht Athanasius selbst in seinem Festbrief für 339 von Verfolgungen, welche ihm die Eusebianer bereiten[3]). Auf der andern Seite dagegen wäre es doch etwas auffallend, wenn Kaiser Constantius so schnell seine Ansicht über Athanasius wieder geändert und ihn schon wenige Monate nach seiner Rückkehr wieder vertrieben hätte. Dazu kommt, daß der fragliche, nicht von Athanasius selbst, sondern von einem etwas spätern Anonymus herrührende Vorbericht[4]) in seinen Daten nicht immer ganz zuverlässig ist[5]), und daß

1) In der Abhandlung: „Controversen über die Synode von Sardika" in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1852, Heft 3, S. 368 f.

2) Larsow, a. a. O. S. 129.

3) Larsow, a. a. O. S. 115, 124.

4) Vgl. Tübinger Quartalschr. 1853, Heft 1, S. 150.

5) Ebendas. S. 163 ff. Vgl. oben S. 457 Note 2. S. 461. Note 7. u. S. 482. Note 5.

eine zweite ähnliche, ihm an Werth gleichstehende Urkunde, die von Maffei im J. 1738 herausgegebene historia acephala[1]), für das Jahr 340 zeugt. Uebereinstimmend mit dem Vorbericht verlegt sie die Rückkehr des Athanasius aus dem zweiten Exil auf den 21. Oktober 346 und fügt bei: „er sei sechs Jahre abwesend gewesen." Dieß berechtigt, die Flucht des Athanasius aus Alexandrien eher auf Ostern 340 als 339 zu verlegen.

Steht nun, und zwar hauptsächlich durch den 13ten Festbrief des hl. Athanasius fest, daß er mindestens schon um Ostern 340 durch Gregors Ankunft aus Alexandrien vertrieben worden sei, so resultirt mit Nothwendigkeit, daß wir die Angabe des mit Athanasius gleichzeitigen Papstes Julius: „zu Antiochien sei von den Eusebianern Athanasius abgesetzt, der Cappadozier widerrechtlich zum Bischof geweiht und mit militärischer Begleitung nach Alexandrien geschickt worden"[2]), anders verstehen müssen, als es bisher geschah, d. h. daß hier durchaus nicht an die berühmte antiochenische Synode in encaeniis vom Jahre 341 zu denken sei, sondern an eine frühere, mindestens in den ersten Monaten des Jahres 340 (vor der Ankunft Gregors in Alexandrien) stattgehabte Versammlung der Eusebianer in Antiochien. Nehmen wir hinzu, daß Athanasius die Schuld seiner Absetzung den Eusebianern zuschreibt und wiederholt sagt, der „Kaiser" habe den Cappadozier geschickt, oder er sei „vom Hoflager und vom Palaste" aus geschickt worden[3]), so paßt dieß vollständig zu der Angabe des Papstes Julius, indem sich beide Nachrichten dahin ergänzen: „die Eusebianer erwirkten von Kaiser Constantius die Einwilligung dazu, daß sie den hl. Athanasius auf einer Versammlung zu Antiochien absetzen und den Gregor an seiner Statt weihen durften, den nun der Kaiser mit militärischer Begleitung nach Alexandrien schickte."

Nachdem ein solches Resultat gewonnen, kann uns nichts mehr von der Behauptung abhalten, daß Sokrates (II. 9—11) und Sozomenus

1) Abgedruckt im dritten Bande der Osservazioni letterarie vom J. 1738 und in der Pataviner Ausgabe der Werke des hl. Athanasius, T. III. p. 89 sqq. Vgl. darüber Tüb. Quartalschr. 1852, Heft 3, S. 361, und 1853, Heft 1, S. 150.

2) Bei Athanas. Apolog. contra Arian. c. 29 und 30. T. I. P. I. p. 117 ed. Patav.

3) Histor. Arian. ad monach. c. 14. c. 74 u. 75. p. 278 u. 307; und epistola encycl. ad episcopos c. 2. p. 89.

(III. 6) die antiochenische Versammlung (oder Synode) der Eusebianer behufs der Absetzung des hl. Athanasius und der Wahl Gregors mit der etwas spätern, viel berühmteren Synode in encaeniis verwechselt haben, vielleicht gerade deßwegen, weil letztere jene Absetzung neuerdings bestätigte und durch besondere Canones rechtfertigte. Die weitere Angabe des Sokrates und Sozomenus aber: man habe in Antiochien zuerst den Eusebius von Emisa zum Bischof für Alexandrien gewählt, und erst als dieser die Stelle ausschlug, sei man auf Gregor verfallen, — diese Notiz können auch wir sehr gut verwenden und auf jene frühere Versammlung zu Antiochien (im Anfang des Jahres 340) beziehen.

Solche gewaltsame formlose Procedur des Kaisers gegen Athanasius war aber im J. 340 um so leichter möglich und durchführbar, als gerade in dieser Zeit die zwei Beschützer der Orthodoxie und des Athanasius, die zwei andern Kaiser, Constans und Constantin d. j., wegen der Reichstheilung in einen Bruderkrieg verwickelt waren, der mit dem Tod des letztern im Anfange Aprils 340 endete.

Gregor hatte nun wohl den Stuhl von Alexandrien in Besitz, aber ein großer Theil des Volkes trat mit ihm dennoch in keine Gemeinschaft und verzichtete eher auf alle Segnungen der Kirche, als daß man sie aus den Händen des Arianers hätte empfangen wollen. So kam es, daß Manche gar nicht getauft wurden, Andere in Krankheiten keinen Priester haben konnten, denn auch der Privatgottesdienst der Athanasianer wurde strengstens unterdrückt [1]). Etwas später dehnten Gregor und der Präfekt Philagrius diese Gewaltthätigkeiten auf ganz Aegypten aus, um alle Bischöfe dieses Landes zur Anerkennung des neuen Obermetropoliten zu zwingen. Unter Andern wurde namentlich der greise Bischof Sarapammon, weil er mit dem Eindringling keine Gemeinschaft haben wollte, in's Exil getrieben, der ehrwürdige Martyrer Potammon aber, der in einer Christenverfolgung das Auge verloren hatte, so sehr durch Schläge mißhandelt, daß man ihn als todt liegen ließ und er in der That wenige Tage hernach in Folge dieser Mißhandlungen starb. Fast zahllos war die Menge von Mönchen, Bischöfen, Jungfrauen ꝛc., welche Prügelstrafen und andere Qualen litten, wie auch Papst Julius in seinem Schreiben an die Eusebianer bezeugt [2]). Eine Tante des hl. Athanasius

1) Athanas. epist. encycl. c. 5.

2) Bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 33.

durfte nach ihrem Tod nicht einmal begraben werden, und der hl. Antonius wurde mit Spott und Drohung abgewiesen, weil er sich in einem Brief an den grausamen Dux Balacius der Mißhandelten annahm [1]).

Unterdessen war Athanasius nach Ostern 340 in Rom angekommen, und Papst Julius schickte alsbald zwei Priester, Elpidius und Philoxenus, nach Antiochien, um die Eusebianer, welche früher schon, wir wir sahen, bei ihm über Athanasius geklagt hatten, abermals zu dem beabsichtigten Concil einzuladen, für dessen Abhaltung er jetzt auch einen Termin, wie es scheint zu Ende des Jahres 340, anberaumte. Als aber die Eusebianer hörten, Athanasius sei in Rom angekommen, zogen sie die Sache in die Länge, zögerten unter allerlei Vorwänden mit einer definitiven Antwort an den Papst, hielten dessen Gesandte bis zum nächsten Januar (341) zurück [2]) und entließen sie endlich mit einem in gereiztem Tone abgefaßten Schreiben, des Inhalts:

α) Athanasius sei schon durch einen Synodalspruch (zu Tyrus) abgesetzt, und eine neue Untersuchung dieser Sache untergrabe darum die Autorität der Concilien [3]).

β) Der vom Papst für die Synode anberaumte Termin sei viel zu kurz, und wegen der Zustände im Morgenland, d. h. wegen der Perserkriege, sei es ihnen unmöglich, jetzt nach Rom zu gehen [4]).

γ) Es komme bei dem Ansehen eines Bischofes nicht auf die Größe der Stadt an, alle seien einander gleich an Ehre, darum dürfe sich Julius nichts Besonderes herausnehmen [5]).

δ) Es sei unrecht, daß der Papst nur an die Eusebianer, nicht an alle zu Antiochien Versammelten geschrieben habe [6]).

ε) Er ziehe die Kirchengemeinschaft mit Athanasius und Marcellus von Ancyra der Gemeinschaft mit ihnen allen vor [7]).

---

1) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 13 u. 14. und vita S. Antonii c. 86.

2) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 25. p. 114.

3) Julii Epist. in Athanas. Apolog. c. Arian. c. 22. 25.

4) Ibid. c. 25. und histor. Arian. ad monachos c. 11. p. 277.

5) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 25.

6) Ibid. c. 26.

7) Ibid. c. 34.

§ 55.

Römische und ägyptische Synode im J. 341.

Papst Julius behielt dieß Schreiben der zu Antiochien Versammelten längere Zeit bei sich zurück, ohne es zu veröffentlichen, in der Hoffnung, es würden vielleicht später doch noch einige Antiochener in Rom zum Concil sich einstellen [1]). Als aber dieß nicht geschah, schritt er im Spätjahr 341 [2]), nachdem Athanasius bereits 18 Monate in Rom auf die Synode zu seiner Vertheidigung gewartet hatte [3]), endlich zu ihrer wirklichen Abhaltung und versammelte mehr als 50 Bischöfe in einer der römischen Nebenkirchen [4]). Außer Athanasius waren auch Marcellus von Ancyra und viele Bischöfe aus Thrazien, Cölesyrien, Phönizien und Palästina, und ebenso nicht wenige Priester aus verschiedenen Gegenden, namentlich auch Bevollmächtigte der orthodoxen Partei in Aegypten, zu Rom erschienen, um über die Ungerechtigkeiten und Gewaltthätigkeiten der Eusebianer zu klagen [5]). Auch hatte eine große ägyptische Synode ein ausführliches Schreiben zur besondern Vertheidigung des Athanasius nach Rom geschickt. Die römische Synode aber erkannte nach ausführlicher Untersuchung der vorgebrachten Klagen die Absetzung des Athanasius und Marcellus als ungerecht, nahm beide zur Kirchengemeinschaft und zum hl. Abendmahl auf und ersuchte den Papst, im Namen Aller dieß den Antiochenern zu erklären und ihren ungebührlichen Brief kräftig zu beantworten [6]). So entstand die von uns schon so oft benützte Epistola Julii an Danius, Flacillus ꝛc., welche Athanasius seiner Apologie gegen die Arianer c. 21—35 einverleibt hat. Papst Julius beklagt sich darin zuvörderst über die streitsüchtige und ungeziemende Antwort, welche die Antiochener seinen Gesandten mitgegeben. Diese seien traurig zurückgekehrt über das, was zu Antiochien geschehen. Er habe nach

---

1) Athanas. Apol. contra Arian. c. 21. p. 111. T. I. P. I. ed. Bened. Patav.

2) Die gewöhnliche Annahme ist 342; da wir aber die Ankunft des Athanasius in Rom in's Jahr 340 verlegen müssen (s. oben S. 495 f.) so müssen wir uns hier für 341 entscheiden.

3) Ibid. c. 29.

4) Ibid. c. 20.

5) Ibid. c. 33.

6) Ibid. c. 20. 27.

Empfang des antiochenischen Briefes denselben nicht sogleich publicirt, hoffend, es würden doch noch Einige zur römischen Synode ankommen. Endlich aber habe er ihn veröffentlicht und man habe gar nicht glauben wollen, daß ein solches Schreiben von Bischöfen herrühren könne. Ueber was sie denn zu klagen hätten, und worüber Grund, ungehalten zu sein? Etwa, weil er sie ermahnt, zu einer Synode zu kommen? Wer gutes Vertrauen auf seine Sache habe, der sehe es nicht ungerne, wenn sein Urtheil nochmals untersucht werde. Auch die Väter auf der großen Synode zu Nicäa hätten erlaubt, daß die Aussprüche einer Synode von einer andern geprüft würden. Zudem hätten ja ihre (die eusebianischen) Gesandten selbst eine Synode verlangt, als sie den Boten des Athanasius nicht Stand halten konnten. — Die Antiochener hätten eingewendet, jede Synode habe ein festes Ansehen, und ein Richter werde beleidigt, wenn sein Urtheil von einem andern geprüft werde. Aber die Eusebianer hätten ja gerade selbst das Ansehen des viel größeren Nicänums verletzt, indem sie die dort verurtheilten Arianer wieder aufgenommen hätten. Solches sei zu Alexandrien geschehen. Carpones und Andere, welche schon Erzbischof Alexander wegen Arianismus abgesetzt, seien von einem gewissen Gregor (dem Cappadozier) gesendet nach Rom gekommen. Aehnliches habe man früher von Makarius, einem der eusebianischen Gesandten (s. oben S. 491), erfahren, welcher den Pistus empfahl, der, wie sich bei Ankunft der athanasianischen Boten zeigte, ein Arianer war. — Die Antiochener hätten ihm, dem Papst, vorgeworfen, daß er Zwietracht nähre; allein sie seien es, welche die Gesetze der Synoden verachten. Wenn sie sagen, das Ansehen eines Bischofs hänge nicht von der Größe der Stadt ab, so hätten sie doch selbst mit den kleinern Bisthümern, die sie besessen, zufrieden sein und nicht in größere sich eindrängen sollen (wie Eusebius von Nikomedien). — Sie hätten nach Rom zur Synode kommen sollen. Daß die kurze Frist und die gegenwärtigen Zeitumstände (der Perserkrieg [1]) es nicht gestatteten, sei leere Ausrede. Auch hätten sie die päpstlichen Gesandten bis zum Januar in Antiochien zurückgehalten. — Die Antiochener hätten sich beschwert, daß er seinen (frühern) Brief, die Einladung zur Synode, nur an die Eusebianer, nicht an alle zu Antiochien Versammelten gerichtet, aber dieß sei lächerlich; er habe eben denen geantwortet, die an

1) Vgl. Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 11.

ihn geschrieben, resp. die Klage gegen Athanasius ihm eingeschickt hätten. Auch habe er nicht, wie sie meinten, in seinem Namen allein, sondern im Namen aller italienischen und benachbarten Bischöfe geschrieben, und solches sei auch dießmal der Fall. — Athanasius und Marcellus seien von der römischen Synode mit Recht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden. Die Klagen der Eusebianer gegen Athanasius seien unter sich widersprechend, die mareotische Untersuchung einseitig, ohne das audiatur et altera pars geführt; Arsenius sei noch am Leben und sogar ein Freund des Athanasius. Auch habe letzterer ein Schreiben des Bischofs Alexander von Thessalonich und eines von Ischyras vorgelegt, worin dieser selbst den gespielten Betrug aufdecke. Die mareotischen Cleriker, welche nach Rom gekommen, hätten bezeugt, Ischyras sei kein Priester, und es sei ihm auch kein Kelch zerbrochen worden, auch hätten die ägyptischen Bischöfe dem Athanasius das beste Zeugniß gegeben, und die Aussagen gegen ihn in den mareotischen Akten seien unter sich selbst im Widerspruch. — Athanasius habe bereits ein ganzes Jahr und sechs Monate in Rom auf das Erscheinen seiner Ankläger gewartet, auch sei er nicht aus eigenem Antrieb gekommen, sondern in Folge der von Rom ergangenen Einladung zur Synode. Sie aber, die Antiochener, hätten, 36 Mansionen (Tagreisen) von Alexandrien entfernt, einen Bischof für diese Stadt bestellt, ihn, im Widerspruch mit der allgemeinen Praxis, in Antiochien geweiht und mit Militär nach Alexandrien geschickt [1]). Es sei gegen die Canones, daß sie einen neuen Bischof bestellten, während noch so viele Bischöfe mit Athanasius Gemeinschaft unterhielten. — Marcell von Ancyra habe in Rom versichert, es sei unwahr, wessen sie ihn angeklagt; derselbe habe sich ganz orthodox ausgesprochen, auch hätten die römischen Priester, welche zu Nicäa gewesen, bezeugt, daß er damals ganz rechtgläubig und ein kräftiger Gegner der Arianer gewesen sei. Er sei darum in Rom als rechtmäßiger Bischof anerkannt worden. — Uebrigens hätten nicht Athanasius und Marcellus allein Beschwerde erhoben; auch viele andere Bischöfe aus Thrazien, Cölesyrien, Phönizien und Palästina und viele Priester seien nach Rom gekommen und hätten geklagt: es werde den Kirchen Gewalt angethan. Namentlich seien Priester aus Alexandrien und ganz Aegypten gekommen, um die Gewaltthaten zu

1) Vgl. oben S. 493.

erzählen, die auch nach der Abreise des Athanasius noch fortgesetzt wurden, um die Anerkennung Gregors zu erzwingen. Aehnliches sei in Ancyra geschehen. — Wie könnten nun die Antiochener im Angesicht solcher Thatsachen sagen: es herrsche Friede in der Kirche? — Sie hätten geschrieben, Rom ziehe die Gemeinschaft mit Athanasius und Marcellus der mit den andern Bischöfen vor. Aber jetzt noch hätten sie Gelegenheit, zu kommen und ihre Klagen gegen diese Männer zu erweisen; jetzt noch würden sie angenommen. Uebrigens hätte man, wenn gegen den Bischof von Alexandrien Verdacht vorlag, sich an Rom wenden sollen, denn es sei Gewohnheit, daß dahin zuerst geschrieben und so von da, was recht ist, entschieden werde [1]). — Den Schluß bilden Ermahnungen zum Frieden.

Es entsteht nothwendig die Frage, ob diese neue Versammlung der Eusebianer in Antiochien, an welche Papst Julius das eben erwähnte Schreiben richtete, mit der bekannten antiochienischen Synode in encaeniis identisch sei oder nicht, und es führt uns dieß zur Besprechung dieser letztern.

§ 56.

Die Synode zu Antiochien in encaeniis im J. 341 und ihre Fortsetzung.

Schon Kaiser Constantin d. Gr. hatte den Bau einer prachtvollen Kirche in Antiochien, der sogenannten goldenen, begonnen, und sein Sohn Constantius ließ dieselbe nach ihrer Vollendung feierlich einweihen. Wie gewöhnlich bei derartigen Festen, war auch dießmal mit der Kirchenweihe eine Synode verbunden, und es fanden sich 97 Bischöfe in Antiochien zusammen [2]). Daß die Synode, von der Kirchenweihe in encaeniis (ἐγκαινίοις) oder in dedicatione beigenannt, im Jahre 341, und zwar vor dem 1. September 341, stattgehabt habe, sagt Athanasius (l. c.) ausdrücklich, indem er die Consuln Marcellinus und Probinus und die 14te Indiktion angibt. Damit stimmen Sokrates (l. c.) und Sozomenus (III. 5) überein, mit der nähern Angabe, daß diese Synode

1) Vgl. unten S. 504, Note 5.

2) Hilarius de Synodis c. 28. p. 1168 ed. Bened. Sozom. hist. eccl. III, 5. Socrat. hist. eccl. II, 8. Athanas. de Synodis c. 25. T. I. P. II. ed. Patav. p. 589. Den beiden Letztern zu Folge wären es nur 90 Bischöfe gewesen.

im fünften Jahr nach dem Tode des Kaisers Constantin d. Gr., also nach dem 22. Mai 341 im Beisein des Kaisers Constantius gefeiert worden sei[1]). Als Termin der antiocheniſchen Synode in encaeniis reſultirt ſomit die Mitte des Jahres 341, vom Ende Mai bis zum Monat September. Da nun aber die zwei päpſtlichen Geſandten Elpidius und Philoxenus längſtens im Monat Januar 341 wieder von Antiochien entlaſſen worden waren (ſ. oben S. 498), ſo hatte damals die Synode in encaeniis noch gar nicht begonnen, und es iſt darum von ihr die auf Seite 496 und am Ende des vorigen § berührte antiocheniſche Verſammlung, weil mindeſtens mehrere Monate früher abgehalten, nothwendig zu unterſcheiden. Dieſe Annahme verſtärkt ſich noch durch Folgendes: a) Auf jener frühern Verſammlung wollten die Euſebianer ihr Nichterſcheinen zu Rom blos mit Kürze der Zeit und dem Perſerkriege entſchuldigen. Wären ſie aber ſchon wegen der feierlichen Kircheneinweihung auf Befehl des Kaiſers verſammelt geweſen, ſo würden ſie dieſen Grund ſicherlich geltend gemacht haben. b) Papſt Julius tadelt an den zu Antiochien verſammelt geweſenen Euſebianern ihr Beſtreben, das Nicänum zu beeinträchtigen[2]). Hätte nun die Synode in encaeniis bereits ſtattgehabt, welche, wie wir ſehen werden, das nicäniſche Symbolum durch andere Formeln zu verdrängen ſuchte, ſo hätte Julius gewiß auch dieſen kräftigen Hebel für ſeine Polemik gebraucht.

Es darf aber Niemand befremden, daß in ſo kurzer Zeit mehrere Synoden hinter einander zu Antiochien abgehalten worden ſeien. Auch nach der Synode in encaeniis treffen wir ja nach dem Zeugniſſe des hl. Athanaſius wieder mehrere ſchnell aufeinander folgende Synoden zu Antiochien[3]). Der häufige Aufenthalt des Kaiſers Constantius in dieſer Hauptſtadt Aſiens und die ganze Bewegtheit dieſer Zeit legte es nahe, daß ſich die Euſebianer häufig am Hoflager verſammelten, ähnlich wie wir ſpäter in Conſtantinopel eine ſtändige σύνοδος ἐνδημοῦσα antreffen.

Ziehen wir aber jetzt die Synode in encaeniis in genauere Unterſuchung. Unter den dabei anweſenden Biſchöfen bildeten die Euſebianer wohl nur die Minderheit; alle andern wurden den Orthodoxen zugerechnet.

---

1) Conſtantin d. Gr. ſtarb nämlich den 22. Mai 337.

2) Bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 22. 23 u. 25.

3) Athanas. de Synodis c. 22. 25. 26. p. 587 sqq.

Sämmtliche aber gehörten der orientalischen Kirche an, und zwar waren die meisten aus dem Patriarchat von Antiochien selber. Doch fanden sich dabei auch Bischöfe und Metropoliten aus andern Gegenden, z. B. aus Cappadozien und Thrazien. Als die hervorragendsten Personen nennt Sozomenus (III. 5) den Bischof Plaketus (Flacillus) von Antiochien, welcher wahrscheinlich präsidirte, den Eusebius von Nikomedien (jetzt von Constantinopel), Acacius von Cäsarea in Palästina, Patrophilus von Scythopolis, Theodor von Heraklea, Eudoxius von Germanicia, Dianius von Cäsarea in Cappadozien, Georg von Laodicea in Syrien. Die alten lateinischen Uebersetzungen der Synodalakten nennen noch ungefähr 30 weitere Bischöfe, welche der Synode angewohnt [1]) und die Akten unterschrieben hätten, aber nicht nur weichen dabei die verschiedenen Codices ungemein von einander ab, sondern es sind diese angeblichen Unterschriften auch darum werthlos, weil darunter z. B. Theodor (oder Theodot) von Laodicea vorkommt, welcher schon vor dem Jahr 335 gestorben war [2]). — Ob die berühmten orthodoxen Bischöfe St. Jakob von Nisibis und St. Paul von Neocäsarea zu Antiochien anwesend waren, muß sonach dahingestellt bleiben, denn nur die fraglichen Unterschriften haben ihre Namen, während sonst nirgends davon Erwähnung geschieht [3]). Dagegen berichten Sokrates (II. 8) und Sozomenus (III. 6) ausdrücklich: Bischof Maximus von Jerusalem habe seine Theilnahme an der Synode verweigert, weil es ihn reute, daß er sechs Jahre früher auf der Synode zu Tyrus, von den Eusebianern verleitet, der Absetzung des Athanasius beigestimmt habe. Aus dem Abendland und der lateinischen Kirche war gar kein Bischof anwesend [4]), auch kein Stellvertreter des Papstes Julius, während doch, fügt Sokrates (II. 8) bei, „die kirchliche Regel gebiete, daß ohne Zustimmung des Bischofs von Rom die Kirchen keinen Beschluß fassen könnten“ [5]).

---

1) Die Meinung, daß im Ganzen 36 Bischöfe auf dieser Synode anwesend gewesen seien, entstand durch eine falsche Lesart der Worte des Papstes Julius bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 29. Vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. VI. p. 328. Not. 27 sur les Ariens.

2) Vgl. Tillemont, l. c. p. 328. note 26 sur les Ariens.

3) Vgl. Tillemont, l. c.

4) Sozom. III, 6.

5) Diese vielbesprochene Aeußerung mag daher rühren, daß Sokrates dabei die S. 502 angeführten Worte des Papstes Julius I. im Aug hatte: „wenn auch Athanasius und Marcell von Ancyra die angeschuldigten Verbrechen wirklich begangen

Die erste Hauptthätigkeit dieser Synode war die Aufstellung von 25 Canonen, welche in zahlreichen Handschriften der alten Canonensammlungen und ihrer Uebersetzungen uns aufbewahrt sind. Dieselben standen von jeher in der Kirche in hohem Ansehen; zwei von ihnen, der vierte und fünfte, wurden schon auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (Actio IV) unter den „Canonen der heiligen Väter" angeführt und citirt[1]). Ebenso standen dieselben bei Papst Johann II. (J. 533) in hoher Achtung, welcher den 4ten und 15ten Canon von Antiochien dem Erzbischof Cäsarius von Arles zuschickte, um darnach die Angelegenheit des Bischofs Contumeliosus zu entscheiden[2]). Nicht minder führte Papst Zacharias in seinem Brief an Pipin d. K. den neunten Canon von Antiochien unter den sanctorum patrum canones auf[3]), und Papst Leo IV. erwähnt in einer öffentlichen Urkunde, die Bischöfe der von ihm im J. 853 abgehaltenen römischen Synode hätten einstimmig erklärt: „was können wir Anderes vorbringen, nisi ut sancti Patres, qui Antiocheno concilio residentes tertio capitulo (d. h. im dritten Canon) promulgarunt et inviolabiliter statuerunt[4]). Dazu kommt, daß der hl. Hilarius von Poitiers, der Zeitgenosse unserer antiochenischen Synode, sie eine synodus sanctorum nannte[5]).

Unter solchen Umständen mußte sich die Frage aufwerfen: wie ist das zu begreifen, daß eine Synode, in welcher die Eusebianer herrschten, das Symbolum von Nicäa, wie wir sehen werden, durch neue Formeln zu verdrängen suchten, und, wie behauptet wird, die von einer frühern Synode ausgesprochene Absetzung des hl. Athanasius bestätigten, von den orthodoxen Vätern, Päpsten und Concilien für eine rechtmäßige und heilige Versammlung erklärt und ihre Canones überall angenommen

---

hätten, so hätte doch der kirchlichen Regel gemäß die Sache nicht so kurz abgeurtheilt, vielmehr uns (dem Papst) geschrieben werden sollen . . . oder wisset ihr nicht, daß dieß die Gewohnheit ist, daß uns zuerst geschrieben und so von da (ἔνθεν) das Gerechte entschieden werde"? Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 35. Möhler, Athanas. II. 66, hat, wie ich glaube, mit Unrecht die lokale Bedeutung von ἔνθεν verwischt, wenn er übersetzt: „und dann erst entschieden werde.

1) Harduin, Coll. Concil. T. II. p. 434.

2) Ibid. p. 1156.

3) Harduin, l. c. T. III. p. 1890.

4) Harduin, l. c. T. IV. p. 78.

5) Hilar. de Synodis, seu de fide Orientalium c. 32. p. 1170. ed. Bened.

werden konnten? Baronius (ad ann. 341, 34) und Binius[1]) antworten: es geschah dieß durch einen historischen Irrthum. Weil die 25 Canones von Antiochia nichts Häretisches enthalten, ja sogar den Respekt gegen das Nicänum sozusagen an ihre Stirne schrieben (can. 1), so ließen sich alte Canonensammler dadurch täuschen, hielten diese Canones für das Produkt einer orthodoxen Synode, nahmen sie in ihre Sammlungen auf und gaben so die Veranlassung zu der spätern Reception derselben, als von einer heiligen Synode herrührend.

Wir können nun allerdings nicht direkte in Abrede ziehen, daß es möglicher Weise also gegangen sein könne; allein die antiochenische Synode vom J. 341 erließ nicht bloß 25 Canones, sondern stellte auch mehrere Glaubenssymbole auf, welche Athanasius und Hilarius uns aufbewahrt haben, letzterer mit dem Beisatz: sie seien von der synodus sanctorum[2]). Hilarius aber war ein Zeitgenosse der antiochenischen Synode, und bei ihm war ein historischer Irrthum, wie ihn Baronius und Binius voraussetzen, gar nicht möglich. Er wußte gewiß, von wem jene Symbole herrührten, und wenn er die Synode, die sie gab, für arianisch hielt, konnte er die oben besprochene Bezeichnung sicher nicht wählen.

Es lag deßhalb nahe, einen andern Weg zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeit zu suchen, und die eine Synode in zwei zu zerlegen, in eine orthodoxe, welche die Canones aufgestellt, und in eine arianische, welche den hl. Athanasius abgesetzt habe[3]).

Eine wesentliche Verbesserung dieser Hypothese hat der gelehrte Jesuit Emanuel Schelstraten ersonnen in seinem Werkchen: sacrum Antiochenum Concilium — auctoritati suae restitutum. Antwerp. 1681. Er nimmt an: da die Mehrheit der zu Antiochia anwesenden Bischöfe orthodox war, so hätten die Eusebianer Anfangs ihre Plane zurückgehalten und sich den Collegen gefügt, so daß 25 tadellose Canones und drei ordentliche Glaubensformeln zu Stande kommen konnten. Als dieß geschehen, sei wohl der größere Theil der orthodoxen Bischöfe quasi re bene gesta wieder nach Hause gegangen, die Eusebianer aber seien verblieben und hätten, von Constantius unterstützt, unter dem Titel und

1) In seinen Anmerkungen zu unserer Synode bei **Mansi, l. c. p. 1347.**

2) Siehe oben S. 505.

3) Vgl. die Note Hardouins zu den Akten dieser Synode in s. **Collect. Concil. T. I. p. 590,** und bei **Mansi, l. c. T. II. p. 1306.**

Anspruch einer Fortsetzung der Synode, nunmehr den Beschluß gegen Athanasius und Aehnliches in's Leben gerufen. Betrachte man nun die antiochenische Versammlung in ihrer ersten Periode, so lange sie noch vollzählig war, so könne man sie allerdings mit Recht eine heilige nennen, denn a parte potiori fit denominatio; habe man aber die spätere Zeit im Auge, nach der Abreise der Orthodoxen, so dürfe man sie als ein arianisches Conciliabulum declariren, wie dieß auch wirklich von Chrysostomus und seinen Freunden, auch von Papst Innocenz I. geschah, als Theophilus von Alexandrien einen Satz dieses antiochenischen Conciliabulums zum Sturz des hl. Chrysostomus anwendete [1]).

Diese Hypothese Schelstratens hat auf den ersten Anblick viel Empfehlendes und wurde darum von vielen katholischen und protestantischen Gelehrten adoptirt, so von Pagi [2]), Remi Ceillier [3]), Walch [4]), theilweise auch von Schröckh [5]) und Andern.

Der Erste, meines Wissens, der sich damit nicht begnügte, war Tillemont, welcher namentlich darauf aufmerksam machte, daß nach Sokrates (II. 8) die antiochenische Synode zuerst den Athanasius abgesetzt und dann erst die übrigen Geschäfte vorgenommen habe [6]). Es ist klar, daß, wenn zu Antiochia die Canones erst nach der Absetzung des Athanasius aufgestellt wurden, die ganze Hypothese Schelstratens unrettbar zusammenfällt. Allein gerade in Betreff der Canones läßt sich aus den eigenen Worten des Sokrates (II. 8) zeigen, daß sie sicher vor der Absetzung des Athanasius (resp. deren Bestätigung) aufgestellt wurden, denn Sokrates sagt (l. c.): „die Eusebianer suchten den Athanasius zu stürzen, weil er erstens gegen den Canon gehandelt, den sie selbst damals aufgestellt hatten (ὃν αὐτοὶ ὥρισαν τότε)." Darin liegt doch deutlich: „zuerst haben sie Canones aufgestellt und hernach einen derselben gegen Athanasius verwendet." Dasselbe sagt Sozomenus (III.

---

1) Vgl. Pallad. vita Chrysost. c. 8. p. 78. 79. Socrat. VI, 18. Sozom. VIII, 20. Innocent. I. Epist. 7. ad clerum et popul. Const. p. 799 ed. Coustant. Natürlich muß alsdann der Satz oder Canon, auf welchen sich die Gegner des Chrysostomus beriefen, vom vierten und zwölften wirklich antiochenischen Canon wohl unterschieden werden.

2) Critica in Annales Baronii ad ann. 341, 7 seqq.

3) Histoire génér. des auteurs etc. T. V. p. 660. VII.

4) Historie der Kirchenversammlungen, S. 170.

5) Kirchengesch., Thl. 6, S. 60.

6) Mémoires pour servir etc. l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens.

5): „sie haben den Athanasius heftig angeklagt, weil er ein Gesetz, das sie selber gegeben, übertreten und den Stuhl von Alexandrien wieder in Besitz genommen habe (nach seinem ersten Exil), ehe er durch eine Synode restituirt war." Hienach sagen also Sokrates und Sozomenus das Gegentheil von dem, was Tillemont dem Erstern beilegt, sagen: die Canones seien früher aufgestellt worden, ehe man den Athanasius absetzte.

Wir können aber auch erklären, wie Tillemont zu seiner irrigen Behauptung gekommen ist. Sokrates sagt nämlich an derselben Stelle, die wir eben in's Auge faßten, auch: *οἱ περὶ εὐσέβιον ἓν ἔργον τίθενται προηγεμένως, ἀθανάσιον διαβάλλειν.* Diesen Ausdruck *προηγεμένως* faßte Tillemont im Sinne der Zeit, als ob die zeitlich erste Handlung der Eusebianer gewesen wäre, den Athanasius abzusetzen; das fragliche Wort bedeutet aber ebenso gut „hauptsächlich", also das, was der Wichtigkeit nach das Erste ist, und so muß es hier genommen werden. Sokrates will sagen und sagt: die Hauptangelegenheit der Eusebianer war die Absetzung des Athanasius (deren Bestätigung), und dazu benützten sie einen Canon, welchen dieselbe Synode etwas früher aufgestellt hatte. Allein, wenn sonach die vorgelegten Worte des Sokrates und Sozomenus nicht in der Weise, wie Tillemont meinte, gegen die Schelstratensche Hypothese sprechen, so thun sie es doch auf eine andere Weise. Sobald wir nämlich behaupten, es sei darin gesagt, daß zuerst die Canones aufgestellt und dann einer derselben gegen Athanasius verwendet worden sei, so müssen wir auch zugeben, daß jener antiochenische Canon, welchen Chrysostomus und Innocenz I. als von den Arianern herrührend bezeichnete, mit dem 4ten oder 12ten der antiochenischen Synode identisch sei, der doch nach Schelstraten in die orthodoxe Periode derselben nothwendig fallen müßte[1]).

Es findet sich aber bei Sokrates und Sozomenus in Betreff des Antiochenums eine andere chronologische Angabe, welche wir zur Kritik der Schelstratenschen Hypothese verwenden müssen. Beide sagen nämlich ausdrücklich: daß sich die Antiochener nach Absetzung des Athanasius

1) Was Remi Ceillier anführt (l. c. p. 659), um zu zeigen, daß der Canon, welchen Chrysostomus und seine Freunde verwarfen, mit dem 4ten und 12ten antiochenischen gar nicht identisch sei, ist durchaus unhaltbar. Vgl. Tillemont, l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens, und Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen, Thl. II. S. 59.

mit Aufstellung von Glaubenssymbolen beschäftigt hätten[1]). Die Aufstellung dieser Symbole fiele demnach in die Zeit, wo die Synode nach der Meinung Schelstratens in ein arianisches Conciliabulum ausgeartet gewesen wäre, und doch sagt der hl. Hilarius, diese Symbole seien von einer synodus sanctorum gegeben.

Schelstraten (p. 665) und Pagi[2]) sagen freilich, Sokrates und Sozomenus hätten sich bei jener chronologischen Angabe getäuscht; aber sie haben dafür gar keinen Beleg, als die Behauptung, es sei gewöhnlich gewesen, daß die Synoden zuerst ein Symbolum aufstellten und dann erst die übrigen Gegenstände verhandelten. Allein so leicht kann man die bestimmte Angabe jener beiden Kirchenhistoriker keineswegs entkräften, so lange es nicht erlaubt ist, jede historische Angabe mit willkürlichen Vermuthungen über den Haufen zu werfen[3]). — Außerdem ist aber noch manches Andere gegen die Schelstratensche Hypothese einzuwenden. a) Dieselbe will sich auf eine Aeußerung des Papstes Julius stützen, welcher sagt: „wenn Athanasius auch nach der Synode schuldig erfunden worden wäre, so hätte man doch nicht so widerrechtlich gegen ihn verfahren dürfen“ [4]). In dem Ausdruck μετὰ τὴν σύνοδον soll nun liegen, daß Athanasius nach der antiochenischen Synode, von einem blosen Theile derselben, abgesetzt worden sei. Allein in Wahrheit hat Julius, wie der Zusammenhang zeigt, eine ganz andere Synode im Auge und will sagen: „gesetzt auch, Athanasius wäre auf jener Synode, welche eure eigenen Gesandten verlangt und ich ausgeschrieben habe, schuldig befunden worden u. s. w.“

b) Die Hauptstütze Schelstratens soll Palladius in seiner Lebensgeschichte des heiligen Chrysostomus sein, welcher (c. 8) behauptet: „der Canon, auf welchen sich die Gegner des Chrysostomus beriefen, sei von 40 Bischöfen aus der Gemeinschaft des Arius aufgestellt worden.“ Daraus zog Schelstraten den Schluß: folglich sind nach der Abreise der orthodoxen Bischöfe 40 Arianer in Antiochien zurückgeblieben und haben das fragliche Conciliabulum gebildet. Allein, wie schon bemerkt, ist der

1) Socrat. II, 10. und Sozom. III, 6.
2) Critica in Annales Baron. ad ann. 341, 12.
3) Vgl. Tillemont, l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens.
4) Bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 30.

Canon, auf den sich die Gegner des Chrysostomus beriefen, dem Inhalte nach von dem 4ten und 12ten antiocheniſchen gar nicht verſchieden, und die Fiktion Schelſtratens, daß nach der Abreiſe der orthodoxen Biſchöfe ein ähnlicher Canon von den Arianern geſchmiedet worden ſei, hängt völlig in der Luft. Ueberdieß vermuthet Tillemont, Palladius oder einer ſeiner Abſchreiber habe nur irrig τεσσαράκοντα ſtatt ἐνενήκοντα geſchrieben und Palladius habe demnach die ganze antiocheniſche Synode für arianiſch erklärt[1]).

Im Gegenſatz zu Schelſtraten erſannen die Brüder Ballerini[2]) nach dem Vorgange Tillemonts (l. c. p. 327) eine andere Hypotheſe, und auch Manſi in ſeinen Noten zur Kirchengeſchichte des Natalis Alexander trat ihnen bei[3]). Sie nahmen an, unſere 25 Canonen ſeien nicht von der arianiſirenden Synode in encaeniis, ſondern von einem frühern antiocheniſchen Concil im Jahre 332 (wo Euphronius nach der Vertreibung des Euſtathius zum Biſchof für Antiochien gewählt wurde) erlaſſen und nur ſpäter aus Irrthum der andern Verſammlung zugeſchrieben worden. Ganz natürlich ſei es deßhalb, wenn ſie überall gelobt wurden, bevor jene falſche Zuſchreibung erfolgte, und von Allen, denen dieſe unbekannt geblieben war.

Wir können den Enthuſiasmus, welchen Manſi (l. c.) für dieſe Hypotheſe zeigt (placent et vehementer placent, ruft er aus), keineswegs theilen. Für's Erſte fehlt es an jeglichem objektiven Zeugniſſe dafür, daß die 25 Canonen von einer andern Synode erlaſſen ſeien; die in den Canonen ſelbſt aber angeblich liegenden innern Indicien ſind durchaus nicht beweiskräftig. So ſoll a) ſchon der erſte Canon auf eine frühere Zeit hinweiſen, weil darin geſagt iſt, die Synode von Nicäa ſei unter Kaiſer Conſtantin gehalten worden, ohne den Beiſatz, „daß derſelbe geſtorben ſei". Allein das wußte ja Jedermann.

b) Sodann ſoll auch der Inhalt einzelner Canones mit der Perſönlichkeit und den eigenen Handlungen der zu Antiochien Verſammelten nicht übereinſtimmen. α) Canon 11 verbiete den Biſchöfen, an den Hof zu gehen, Euſebius ſei aber ja ſelbſt Hofbiſchof geweſen. [Allein

1) Tillemont, l. c. p. 329, note 27 sur les Ariens.

2) Im Appendix zu ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. XXV.

3) Natal. Alex. hist. eccl. Sec. IV. Diss. XXVI. p. 453. T. IV. ed. Venet. 1778.

jenes Verbot hat Restriktionen[1].] β) Canon 21 verbiete die Versetzung von einem Bisthum zum andern; Eusebius aber habe zuerst Berytus mit Nikomedien, dann dieses mit Constantinopel vertauscht. [Allein Canon 21 ist nur eine Wiederholung eines alten Kirchengesetzes, und konnte etwa Eusebius hindern, daß die Majorität der Anwesenden diesen Canon repetirte?]

c) Auch die Unterschriften des die Canonen begleitenden Synodalbriefes sollen auf eine andere, frühere Synode von Antiochien hinweisen, weil sie 1) Namen von Bischöfen enthielten, welche im J. 341 schon verstorben waren; 2) weil die Coryphäen der Synode vom J. 341 in diesen Unterschriften nicht aufgezählt, und 3) nicht einmal ein Bischof von Antiochien in den Unterschriften erscheine, was auf eine Zeit hinweise, wo dieser Stuhl nicht besetzt gewesen sei. Wir geben zu, daß dieß möglich wäre; aber die unterschriebenen Bischofsnamen sind in den verschiedenen Codices so verschieden, daß sich daraus auch nicht einmal mit geringer approximativer Sicherheit irgend etwas ableiten läßt.

d) In dem eben erwähnten Synodalbrief wird die antiochenische Kirche, als wieder einer glücklichen Eintracht genießend, dargestellt. Dieß sei im J. 341 nicht der Fall gewesen. Allein ohne Zweifel war damals der vertriebene Eustathius von Antiochien bereits gestorben und es mußte dieß die Stellung der Parteien in jener Stadt wesentlich mildern. Zudem war die Feindschaft der Parteien im J. 332, kurz nach der Vertreibung des Eustathius, gewiß keine kleine, und viel eher dürfte man mit Tillemont das angebliche antiochenische Concil, welches diese Canones abgefaßt habe, in die Zeit unmittelbar nach dem Nicänum verlegen[2]. Was aber ja nicht übersehen werden darf, ist, daß die antiochenische Synode vom J. 341 in ihrem Schreiben an Papst Julius auch der alexandrinischen Kirche eine große Ruhe und Glückseligkeit nachrühmte, obgleich, wie der Papst richtig bemerkte, gerade das Gegentheil davon statthatte[3].

e) Weiterhin hat die Ballerinische Hypothese auch das gegen sich, daß in der Angelegenheit des Chrysostomus der gegen ihn verwendete

1) Siehe unten S. 516 f.

2) Tillemont, T. VI. p. 328. note 26 sur les Ariens und T. VII. p. 11 in der Abhandlung über den hl. Eustathius.

3) Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 30 u. 34.

Canon als von den Arianern herrührend bezeichnet wurde und alle Bemühungen, die Identität desselben mit unsern antiocheniſchen Nr. 4 u. 12 zu leugnen, vergeblich ſind[1]).

Allein, wenn auch all' dieß nicht wäre, ſo könnte die Ballerinische Hypotheſe doch das nicht leiſten, was ſie ſoll. Gelänge es ihr nämlich auch, die 25 Canones der antiocheniſchen Synode vom J. 341 ab- und einer Synode vom J. 332 zuzuſprechen, ſo ändert dieß für's Erſte am Stande der Sache nichts und hebt die Schwierigkeit nicht im Geringſten. Denn die Synode vom J. 332, wo Euphronius zum Biſchof von Antiochien anſtatt des vertriebenen Euſtathius gewählt wurde, war auch eine euſebianiſche, ſo daß Sokrates (I. 24) ſagt: „durch die Bemühung der Gegner des nicäniſchen Glaubens ſei Euphronius gewählt worden." Aber die Ballerinische Hypotheſe löst die Schwierigkeit zweitens auch darum nicht, weil die Synode vom J. 341, ſelbſt wenn man ihr die 25 Canones abſpräche, doch ganz unantaſtbar die Urheberin jener Symbole bleibt, welche Hilarius mit dem Beiſatze: ſie kommen von einer synodus sanctorum, erwähnt. Wenn nun nach der Meinung der Ballerini die Synode vom J. 341 eine arianiſche war, wie konnte Hilarius ſie alſo loben?

Aber eben das iſt das πρῶτον ψεῦδος, daß man bei der ganzen Unterſuchung von der Alternative ausging, die fragliche Synode müſſe entweder eine orthodoxe oder eine arianiſche geweſen ſein. Man beurtheilt ſie nicht mit dem Maßſtab ihrer eigenen Zeit, ſondern mit dem der unſrigen oder dem athanaſianiſchen. Athanaſius identificirte die Euſebianer allerdings mit den Arianern und wir rechnen ſie wenigſtens zu den Semiarianern; in jener Zeit dagegen galten ſie bei den Meiſten, nachdem ſie das orthodoxe Glaubensbekenntniß abgelegt und ihre Nichteinſtimmung in die zu Nicäa verworfenen Irrlehren oftmals erklärt hatten, als rechtmäßige Biſchöfe, und ganz orthodoxe Männer und große Heilige konnten ſich mit ihnen unbedenklich zu einer Synode vereinigen. Das beweiſt z. B. der in der alten Kirche hochberühmte und von Baſilius d. Gr. ſehr gelobte Metropolit Dianius von Cäſarea, welcher mit den Euſebianern zuſammen in Antiochien ſowohl der Synode in encaeniis als jener frühern Verſammlung anwohnte, mit welcher Papſt Julius in bekannter Weiſe verkehrte.

1) Siehe oben S. 508 u. 510.

Ja Papst Julius selbst, obgleich er die Eusebianer wegen ihrer Absetzung des Athanasius kräftigst tadelt, behandelt ihre Versammlung keineswegs als ein arianisches Conciliabulum, sondern nennt dieselben zu wiederholtenmalen seine „geliebten Brüder“ [1]). Und hat nicht auch Er sie zu einem gemeinsamen Concil eingeladen, um die Anklagen gegen Athanasius zu untersuchen? Wenn demnach bei jener festlichen Veranlassung (Kircheneinweihung) in Antiochien eine Synode zu Stande kam, so nahmen gewiß selbst die orthodoxesten Bischöfe des Morgenlandes keinen Anstand, mit Eusebius und seinen Freunden gemeinsam zu verhandeln.

Der Inhalt der von der Synode in encaeniis erlassenen Canones [2]) ist folgender:

1. Alle, die sich unterstehen, das Gebot der heiligen und großen Synode, die zu Nicäa in Gegenwart des frommen und von Gott geliebtesten Kaisers Constantin versammelt war, in Betreff des heiligen Festes des Erlösungspaschas, zu übertreten, sollen von der Kirche ausgeschlossen und verworfen sein, wenn sie auf ihrer Streitsucht gegen das trefflich Beschlossene hartnäckig beharren. Und zwar gilt dieß von den Laien. Wenn aber einer von den Kirchenvorstehern, ein Bischof, Priester oder Diakon auch nach dieser Verordnung noch wagen würde, zur Zerrüttung des Volkes und zur Verwirrung der Kirchen seinem Eigensinn zu folgen und mit den Juden Pascha zu halten, einen solchen betrachtet die heilige Synode von nun an schon als getrennt von der Kirche, da er nicht nur für sich sündigt, sondern auch für Viele die Ursache des Verderbens und der Zerrüttung ist; und sie entsetzt solche Leute nicht blos ihres Dienstes, sondern auch jene, welche sich unterfangen, nach der Absetzung mit ihnen Gemeinschaft zu halten. Die Abgesetzten sollen aber auch der äußerlichen Ehren verlustig gehen, deren

1) Bei Athanas. Apol. c. Arian. cc. 21. 25. 26. 30. 35.

2) Abgedruckt bei Mansi, Collect. Concil. T. II. 1307 sqq. Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 590 sqq. Bevereg. Synodicon sive Pandectae Canonum T. I. p. 430 sqq. neuerdings in Bruns, Canones Apostolorum etc. P. I. p. 80 sqq. (auch unter dem Titel Bibliotheca ecclesiastica). Commentare über diese Canonen lieferten Bevereg. l. c. T. II. Annotat. p. 188 sqq. Tillemont, Mémoires etc. T. VI. p. 135 sqq. ed. Brux. 1732. Van Espen, Commentarius in canones etc. opuspost humum p. 139 sqq. ed. Colon. 1755. Tübinger theol. Quartalschrift. 1824. S. 42 ff. (von † Dr. Herbst).

der heilige Canon [1]) und die Priesterschaft Gottes theilhaftig ist. Vgl. den 8. apostolischen Canon, und Kober, Kirchenbann S. 57 f.

2. Alle, welche in die Kirche Gottes kommen und die heiligen Schriften anhören, aber mit dem Volk nicht am Gebet Theil nehmen, oder den gemeinsamen Empfang des Abendmahls in irgend einer Ordnungswidrigkeit verschmähen, diese sollen ausgeschlossen werden aus der Kirche, bis sie Buße gethan und Früchte der Sinnesänderung gezeigt haben und auf ihre Bitten wieder Verzeihung erlangen können. Es sei aber nicht erlaubt, mit denen, die außer der Gemeinschaft sind, Gemeinschaft zu halten, auch nicht in Häusern mit ihnen zusammenzukommen und mit denen zu beten, die nicht mit der Kirche beten, auch nicht in einer andern Kirche aufzunehmen die, welche in einer nicht erscheinen. Wenn sich aber zeigt, daß ein Bischof oder Priester oder Diakon oder sonst ein Cleriker Gemeinschaft unterhält mit denen, die außer der Gemeinschaft sind, so soll auch dieser ausgeschlossen sein, weil er die Ordnung der Kirche verwirrt [2]). Vgl. Kober, Kirchenbann S. 382.

3. Wenn ein Priester oder Diakon oder sonst ein Geistlicher seine Paroikie (Sprengel) verläßt und in eine andere geht, sodann gänzlich den Wohnplatz ändernd in einer andern Paroikie lange Zeit zu bleiben versucht, so darf er keinen Kirchendienst mehr verrichten (d. h. er wird deponirt), namentlich wenn sein eigener Bischof ihn ruft und zur Rückkehr auffordert und er nicht folgt. Wenn er in der Ordnungswidrigkeit beharrt, so soll er vom Kirchendienst ganz abgesetzt sein, ohne Möglichkeit der Wiederherstellung. Wenn aber ein anderer Bischof einen aus solchem Grunde Abgesetzten aufnimmt, so soll auch er von der gemeinschaftlichen Synode gestraft werden, weil er die Kirchengesetze übertritt [3]). Vgl. Kober, Deposition ꝛc. S. 44.

4. Wenn ein Bischof von der Synode abgesetzt ist, oder ein Priester oder Diakon von seinem Bischof, und es wagt, irgend einen Kirchendienst, wie er früher pflegte, zu verrichten, sei es als Bischof oder als Diakon, so sei es ihm nicht mehr gestattet, weder in einer andern Sy-

---

1) *Κανών* = ordo clericorum, vgl. Suicer, thesaurus s. h. v. und den 16ten Canon der Synode von Nicäa, oben S. 420.

2) Fast dieselben Verordnungen finden sich in den apostolischen Canonen Nr. 9—12 incl.

3) Aehnliches verordneten die apostolischen Canonen Nr. 3—16, und der 16te nicänische Canon.

node Hoffnung auf Wiederherstellung, noch auch (nur) Erlaubniß zur Vertheidigung zu haben; sondern alle, die mit ihm Gemeinschaft haben, seien auszuschließen aus der Kirche, besonders wenn sie den über die Genannten erlassenen Ausspruch kennend wagen, mit ihnen Gemeinschaft zu halten [1]).

5. Wenn ein Priester oder Diakon, seinen eigenen Bischof verachtend, sich von der Kirche trennt, eigene Versammlungen hält und einen Altar aufrichtet, oder dem Bischof, der ihn wieder herbeiruft, ungehorsam ist und ihm nicht folgen und gehorchen will, wenn er einmal und zweimal ruft, ein solcher soll gänzlich abgesetzt sein, am Dienst keinen Theil mehr haben und auch sein Amt nicht wieder erhalten können. Wenn er aber fortfährt, die Kirche zu verwirren und zu entzweien, so soll ihm von der weltlichen Gewalt, wie einem Aufrührer, Einhalt gethan werden [2]). Vgl. Kober, Kirchenbann S. 440.

6. Wenn Jemand von seinem eigenen Bischof excommunicirt wurde, so soll er, wenn er nicht von seinem eigenen Bischof wieder aufgenommen wird, auch von andern nicht früher aufgenommen werden, als bis eine Synode zu Stande kommt, er dabei erscheint, sich vertheidigt, die Synode überzeugt und einen andern Ausspruch erlangt. Diese Verordnung aber gilt von den Laien, den Priestern, Diakonen und allen Clerikern [3]). Vgl. Kober, Kirchenbann S. 221.

7. Kein Fremder soll ohne Friedensbrief aufgenommen werden [4]).

8. Priester auf dem Lande dürfen keine canonischen Briefe (= Friedensbriefe [5]) ertheilen, nur an die benachbarten Bischöfe allein dürfen sie Briefe schicken; tadellose Chorbischöfe aber dürfen Friedensbriefe geben.

---

1) Dieser Canon, den man zur Bestätigung der Absetzung des Athanasius und später auch zu dem Sturz des hl. Chrysostomus gebrauchte, ist eigentlich nur eine Wiederholung des 29ten apostolischen Canons, und die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon trug kein Bedenken, sich auf denselben (in ihrer Sammlung war er der 83te) zu berufen und ihn wörtlich vorlesen zu lassen. Vgl. Harduin, Collect. Concil. T. II. p. 434.

2) Dieser Canon ist der Hauptsache nach identisch mit dem 31. u. 32. apostolischen, und wurde ebenfalls von dem vierten allgemeinen Concil citirt.

3) Aehnliches findet sich im 33sten apostolischen und 5ten nicänischen Canon.

4) Vgl. den 34sten apostol. Canon.

5) Ueber *κανονικαὶ ἐπιστολαὶ* vgl. Suicer, Thesaur. s. v. *κανονικὸς* Nr. II.

9. Die Bischöfe in jeder Provinz sollen wissen, daß der in der Metropole (bürgerlichen Hauptstadt) vorstehende Bischof auch die Sorge hat über die ganze Provinz, weil alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen [1]); deßhalb wurde bestimmt, daß er auch in der Ehre den Vorrang habe und daß die übrigen Bischöfe ohne ihn nichts weiteres thun, — gemäß dem alt-gültigen Canon unserer Väter, — als nur das allein, was die Parokie eines Jeden betrifft und die dazu gehörigen Landstriche; denn ein jeder Bischof hat Gewalt über seine Parokie, und soll sie verwalten, nach der einem Jeden zukommenden Gewissenhaftigkeit, und soll Fürsorge haben für die ganze Landschaft in der Nähe seiner Stadt, so daß er Priester und Diakonen weiht und mit Ueberlegung Alles unternimmt. Weiteres aber darf er nicht zu thun wagen ohne den Bischof der Metropole und dieser nicht ohne das Gutachten der übrigen Bischöfe [2]).

10. Die Bischöfe in den Dörfern oder Landschaften, die sogenannten Chorbischöfe, wenn sie auch die Weihe als Bischöfe erhalten haben, sollen doch, so beschloß die heilige Synode, ihre Grenzen kennen und die ihnen untergeordneten Kirchen verwalten, und mit der Besorgung und Pflege dieser sich begnügen, wohl Lektoren und Subdiakonen und Exorcisten anstellen und mit der Beförderung dieser zufrieden sein, nicht aber einen Priester oder Diakon zu weihen wagen ohne den Bischof der Stadt, zu welcher der Landbischof selbst und die Landschaft gehört. Wenn aber Jemand diese Verordnungen zu übertreten wagt, so soll er auch der Würde, die er besitzt, beraubt werden. Ein Landbischof aber soll von dem Bischof der Stadt, wozu er gehört, bestellt werden.

11. Wenn ein Bischof oder Priester oder überhaupt Einer aus der Geistlichkeit ohne die Zustimmung und ohne Briefe der Bischöfe der Eparchie und namentlich des Metropolitanbischofs, zum Kaiser zu gehen wagt, der soll ausgeschlossen und weggeworfen sein, nicht nur aus der Gemeinschaft, sondern auch aus der Würde, die er besitzt, weil er wagt, die Ohren unseres von Gott geliebtesten Kaisers zu belästigen, der Kir-

---

1) Vgl. Dr. Friedrich Maassen, der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853. S. 3. Die Kirchenprovinzen hatten in alter Zeit gewöhnlich die gleichen Grenzen, wie die staatlichen Provinzen.

2) Vgl. Canon. Apostol. n. 35.

chenregel zuwider. Wenn aber eine Nothwendigkeit und ein Bedürfniß ihn zum Kaiser gehen heißt, so soll er dieß thun mit Prüfung und Zustimmung des Metropolitanbischofs der Eparchie oder der Bischöfe derselben, und mit ihren Briefen die Reise antreten. (Kellner, das Buß- und Strafverfahren ꝛc. 1863. S. 61 macht darauf aufmerksam, daß hier die Deposition von der Würde als eine höhere Strafe erscheine, als die Ausschließung aus der Gemeinschaft, daß darum unter letzterer nicht die eigentliche Excommunikation, sondern nur die Suspension gemeint sein könne.)

12. Wenn ein von seinem eigenen Bischof abgesetzter Priester oder Diakon, oder ein von der Synode abgesetzter Bischof die Ohren des Kaisers zu belästigen wagt, während er sich an eine größere Synode wenden und sein vermeintliches Recht einer größern Versammlung von Bischöfen vortragen und ihre Untersuchung und ihr Urtheil annehmen sollte, wenn er, diese mißachtend, den Kaiser belästigt, so soll er keine Verzeihung erhalten, auch nicht sich vertheidigen dürfen, und nicht Hoffnung einer Wiederherstellung zu gewärtigen haben[1]). Vgl. Kober, Deposition S. 388.

13. Kein Bischof soll wagen, von einer Eparchie in die andere hinüberzuschreiten und Jemanden zu einem geistlichen Amt zu weihen, auch nicht, wenn er andere Bischöfe bei sich hat, außer wenn er gerufen ist durch Briefe des Metropoliten und der mit demselben verbundenen Bischöfe, in deren Distrikt er kommt. Wenn er aber, ohne daß ihn Jemand ruft, der Ordnung zuwider kommt, um Jemanden zu weihen und kirchliche Geschäfte, die ihm nicht zukommen, zu besorgen, so soll das, was er gethan, ungültig sein und er selbst der gebührenden Strafe für seine Ordnungswidrigkeit und sein unvernünftiges Beginnen unterliegen, indem er von der hl. Synode von da an abgesetzt ist[2]).

14. Wenn ein Bischof wegen gewisser Vergehen verurtheilt werden soll, und die Bischöfe der Eparchie sind wegen seiner verschiedener Meinung, indem die Einen den zu Beurtheilenden für schuldlos halten, die Andern aber für schuldig, so verordnet die hl. Synode zur Abwen-

---

1) Aehnliches verordnet der 29te apostolische Canon. Uebrigens scheint diese Verordnung ähnlich wie can. 4 von den Antiochenern absichtlich wegen Athanasius aufgestellt, oder doch erneuert und besonders accentuirt worden zu sein.

2) Vgl. Canon. Apost. 36.

dung des ganzen Zweifels, daß der Metropolit aus der benachbarten Eparchie andere (Bischöfe) herbeirufe, die nun richten, den Zweifel lösen, und mit den Bischöfen der Provinz das Beschlossene befestigen sollen.

15. Wenn ein Bischof, gewisser Vergehen wegen angeklagt, von allen Bischöfen in der Eparchie gerichtet wird, und alle einstimmig ein Urtheil gegen ihn gefällt haben, so darf dieser nicht mehr von Andern gerichtet werden, sondern der einstimmige Ausspruch der Bischöfe der Eparchie muß fest bleiben [1]). Vgl. Kober, Deposition S. 387.

16. Wenn ein vakanter Bischof in ein vakantes Bisthum sich eindrängend, den Stuhl an sich reißt ohne eine vollständige Synode, so soll er abgesetzt werden, auch wenn die ganze Gemeinde, die er an sich riß, ihn gewählt hätte. Eine vollständige Synode ist aber diejenige, bei welcher auch der Metropolit zugegen ist [2]).

17. Wenn ein Bischof die Bischofsweihe erhalten hat und bestimmt wurde, einer Gemeinde vorzustehen, aber den Dienst nicht annimmt und sich nicht bereden läßt, zu der ihm angewiesenen Kirche abzureisen, der soll excommunicirt sein, bis er bewogen wird, das Amt zu übernehmen, oder die vollständige Synode der Bischöfe in der Eparchie etwas über ihn bestimmt [3]).

18. Wenn ein zum Bischof Geweihter in die Kirche, für die er geweiht wurde, nicht geht, nicht aus seiner eigenen Schuld, sondern entweder weil das Volk ihn nicht annehmen will, oder aus einer andern Ursache, die nicht von ihm herrührt, dieser soll Ehre und Amt behalten, nur, daß er die Angelegenheiten der Kirche, wo er sich aufhält, nicht belästige; und er muß annehmen, was etwa die vollständige Synode der Eparchie, das ihr Unterstellte beurtheilend, beschließt [4]).

---

1) Hier ist das Recht, an eine höhere Instanz, namentlich nach Rom (vgl. Synode von Sardika c. 3—5) zu appelliren, nicht im Allgemeinen verboten, sondern nur für den Fall, daß der Spruch der ersten Instanz einstimmig war. Vgl. **Ballerin. ed. Opp. S. Leonis M. T. II. p. 943.**

2) Die allgemeine Synode von Chalcedon berief sich in ihrer 11ten Sitzung auf unseren Canon, der in ihrer Sammlung der 95ste war. Aber schon ein Theil des 6ten nicänischen Canons hatte Aehnliches verordnet.

3) Schon der erste Theil des 37sten apostolischen Canons gibt eine derartige Verordnung. Unser Canon aber wurde mit einigen Varianten repetirt zu Chalcedon (Sess. XI.) als der 96ste der allgemeinen Sammlung. **Harduin, Collect. Conc. T. II. p. 551.**

4) Vgl. den zweiten Theil des 37sten apostolischen Canons.

19. Ein Bischof soll nicht geweiht werden ohne Synode und ohne Anwesenheit des Metropoliten der Eparchie. Ist aber dieser anwesend, so ist durchaus besser, daß mit ihm auch alle Amtsgenossen in der Eparchie zusammen seien, und es schickt sich, daß der Metropolit sie durch einen Brief zusammenrufe. Kommen Alle, so ist es um so besser; wäre aber dieß schwierig, so muß doch durchaus die Mehrzahl anwesend sein oder schriftlich ihre Zustimmung geben, und so muß die Aufstellung (des neuen Bischofs) in Anwesenheit oder mit Zustimmung der Mehrzahl geschehen. Geschieht es anders, der Verordnung zuwider, so soll die Weihe ungültig sein, geschieht aber die Aufstellung dem verordneten Canon gemäß und es widersprechen Einige aus Privat-Streitsucht, so soll das Votum der Mehrzahl entscheiden [1]).

20. Zum Besten der Kirche und zur Entscheidung der Streitigkeiten wird verordnet, daß in jeder Eparchie jährlich zweimal eine Synode der Bischöfe statthabe, einmal nach der dritten Woche nach Ostern, so daß die Synode in der vierten Woche der Pentekoste [2]) endige. Der Metropolit hat dabei die Eparchiegenossen zu berufen. Die zweite Synode aber soll an den Idus (15.) des Oktobers statthaben, d. i. am zehnten des (asiatischen) Monats Hyperberetäus. Bei diesen Synoden sollen erscheinen Priester, Diakonen und Alle, welche glauben, daß ihnen Unrecht geschehen sei, und sollen Untersuchung von Seite der Synode erlangen. Es ist aber nicht erlaubt, daß Bischöfe für sich Synoden halten ohne die, denen die Metropolen anvertraut sind [3]). Vgl. Kober, Kirchenbann S. 222.

21. Ein Bischof darf von einer Paroikie nicht in eine andere versetzt werden, weder daß er sich eigenmächtig aufdringe, noch daß er vom Volke sich zwingen oder von den Bischöfen sich nöthigen lasse. Sondern er soll bei der Kirche bleiben, für die er von Anfang an von Gott auserwählt wurde, und dieselbe nicht verlassen, gemäß einer schon früher aufgestellten Verordnung [4]).

22. Ein Bischof darf nicht in eine andere Stadt gehen, die ihm nicht unterstellt ist, noch in einen Landbezirk, der ihn nichts angeht, um

1) Vgl. Canon 4 und 6 des nicänischen Concils.

2) Unter πεντηκοστή ist die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten zu verstehen, also ist die vierte Woche der Pentekoste = der vierten Woche nach Ostern. Vgl. Beveg. Annot. ad can. 37. Apostol.

3) Vgl. Can. Apost. 38 und Can. Nicaen. 5.

4) Canon. Apost. 14. Nicaen. 15.

Jemanden zu weihen; er darf auch nicht Priester oder Diakonen aufstellen für Ortschaften, die einem andern Bischof untergeben sind, außer mit Zustimmung des eigenen Bischofs der Gegend. Wenn aber Einer Solches wagt, so soll die Weihe ungültig sein und er von der Synode gestraft werden [1]).

23. Einem Bischof ist nicht erlaubt, für sich einen Nachfolger zu bestellen, auch wenn er an das Ende seines Lebens kommt. Geschieht aber Solches, so soll die Aufstellung ungültig sein. Es soll aber die kirchliche Regel bewahrt werden, welche enthält: es dürfe ein Bischof nicht anders bestellt werden als durch eine Synode und nach dem Urtheil der Bischöfe, die nach dem Tode des Vorigen das Recht haben, den Würdigen zu befördern [2]).

24. Es geziemt sich, daß die Güter der Kirche bewahrt werden müssen mit aller Sorgfalt und gutem Gewissen, im Glauben an Gott, der Alles sieht und richtet. Man muß sie auch verwalten unter der Aufsicht und Gewalt des Bischofs, dem das ganze Volk anvertraut ist und die Seelen der (zur Gemeinde) Verbundenen. Was aber der Kirche gehört, soll offenbar sein und bekannt den den Bischof umgebenden Priestern und Diakonen, damit diese wissen, was Eigenthum der Kirche sei, so daß ihnen nichts verborgen bleibe, damit, wenn der Bischof stirbt, die der Kirche zugehörenden Sachen bekannt sind, und nicht verloren und zu Grunde gehen, noch auch das Privateigenthum des Bischofs beschwert werde unter dem Vorwand, daß etwas der Kirche zugehöre. Denn es ist gerecht und wohlgefällig bei Gott und den Menschen, daß das Eigenthum des Bischofs denjenigen, die er will, hinterlassen werde, die Güter der Kirche aber ihr bewahrt bleiben, und weder die Kirche Schaden hat, noch der Bischof unter Vorschützung der Kirche etwas verliere, oder seine Angehörigen in Händel verwickelt werden, nebstdem, daß er selbst nach seinem Tode übler Nachrede ausgesetzt wird [3]).

25. Der Bischof hat die Gewalt über das Vermögen der Kirche, so daß er es an alle Bedürftigen austheilt mit voller Gewissenhaftigkeit und Furcht Gottes. Er darf aber auch selbst das Nöthige (wenn er es braucht) nehmen für seine Bedürfnisse und die der Brüder, die als Gäste

1) Canon. Apost. 36.
2) Vgl. Canon. Apost. 76.
3) Vgl. Canon. Apost. 40 b.

zu ihm kommen, so daß es ihnen an nichts fehlt, gemäß den Worten des göttlichen Apostels: „wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so sollen wir damit zufrieden sein" (1 Tim. 6, 8). Wenn er (der Bischof) aber damit nicht zufrieden ist, und das Kirchenvermögen für Privatbedürfnisse verwendet, und die Einkünfte der Kirche oder die Früchte ihrer Felder nicht nach der Meinung der Priester oder Diakonen behandelt, sondern die Gewalt darüber seinen Hausgenossen und Verwandten oder Brüdern und Söhnen übergibt, so daß dadurch die Rechnungen der Kirche heimlich Schaden leiden, — ein Solcher soll der Synode der Eparchie Rechenschaft ablegen. Wenn aber sonst der Bischof und seine Priester im üblen Rufe sind, daß sie das der Kirche Zugehörige, sei es von Feldern oder einem andern kirchlichen Besitztitel, für sich verwenden, so daß die Armen beeinträchtigt werden, und das Wort Gottes und seine Verwalter in üblen Ruf und üble Nachrede kommen, so sollen auch diese zurechtgewiesen werden und die hl. Synode das Gebührende beschließen [1]).

Diese 25 Canonen schickte die Synode an alle übrigen Bischöfe mit einem kurzen Begleitschreiben des Inhalts, man möge dieselben überall annehmen. Der griechische Text dieses Briefes hat keine Unterschrift, die alten lateinischen Uebersetzungen aber zeigen ungefähr dreißig Bischofsnamen, jedoch in der einen Version wieder anders, als in der andern. Da unter den unterzeichneten Bischöfen ein entschieden schon Verstorbener (s. oben S. 504) sich befindet und gerade die Namen derjenigen Bischöfe fehlen, welche auf der Synode von Antiochien im J. 341 den ersten Rang eingenommen haben, so benützten dieß die Ballerini, wie wir wissen, zur Unterstützung ihrer bereits bekannten Hypothese. Vgl. oben S. 511.

Auffallend hat man es weiterhin gefunden, daß in der Grußüberschrift des Begleitschreibens lauter Provinzen des antiocheni schen Patriarchats aufgeführt werden, während doch auf der Synode vom J. 341 auch anderweitige Bischöfe anwesend gewesen waren. Allein da in der alten lateinischen Version Prisca [2]) die Namen der antiocheni schen Provinzen in der Ueberschrift ganz fehlen, so wäre sehr wohl möglich, daß diese Provinztitel erst von einem Spätern aus den unterschriebenen

1) Vgl. Canon. Apost. 41.
2) Bei Mansi, T. VI. p. 1159.

Bischofsnamen erschlossen und eingeschoben worden wären, so daß auch dieser Umstand für die Ballerinische Hypothese nicht verwendet werden kann.

Es ist kaum zu verkennen, daß sich schon bei Abfassung dieser Canones ein Uebergewicht der Eusebianer geltend machte, und daß sie namentlich die Canones 4 und 12 mit feindlicher Rücksicht auf Athanasius aufstellten. Ja es sollte Canon 4 wohl zugleich auch der Absicht des Papstes Julius, die Sache des Athanasius auf einer neuen Synode zu untersuchen, entgegentreten. Ist dem so und zeigte sich schon bei Aufstellung der Canonen eine gewisse Abhängigkeit der übrigen zu Antiochien anwesenden Bischöfe, den Eusebianern gegenüber, so war es nur ein consequenter Schritt weiter, wenn letztere jetzt die früher schon geschehene Absetzung des hl. Athanasius auf's Neue bestätigten. Zur Annahme einer solchen Bestätigung aber berechtigt uns einerseits der eusebianische Charakter dieser Synode, und andererseits die Angabe des Sokrates (II. 8) und Sozomenus (III. 5). Beide stellen freilich die Sache so dar, als ob jetzt erst Gregor zum Bischof von Alexandrien gewählt und Athanasius jetzt erst abgesetzt worden wäre. Das früher schon Gesagte (S. 496 f.) nöthigt uns jedoch zu der Annahme, daß die Synode in encaeniis, wenn sie sich anders mit der Sache des hl. Athanasius beschäftigte, nur die Sentenz einer frühern antiochenischen Synode bestätigte.

Aber, wird man sagen, wie war es möglich, daß auch der orthodoxe Theil der Bischöfe zu Antiochien in die Absetzung des hl. Athanasius einging? Die richtige Antwort auch hierauf ergibt sich durch die Unterscheidung der Zeiten. Wir identificiren die Sache des Athanasius mit der des nicänischen Glaubens. Damals dagegen mochte nicht einmal die Rechtgläubigkeit des Athanasius bei Allen außer Zweifel sein, indem bekanntlich seiner ganzen Richtung der Vorwurf gemacht wurde, daß sie zwischen den Personen in der Trinität zu wenig unterscheide und den Sabellianismus erneuere. Ja gerade ein Freund des Athanasius, der mit ihm zu Nicäa im Vordertreffen gegen Arius gestanden, Marcell von Ancyra, war erst vor Kurzem, und wie es scheint, nicht mit Unrecht, einer Art Sabellianismus beschuldigt und deßhalb abgesetzt worden. Dazu kamen die übrigen Anklagen, alte und neue, von denen manche selbst von orthodoxen Männern, wie Kaiser Constantin, wenig-

stens theilweise geglaubt worden waren. Auch Papst Julius war, als er die bekannte Synode berufen wollte, also vor Kurzem erst, von der Schuldlosigkeit des Athanasius noch keineswegs völlig überzeugt, vielmehr sollte erst eine vor ihm anzustellende Untersuchung Schuld oder Unschuld an den Tag bringen[1]). Setzen wir nun auch bei den orthodoxen Bischöfen der antiocheniſchen Synode ein solches Schwanken und eine solche Ungewißheit in Betreff des Athanasius voraus, so konnte es den klugen und energischen Eusebianern, zumal sie falsche und einseitige Beweisstücke und Dokumente gegen Athanasius vorlegten[2]), sicherlich möglich werden, viele ihrer Collegen gegen ihn einzunehmen und ihn strafwürdig darzustellen.

Nach Sokrates (II. 10) und Sozomenus (III. 5) ging die Synode jetzt zur Aufstellung von Glaubenssymbolen über, deren Wortlaut wir am genauesten bei Athanasius finden. Das erste und früheste Symbolum sagt: „Wir sind keine Anhänger des Arius, denn wie sollten wir, die wir Bischöfe sind, einem Presbyter anhängen? Auch haben wir keinen andern Glauben, als den von Anfang an überlieferten angenommen. Sondern wir haben, nachdem wir seinen (des Arius) Glauben geprüft und untersucht, eher ihn zu uns kommen lassen, als daß wir ihm gefolgt wären Ihr werdet es aus Folgendem erkennen. Von Anfang an nämlich haben wir gelernt zu glauben an einen Gott, den Gott des Alls, den Schöpfer und Erhalter der geistigen und sinnlichen Dinge; und an einen eingebornen Sohn Gottes, vor allen Zeiten existirend und zusammenseiend mit dem Vater, der ihn gezeugt; durch welchen Alles geworden, das Sichtbare und Unsichtbare; der auch in den letzten Tagen nach dem Wohlgefallen des Vaters herabkam und Fleisch angenommen hat aus der Jungfrau, und den ganzen väterlichen Willen erfüllte, (wir glauben) daß er litt, auferweckt wurde und in den Himmel zurückging, daß er zur Rechten des Vaters sitzt und wieder kommt zu richten die Lebendigen und die Todten, und König und Gott bleibt in Ewigkeit. Wir glauben aber auch an den hl. Geist. Und wenn man noch etwas hinzusetzen soll: wir glauben auch in Betreff der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens“ [3]).

---

1) Vgl. s. Brief bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 23. 34. 35.

2) Z. B. die Akten der mareotischen Untersuchung.

3) Athanas. de Synodis c. 22. Dieses und die folgenden drei antioche-

Dieses Symbolum hat sichtlich einen apologetischen Zweck, um etwaigen Verdacht des Arianismus von den Verfassern zu beseitigen, und es ist darum gar kein Zweifel, daß es die Eusebianer-Partei war, die dasselbe der übrigen Synode überreichte, wohl auch in encyklischen Briefen, wie Athanasius (l. c.) andeutet, an andere Bischöfe verschickte. Wir möchten darum, wenn uns die chronologischen Angaben des Sokrates und Sozomenus nicht hinderten, die Abfassung dieses Symbolums ganz in den Anfang der antiocheniſchen Synode verlegen und annehmen, die Eusebianer hätten diese Formel gleich beim Beginn des Concils überreicht, um das Vertrauen ihrer Collegen zu gewinnen. In der That ist diese Formel auch völlig orthodox, nur vermeidet sie das ὁμοούσιος, weil die Eusebianer diesen Ausdruck im Verdacht hatten, als könne er einerseits von den Sabellianern als Deckmantel benützt, andererseits aber dahin verstanden werden, als sei das göttliche Wesen in drei Theile getheilt.

Etwas später erließ die Synode ein zweites angeblich schon von dem Martyrer Lucian herrührendes Symbolum [1]). Die Veranlassung dazu finden wir bei Hilarius angegeben, wenn er sagt: cum in suspicionem venisset unus ex episcopis, quod prava sentiret [2]). Baronius meinte, dieser unus sei jener Cappadozier Gregor gewesen, den man zum Bischof von Alexandrien bestimmte; die Mauriner dagegen wollten in ihrer Note zu dieser Stelle dieselbe auf die ganze Partei der Eusebianer beziehen. Sicher mit Unrecht, denn aus dem Inhalt dieses zweiten Symbolums erhellt, daß es gegen vermeintliche Sabellianer, wohl gegen Marcell von Ancyra, gerichtet sei [3]), und das dritte Symbolum, sowie die eigene Aeußerung des hl. Hilarius (l. c. c. 32) bestätigen dieß ausdrücklich. Dieß zweite Symbolum lautet: „Wir glauben gemäß der evangelischen und apostolischen Ueberlieferung an Einen Gott, allmächtigen Vater, den Urheber und Schöpfer und Erhalter aller Dinge,

---

nischen Symbole sind auch abgedruckt bei Mansi, Coll. Concil. T. II. p. 1339 sqq. und Harduin, Coll Conc. T. I. p. 606 sqq.

1) Vgl. Sozom. III. 5. Ueber Lucian, den Lehrer des Arius (s. oben S. 258 f.). Auch eine arianische Synode in Carien unter Kaiser Valens wiederholte dieß Symbolum, s. Mansi, III. 398. und Sozom. VI. 12.

2) Hilar. de Synodis c. 28.

3) Vgl. dagegen Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 73.

aus welchem Alles ist; und an Einen Herrn J. Chr., seinen Sohn, den eingebornen Gott, durch welchen Alles ist, der gezeugt ist aus dem Vater vor den Zeiten, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, vollkommen aus dem Vollkommenen, König aus dem Könige, Herr von dem Herrn, das lebendige Wort, die lebendige Weisheit, das wahre Licht, der Weg, die Wahrheit, die Auferstehung, der Hirt, die Thüre, unveränderlich und unwandelbar; das durchaus gleiche Bild der Gottheit, des Wesens, des Willens, der Macht und der Herrlichkeit des Vaters, Erstgeborner der ganzen Schöpfung, der im Anfang bei Gott war, Gott das Wort, wie im Evangelium gesagt ist: und das Wort war Gott; durch den Alles geworden ist, und in welchem Alles besteht; der in den letzten Tagen von oben herabkam, und aus einer Jungfrau geboren wurde, der Schrift gemäß, und Mensch wurde, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Apostel unseres Glaubens, und der Urheber des Lebens, wie er sagt: ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat (Joh. 6, 38), der für uns gelitten hat und am dritten Tage auferstanden und in den Himmel zurückgekehrt ist, und sitzet zur Rechten des Vaters, und wieder kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Todten; und an den hl. Geist, der den Glaubenden zum Troste, zur Heiligung und Vollendung verliehen ist, wie auch unser Herr J. Chr. verordnet hat, zu seinen Jüngern sprechend: gehet und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, d. i. des Vaters, der wahrhaft Vater ist, des Sohnes, der wahrhaft Sohn ist, und des hl. Geistes, der wahrhaft heiliger Geist ist, und die Namen stehen nicht absichtslos und müßig da, sondern zeigen genau die eigenthümliche Hypostase, Ordnung und Stellung der Benannten an, so daß sie wohl nach der Hypostase drei, nach der Uebereinstimmung aber eins sind. Indem wir nun diesen Glauben haben, und von Anfang an und bis Ende ihn haben von Gott und Christus, so anathematisiren wir jede ketzerische Irrlehre. Und wenn Jemand gegen die gesunde und rechte Lehre der Schrift sagt, es gebe oder habe gegeben eine Zeit (χρόνον, ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα), bevor der Sohn gezeugt wurde, der sei Anathema. Und wenn Jemand sagt, der Sohn sei geschaffen, wie eines der Geschöpfe, oder gezeugt, wie irgend eines der Gezeugten, oder gemacht, wie eines der gemachten

Dinge, und nicht wie die hl. Schriften alles Gesagte überliefert haben [1]); oder wenn Jemand etwas Anderes lehrt oder verkündet, als was wir empfangen haben, so sei er Anathema. Denn wir glauben und folgen wahrhaftig und redlich Allem, was aus den hl. Schriften, sowohl von den Propheten als Aposteln, überliefert ist."

Wie leicht zu bemerken, hat auch dieß Symbolum keinen positiv häretischen Inhalt, denn wenn es auch sagt: „der Sohn ist nicht geschaffen wie irgend ein Geschöpf", so ist der Sohn damit nicht unter die Geschöpfe rangirt (sonst müßte es heißen: „er ist nicht geschaffen, wie die andern Geschöpfe"), zudem ist der Sinn dieser Floskel durch das Nachfolgende erklärt, wo nur gesagt werden will, daß die Ausdrücke gezeugt, geschaffen und geworden für ihn nicht ganz congruent seien. Eher noch ist gegen die Worte: „so daß sie (Vater, Sohn und Geist) der Hypostase nach drei, der Uebereinstimmung nach aber eins sind", gerechter Tadel zu erheben, wie dieß schon Hilarius (l. c. c. 31) mit der Bemerkung gethan hat, es sei dieß weniger accurat gesprochen [2]). Aber eine Anklage auf Heterodoxie und Arianismus hat auch er nicht daraus abgeleitet, vielmehr zu zeigen gesucht, daß diese Formel, ohne das Wort ὁμοούσιος zu haben, dennoch die orthodoxe Lehre enthalte [3]). Richtig sah er dann weiter (l. c. c. 32), daß dieses Symbolum mit gewisser Emphase sich auch gegen den Sabellianismus erkläre in jener Stelle: „das ist, des Vaters, der wahrhaft Vater ist, des Sohnes, der wahrhaft Sohn ist, und des heiligen Geistes, der wahrhaft heiliger Geist ist"; und wenn Hilarius beifügt, diese (sabellianische) Irrlehre sei nach dem Nicänum wieder neu aufgetaucht, und darum habe die Synode von Antiochien hauptsächlich sie verurtheilen wollen, so meint er damit ohne Zweifel die Lehre des Marcell von Ancyra.

Zweifellos wird dieß durch das dritte Symbolum, welches der Bischof Theophronius von Tyana der Synode vorlegte, und das deren Billigung und allgemeine Unterschrift erhielt. Es findet sich bei Athanasius de synodis c. 24 und lautet: „Gott, den ich zum Zeugen anrufe auf meine Seele, weiß es, daß ich also glaube: an Gott den all-

1) Sokrates und Hilarius (de Synodis c. 30) lasen nicht ἕκαστον ἀφ' ἑκάστης, sondern blos ἕκαστα.

2) Wenn die Synode ὑπόστασις = Wesen nahm, wie manche Arianer, so war dieser Ausdruck allerdings häretisch. Vgl. Möhler, Athanasius II. 57. 58.

3) Vgl. Möhler, Athanas. II. 57.

herrschenden Vater, den Urheber und Schöpfer aller Dinge, aus welchem Alles ist, und an seinen eingebornen Sohn, Gott, Wort, Kraft und Weisheit, unsern Herrn J. Chr., durch welchen Alles ist, der gezeugt ist aus dem Vater vor den Zeiten, vollkommener Gott aus dem vollkommenen Gott, und der bei Gott ist in der Hypostase[1]), in den letzten Tagen aber herabgekommen ist, und geboren wurde aus der Jungfrau, gemäß der hl. Schrift, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstand von den Todten und zurückkehrte in den Himmel, und sitzet zur Rechten seines Vaters; und wieder kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Todten, und bleibt in Ewigkeit. Und an den hl. Geist, den Paraklet, den Geist der Wahrheit, von dem Gott schon durch die Propheten voraussagte, daß er ihn ausgießen wolle auf seine Diener (Joel 2, 28); und der Herr versprach, daß er ihn senden werde seinen Schülern, den er auch gesendet hat, wie die Apostelgeschichte bezeugt. Wenn aber Jemand diesem Glauben zuwider lehrt oder denkt, so sei er Anathema. Und wer es mit Marcellus von Ancyra oder Sabellius oder Paul von Samosata hält, der sei Anathema und alle seine Theilnehmer."

Wenige Monate später wurde von einer neuen Versammlung der morgenländischen Bischöfe (Fortsetzung der Synode) ein viertes Glaubensbekenntniß aufgestellt und durch vier Bischöfe, Narcissus von Neronias, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraklea und Markus von Arethusa in Syrien, an den Kaiser Constans (im Abendland) geschickt[2]), welcher über die Gründe der Absetzung des Athanasius und Paulus von Constantinopel Aufschluß verlangt hatte[3]). Hätte Sokrates recht (l. c.), so würde diese neue Formel nicht von der antiochenischen Synode selbst herrühren, wäre vielmehr von den genannten Bischöfen verfaßt und statt der antiochenischen (der zweiten oder dritten), die sie in ihren Kleidern verbargen, dem Kaiser überreicht worden. Sie lautet: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Urheber und Schöpfer aller Dinge, von dem alle Vaterschaft kommt in den Himmeln und auf

---

1) D. h. „als persönliches Wesen bei Gott ist", Möhler, Athanas. II. 58. Oder: „in eigener Hypostase bei Gott ist", Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, I. 477.

2) Athanas. de Synodis c. 25.

3) Socrat. II. 18.

der Erde; und an seinen eingebornen Sohn unsern Herrn J. Chr., der vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt wurde, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, durch welchen Alles geschaffen ist in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, der das Wort ist und die Weisheit, und Macht und Leben und das wahrhafte Licht; der in den letzten Tagen um unsertwillen Mensch geworden ist, und geboren wurde aus der hl. Jungfrau, gekreuzigt wurde, und starb und begraben ward und auferstand von den Todten am dritten Tage, und wieder aufgenommen wurde in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters und kommen wird am Ende der Zeiten, zu richten die Lebendigen und die Todten und zu vergelten einem Jeden nach seinen Werken, dessen Reich unzerstört bleibt in endlose Zeiten, denn er sitzt zur Rechten des Vaters nicht blos in dieser Zeit, sondern auch in der zukünftigen. Und an den hl. Geist, d. i. den Paraklet, welchen er den Aposteln verheißen, und nach seiner Auffahrt in den Himmel geschickt hat, um sie zu belehren und an Alles zu erinnern; durch welchen auch geheiligt werden die aufrichtig an ihn glaubenden Seelen. Die aber, welche sagen: der Sohn sei aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) oder aus einer andern Hypostase (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως = Wesen, vgl. S. 316) und nicht aus Gott, und: es gab eine Zeit, wo er nicht war (ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν), diese betrachtet die katholische Kirche als Fremdlinge."

Man sieht von selbst, alle diese vier Bekenntnißformeln tragen einen und denselben Charakter. Ueberall zeigt sich das Bestreben, dem nicänischen Glauben so nahe als möglich zu kommen, ohne jedoch das beanstandete ὁμοούσιος aufzunehmen. Besonders sollten die an den Schluß der vierten Formel gesetzten, dem Nicänum entnommenen Anathematismen die Orthodoxie der Verfasser bezeugen. Es ist darum gewiß nicht begründet, wenn Schelstraten, Remi Ceillier und Pagi die drei ersten Symbole der orthodoxen antiocheniſchen Synode, das vierte dem arianischen Conciliabulum zuschreiben [1]). Alle diese vier Symbole sind der Hauptsache nach gleich, keines ist eigentlich arianisch, und keines ganz orthodox, sondern alle sind der Art, daß man unzweifelhaft erkennt, sie seien von den Eusebianern projektirt, von den übrigen, den orthodoxen Bischöfen aber, weil nichts Häretisches, ja vielmehr eine

1) Pagi, l. c. ad ann. 341. n. 14 sqq. und 34. Ceillier, l. c. p. 661 und 647.

direkte Verwerfung der arianischen Hauptsätze enthaltend, angenommen worden. Hat ja sogar auch der hl. Hilarius von Poitiers die zweite dieser Formeln (von den übrigen spricht er nicht) nicht ungünstig beurtheilt, und in orthodoxem Sinne interpretirt. Auch Athanasius sagt nicht, daß dieselben häretisch seien, aber er beurtheilt sie auch nicht so milde und freundlich, als Hilarius, und erblickt in ihnen überall nur das Streben der Eusebianer, die übrige christliche Welt über ihre häretischen Ansichten zu täuschen[1]).

Haben wir nun so, wie ich glaube, die Sache in's rechte Licht gestellt, und das Geschehene nicht von unserem Standpunkte aus, wo die Parteien schon scharf getrennt gegen und außer einander stehen, sondern von dem Standpunkt jener Gährungszeit aus betrachtet, wo sich namentlich die Mittelparteien noch nicht klar ausgeschieden hatten — so können wir jetzt auch die im Anfang aufgeworfene Frage und Bedenklichkeit lösen. Wie wir wissen, schien es Manchen unmöglich, daß die Mitglieder jener Synode, welche die Absetzung des hl. Athanasius bestätigte und arianisirende Symbole aufstellte, nachmals von orthodoxer Seite sancti patres genannt und ihre Canones von kirchlichen Autoritäten citirt werden konnten. Nehmen wir aber an, daß α) die Mehrzahl der Mitglieder zu Antiochien allerdings aus orthodoxen Bischöfen bestand, worunter die persönlich würdigsten Männer, wie Dianius von Cäsarea[2]), gewesen sein können, und daß β) die Canones, welche sie gaben, in der That heilsam und recht waren, so verschwindet schon ein großer Theil des anfänglichen Bedenkens.

Dazu kommt noch, daß diese orthodoxen Väter nicht aus bösem, oder gar häretischem Willen, sondern nur von Andern mißleitet, den Athanasius verurtheilten, und daß also diese That ihnen nicht höher imputirt werden kann, als z. B. dem hl. Epiphanius seine Verfolgung des hl. Chrysostomus. Auch in letzterem Falle war ja ein Heiliger ungemein thätig, den andern Heiligen zu stürzen und von seinem Bisthum zu vertreiben, — und wollen wir darum seine Heiligkeit antasten? Aber wie er, eben so konnten auch die orthodoxen Bischöfe zu Antiochien durchaus bona fide gehandelt haben. So wenig man je die Bücher

1) Athanas. de Synodis c. 22 sqq.

2) Siehe oben S. 504 u. 512.

des hl. Epiphanius verwarf, weil er sich gegen Chrysostomus mißbrauchen ließ, so wenig konnte oder mußte man die Canones der antiochenischen Synode verwerfen, weil die orthodoxe Majorität von den Eusebianern zu falschen Schritten verleitet worden war. — Endlich darf man nicht übersehen, daß, wenn die Canonen der antiochenischen Synode als canones sanctorum patrum prädicirt werden und von ihrem zweiten Symbolum gesagt ist, eine congregata sanctorum synodus habe es erlassen[1]), Niemand hiemit sämmtliche Mitglieder der antiochenischen Synode zu canonisiren versuchte. Faßt man den Ausdruck „heilig" in dem altkirchlichen Sinne als Ehrentitel, so verschwindet wieder ein guter Theil des Bedenkens von selbst.

§ 57.

Erledigung des Stuhls von Constantinopel. Athanasius im Abendland. Vorbereitungen zur Synode von Sardika.

Bald nach dieser Synode in encaeniis starb Eusebius von Nikomedien oder Constantinopel, und die orthodoxe Partei der letztern Stadt erhob den vertriebenen Paulus wieder zum Bischof; die arianische dagegen, von Theognis von Nicäa und Theodor von Heraklea, die sich eben in Constantinopel befanden, angeführt, versammelte sich in einer andern Kirche und wählte den Macedonius. Die ganze Stadt kam dadurch in Bewegung und die beiden Parteien lieferten sich förmliche Schlachten, so daß Mehrere dabei das Leben verloren. Kaiser Constantius, eben zu Antiochien wohnend, gab auf die Nachricht hievon sogleich den Befehl, den Paulus wieder zu vertreiben; das Volk leistete jedoch gewaltsamen Widerstand, wobei der General Hermogenes ermordet, sein Haus angezündet und sein Leichnam in den Straßen umhergeschleppt wurde. Eilig kam jetzt der Kaiser selbst herbei und wollte am Volk schwere Rache nehmen. Doch die Constantinopolitaner gingen ihm weinend und wehklagend entgegen, so daß er sie nur gering bestrafte, den Paulus verjagte, aber auch den Macedonius nicht bestätigte, weil er ohne seine Zustimmung die Wahl angenommen und so die traurigen Vorfälle veranlaßt habe[2]). Als aber einige Zeit später Bischof Paulus

1) So Hilarius de Synodis c. 32.

2) Socrat. II. 12. 13. Sozom. III. 7.

wieder nach Constantinopel zurückzukehren wagte, ließ ihn Constantius durch den Präfektus Prätorii, Philippus, verhaften und nach Thessalonich verbannen, was wiederum einen heftigen Aufstand und den Tod von mehr als 300 Personen veranlaßte [1]).

Früher schon, gegen Ende ihrer antiocheniſchen Synode, hatten die Eusebianer auch den abendländiſchen Kaiſer Constans zu gewinnen geſucht. Derſelbe hatte auf die Nachricht über die Vorgänge in Alexandrien, die Abſetzung des Athanaſius u. ſ. w., ein Schreiben an ſeinen Bruder Conſtantius gerichtet und ihn um Aufſchlüſſe hierüber erſucht. Die Antiochener ſchickten darum die ſchon oben erwähnte Geſandtſchaft, Narciſſus, Maris, Theodor und Markus, nach Gallien an Kaiſer Conſtans, um ihm das vierte antiocheniſche Symbolum (S. 527) zu überreichen. Conſtans entließ ſie jedoch, ohne daß ſie ihren Zweck erreichten [2]), und einer der angeſehenſten Biſchöfe in ſeiner Nähe, Maximin von Trier, verweigerte den Synodalgeſandten alle kirchliche Gemeinſchaft [3]). Athanaſius aber hielt ſich um dieſe Zeit noch immer in Rom auf, im Ganzen über drei Jahre [4]), weil Kaiſer Conſtantius ihm beharrlich die Rückkehr nach Alexandrien verweigerte [5]), ja auch auf alle Weiſe Roms Zuſtimmung zu ſeiner Abſetzung zu erhalten verſuchte, wie der gleichzeitige heidniſche Hiſtoriker Ammianus Marcellinus (lib. XV) erzählt [6]). Was Athanaſius dieſe lange Zeit über in Rom gethan habe, iſt unbekannt, und er ſelbſt gibt nur die kurze Notiz, daß er den kirchlichen Zuſammenkünften ſeine Zeit zugewendet, auch auf Verlangen des Kaiſers Conſtans ſeine jetzt verlornen Tabellen der hl. Schrift (πυκτία τῶν θείων γραφῶν) ausgearbeitet habe [7]). Im vierten Jahre ſeiner Anweſenheit in Rom aber, alſo im Sommer 343, berief ihn Kaiſer Conſtans zu ſich nach Mailand und theilte ihm mit, daß eine Anzahl Biſchöfe, beſonders Papſt Julius, Oſius von Corduba

1) Socrat. II. 16.

2) Athanas. de Synodis c. 25. Socrat. II. 18. Sozom. III. 10.

3) Hilarii Opp. Fragm. III. c. 27. p. 1322 ed. Bened.

4) Athanas. Apol. ad Constant. c. 4.

5) Sozom. III. 11. Nach Socrat. II. 20 hätten die bürgerlichen Unruhen in Alexandrien die Rückkehr des Athanaſius unmöglich gemacht.

6) Vgl. die Noten des Valeſius zu Socrat. II. 8.

7) Athanas. Apolog. ad Constant. c. 4. Remi Ceillier, l. c. T. V. p. 280.

und Maximin von Trier, den Wunsch ausgesprochen, er möge doch bei seinem Bruder Constantius Schritte thun, damit eine große Synode berufen und darauf die schwebenden Wirren gelöst würden[1]). Um das Gleiche baten auch noch andere durch die Eusebianer abgesetzte Bischöfe, z. B. Paul von Constantinopel, und Athanasius selbst war damit völlig einverstanden[2]). Constans schrieb nun seinem Bruder und gewann auch dessen Zustimmung zur Berufung der großen Synode von Sardika; bis aber diese wirklich zu Stande kommen konnte, schickte er den hl. Athanasius zuvor noch von Mailand nach Gallien, damit er dort mit Osius zusammen komme, und mit ihm und den gallischen Bischöfen zugleich nach Sardika in Illyrien reise[3]).

Der gewöhnlichen, auf Sokrates (II. 19. 20) und Sozomenus (III. 11) beruhenden Ansicht gemäß, hätten die Eusebianer noch *vor* der Synode von Sardika abermals eine Versammlung in Antiochien gehalten, und darauf eine sehr lange Glaubensformel, die μακρόστιχος, aufgestellt, welche sofort durch eine Synodaldeputation an die zu Mailand versammelten Abendländer geschickt worden sei. Von dieser neuen antiochenischen Synode und Formel spricht auch Athanasius sehr ausführlich[4]), namentlich auch, daß sie drei Jahre nach der in encaeniis stattgehabt habe; wir werden aber sehen, daß diese nicht *vor*, sondern *nach* der Synode von Sardika anzusetzen ist, und daß die Versammlung zu Mailand, der sie überreicht wurde, nicht mit dem oben berührten Aufenthalt des Kaisers Constans und des hl. Athanasius in dieser Stadt zusammenfalle, daß vielmehr an eine spätere mailänder Synode, die *nach* dem sardicenser Concil statthatte, gedacht werden müsse.

---

1) Athanas. Apolog. ad Constant. c. 4. p. 236. T. I. P. I. edit. Patav. Hilar. Pictav. Fragm. III. p. 1315 ed. Bened.

2) Socrat. II. 20. Sozom. III. 11. Theodoret. hist. eccl. II. 4.

3) Athanas. Apolog. ad Const. c. 4. p. 236.

4) De Synodis c. 26. p. 589. T. I. P. II. ed. Patav.

Viertes Buch.

Die Synoden von Sardika und Philippopolis.

§ 58.

Abhaltungszeit der Synode von Sardika.

Unsere Untersuchungen über die Synode zu Sardika müssen mit einer chronologischen Erörterung über das Datum dieser Versammlung beginnen. Sokrates (II. 20) und Sozomenus (III. 12) verlegen dieselbe ganz ausdrücklich in das J. 347 n. Chr., mit der nähern Angabe, sie sei unter den Consuln Rufinus und Eusebius im eilften Jahr nach dem Tode Constantins d. Gr. also nach dem 22. Mai 347 unserer Zeitrechnung, abgehalten worden [1]).

Diese Annahme blieb durchaus die herrschende, bis vor etwas mehr als hundert Jahren der gelehrte Scipio Maffei zu Verona das Fragment einer alten alexandrinischen Chronik in lateinischer Uebersetzung (die bereits S. 496 angeführte historia acephala) entdeckte und im dritten Bande der Osservazioni letterarie im J. 1738 edirte [2]). Dieses Fragment enthält die Nachricht, daß Athanasius am 24. Phaophi (21. Oktober) unter den Consuln Constantius IV. und Constans II. (= J. 346) aus seinem zweiten Exil nach Alexandrien zurückgekommen sei. Da aber diese Rückkehr ganz entschieden erst ungefähr zwei Jahre nach der Synode von Sardika erfolgte, wie allgemein zugestanden ist

1) Constantin d. Gr. starb, wie wir schon oben S. 482 sagten, am 22. Mai 337.

2) Auch abgedruckt in der Patavíner Ausgabe der Opp. S. Athanasii, T. III. p. 89 sqq.

und wie wir in Bälde näher zeigen werden, so leitete Mansi hieraus die Nothwendigkeit ab, daß diese Synode selbst in das Jahr 344 zu verlegen sei [1]). Darin bestärkte ihn noch die Fortsetzung der Euseb'schen Chronik durch den hl. Hieronymus, welcher die Rückkehr des hl. Athanasius in Uebereinstimmung mit der historia acephala bei dem zehnten Jahre des Kaisers Constantius, d. h. dem Jahre 346, angemerkt hat [2]).

Manche Gelehrte folgten nun Mansi meist blindlings nach, Andere dagegen suchten ihn zu widerlegen, namentlich gleich Anfangs der gelehrte Dominikaner Mamachi [3]), später Dr. Wetzer [4]) († Professor in Freiburg), und in neuerer Zeit wir selbst in einer Abhandlung: „Controversen über die Synode von Sardika", in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1852, Heft 3, S. 360 ff.

Gleich darauf trat ein Novum ein. Es wurden die bisher für verloren erachteten Osterbriefe des hl. Athanasius in einem Kloster Aegyptens, theilweise wenigstens, sammt einem uralten Vorbericht dazu in syrischer Uebersetzung aufgefunden und zuerst von Cureton in London in syrischer Sprache, im J. 1852 aber von Professor Larsow am grauen Kloster in Berlin in deutscher Uebersetzung herausgegeben [5]).

Unter diesen Festbriefen ist der 19te, für Ostern 347 bestimmt, also schon im Anfange dieses Jahres abgefaßt, bereits wieder in Alexandrien geschrieben, wie im Eingang desselben ausdrücklich erwähnt wird [6]). Damit ist die Angabe der historia acephala, Athanasius sei schon im Oktober 346 nach Alexandrien zurückgekommen, bestätigt, die Hypothese Mansi's in der Hauptsache bekräftigt, dagegen

---

1) Er that dieß in seiner berühmt gewordenen Dissertation de epochis Sardicensium et Sirmiensium conciliorum, welche zuerst im ersten Bande seiner supplem. Concil. p. 173 seqq., darauf im dritten Bande seiner großen Collectio Conciliorum p. 87—123 abgedruckt wurde.

2) Vgl. die Migne'sche Ausgabe der Werke des hl. Hieron. T. VIII. p. 682.

3) Mamachi, ad Joh. D. Mansium de ratione temporum Athanasianorum etc. epistolae IV. Romae 1748.

4) Wetzer, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis arianis . . . exortarum. Francof. 1827.

5) Vgl. meine Recension des Larsow'schen Buchs in der Tübing. Quartalschrift 1853, Heft I. S. 146 ff. und oben S. 446, Note 4.

6) Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius ꝛc., S. 141.

die Aussage des Sokrates und Sozomenus (die wegen ihrer Abhängigkeit von einander nur einen Zeugen bilden) in Betreff der Jahrzahl 347 unwiderleglich durch Athanasius selbst zurückgewiesen.

Wie wir sagten, verlegte Mansi unsere Synode in's J. 344; der alte Vorbericht zu den athanasianischen Festbriefen dagegen weist sie schon dem J. 343 zu [1]), und in der That können wir jetzt nur noch zwischen diesem oder jenem Datum (343 oder 344) schwanken [2]). Wäre jener Vorbericht so alt und so beweiskräftig, als die Festbriefe selbst, so wäre damit die Frage nach dem Datum der sardicensischen Synode auf's Genaueste entschieden. Da jedoch jener Vorbericht an einigen Stellen Irrthümer, namentlich auch chronologische Fehler, z. B. rücksichtlich des Todes Constantins d. Gr., enthält [3]), so dürfen wir auch seine Angabe in Betreff des Jahres 343 nicht unbedingt, sondern nur dann annehmen, wenn sie mit andern chronologischen Daten über diese Zeit zusammenstimmt.

Gehen wir vor Allem davon aus, daß Athanasius um Ostern 340 nach Rom kam (s. oben S. 496 f.). Wie bekannt, ist er drei volle Jahre dort gewesen und im angetretenen vierten Jahre nach Mailand zu Kaiser Constans gerufen worden [4]). Dieß weist auf den Sommer 343 hin. Von da begab er sich über Gallien nach Sardika, und so mag die dortige Synode allerdings im Spätjahr 343 angefangen haben [5]). Sie dauerte aber wohl bis in das Frühjahr, denn

---

1) Bei Larsow, a. a. O. S. 31, Nr. XV. Dieser Vorbericht gehörte ursprünglich zu einer andern, nicht mehr vorhandenen Sammlung der Athanasianischen Festbriefe, und wurde von einem spätern Abschreiber mit der jetzt aufgefundenen verbunden. S. Glück in der Wiener Akad. d. Wissensch. philos. histor. Klasse 1855. Bd. 17 S. 65.

2) Beide Data verbindet in eigenthümlicher Weise die Ueberschrift eines alten Codex der sardicensischen Beschlüsse bei Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 635. Hier ist nämlich gesagt, die Synode von Sardika sei unter den Consuln Leontius und Sallustius (= Jahr 344) im 381ten Jahre der (spanischen) Aera (= 343 der Dionys. Zeitrechnung) abgehalten worden. Vgl. über die spanische Aera meine Abhandlung „Aera" im ersten Bande des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte.

3) Näheres hierüber findet sich in meiner Recension des Larsow'schen Buches, Quartalschr. 1853. S. 163 ff. Vgl. auch oben S. 457 Note 2, S. 482 Note 6.

4) Siehe oben S. 529.

5) Würde man davon ausgehen, daß Athanasius schon um Ostern 339 von Alexandrien nach Rom geflohen sei, so dürfte man natürlich die Synode von Sar-

als die zwei Gesandten der Synode, Euphrates von Cöln und Vincentius von Capua, die von ihr zu Kaiser Constans geschickt wurden, in Antiochien ankamen, war es bereits Ostern (344). Der dortige Bischof Stephanus behandelte sie in wahrhaft diabolischer Weise, seine Bosheit wurde jedoch alsbald ruchbar und deßhalb eine Synode berufen, die ihn absetzte (nach Ostern 344) [1]). Die Mitglieder derselben waren Eusebianer (deßhalb bestellten sie den Leontius Castratus zum Nachfolger Stephans), und es ist diese Versammlung wohl keine andere, als jene, deren Athanasius gedenkt, wenn er sagt, sie habe drei Jahre nach der in encaeniis stattgehabt und eine sehr ausführliche eusebianische Glaubensformel, die μακρόστιχος, aufgestellt [2]).

Das schändliche Benehmen des Bischofs Stephan von Antiochien bestimmte den Kaiser auf einige Zeit, der arianisirenden Partei weniger zu trauen, und die exilirten Cleriker des Athanasius nach Hause zurückkehren zu lassen (Sommer 344). Zehn Monate nachher starb der Afterbischof Gregor von Alexandrien (im Juni 345, wie wir später zeigen werden), und Constantius ließ jetzt den Stuhl von Alexandrien nicht mehr neu besetzen, rief im Gegentheil den hl. Athanasius wieder zurück durch drei Briefe, und wartete auf ihn über ein Jahr lang [3]). Also über ein Jahr lang, d. h. bis in die zweite Hälfte des Jahres 346, blieb der Stuhl von Alexandrien unbesetzt. Endlich kam Athanasius im Oktober 346 wieder in seine Bischofsstadt zurück.

Wir sehen, auf diese Weise, von den festen Angaben der athanasianischen Osterbriefe und des Vorberichtes dazu ausgehend, erhalten wir ein wohlgeordnetes chronologisches System, in welchem alle einzelnen Theile bestens zusammenpassen, und welches sich somit durch sich selber empfiehlt. Eine Haupteinwendung, welche wir selbst früher gegen das Jahr 344 erhoben [4]), läßt sich jetzt lösen. Es ist allerdings richtig,

---

dika am allerwenigsten später als 343, eher mehr in den Anfang oder die Mitte dieses Jahres verlegen, und den Aufenthalt des hl. Athanasius in Mailand und Gallien, vielleicht auch in Rom, etwas länger (vielleicht je um einen oder zwei Monate länger) annehmen.

1) Athanas. historia Arianor. ad monachos c. 20. p. 281. T. I. P. I. edit. Patav.

2) Athanasius de synodis c. 26. p. 589. T. I. P. II. ed. Patav. Vgl. oben S. 512.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 21. p. 281 sq.

4) Tübing. theol. Quartalschrift 1852, S. 376.

daß Papst Liberius im J. 353 oder 354 schrieb: „vor acht Jahren haben die Deputirten der Eusebianer, Eudoxius und Martyrius (welche mit der Formel μακρόστιχος in's Abendland kamen), zu Mailand die arianische Lehre nicht anathematisiren wollen." Allein die mailänder Synode, auf welche hier angespielt und die hier ungefähr in's Jahr 345 versetzt wird, ist nicht, wie wir früher irrthümlich annahmen, vor der sardicensischen Synode gefeiert werden, sondern später; s. oben S. 532. — Etwas weniger glücklich sind wir in Betreff einer andern Schwierigkeit. Die zu Philippopolis versammelten Eusebianer (die pseudosardicenser Synode) sagen in ihrem Synodalschreiben, „Bischof Asclepas von Gaza sei vor siebzehn Jahren seines Bisthums entsetzt worden." Diese Absetzung geschah auf einer antiochenischen Synode [1]). Identificirte man nun diese mit der bekannten vom Jahre 330, durch welche auch Eustathius von Antiochien gestürzt wurde, so erhielt man, die 17 Jahre hinzugerechnet, für die Abfassung des Synodalschreibens von Philippopolis (und damit für die Synode von Sardika) das Jahr 346 oder 347. Um diesem Resultate jedoch auszuweichen, stehen zwei Wege offen: a) Entweder müssen wir annehmen, Asclepas sei schon ein paar Jahre vor jener antiochenischen Synode des Jahres 330 abgesetzt worden, oder b) die lateinische Uebersetzung des Synodalschreibens von Philippopolis (denn den Originaltext haben wir nicht mehr) leide in Betreff der Zahl 17 an einem Verstoße oder Schreibfehler. Auf keinen Fall aber kann durch dieses Synodalschreiben dem Faktum Abbruch gethan werden, daß Athanasius bei Abfassung des Osterbriefes für das Jahr 347 sich bereits wieder in Alexandrien befand, und daß also die Synode von Sardika schon mehrere Jahre früher muß gefeiert worden sein.

§ 59.

Aufgabe der Synode von Sardika.

Wie die Synode selbst sagt [2]), wurde sie von den beiden Kaisern Constans und Constantius nach dem Wunsche des Papstes Julius [3]) zu

1) Athanas. Apolog. c. Arian. c. 47. p. 130. ed. Patav. Siehe oben S. 453.

2) In ihrer Epist. encycl. bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 44, auch bei Mansi, Collect. Concil. T. III. p. 58.

3) Vgl. oben S. 531. Auf eine Aeußerung des Sokrates (II. 20) gestützt, hat Binius (in seinen Noten zum Concil von Sardika, bei Mansi, l. c. p. 75) und

dem dreifachen Zweck berufen, daß 1) alle Zwistigkeiten, namentlich über Athanasius, Marcell von Ancyra und Paul von Constantinopel, gehoben, 2) alles Falsche in der Religionslehre getilgt und 3) der wahre Glaube an Christus von Allen festgehalten werde.

Etwas abweichend hievon sagt die Synode in einem andern Schreiben, die drei Punkte, worüber sie zu verhandeln gehabt, hätten 1) die von Einigen verfälschte Religionslehre, 2) die beanstandete Absetzung mehrerer Bischöfe, und 3) die gegen manche Bischöfe, Priester und andere Cleriker verübten grausamen Gewaltthätigkeiten betroffen [1]). — Man sieht leichtlich, daß in den beiden angeführten Stellen die Punkte 2 und 3 jedesmal zusammengehören, und die Absicht der Kaiser, sowie aller derjenigen, die zur Berufung der Synode beigetragen hatten, ging sonach dahin: a) da bisher die abendländischen und morgenländischen Bischöfe über Athanasius und Andere ganz verschiedene Urtheile gefällt, so sollte jetzt eine große allgemeine Synode eine endgültige Entscheidnng über diesen Gegenstand geben, damit die Ruhe in Staat und Kirche wiederhergestellt werde. b) Da aber die beständige Machination der Eusebianer, und namentlich der große Leichtsinn, womit sie innerhalb weniger Monate viererlei Symbole aufgestellt, alle Sicherheit und Festigkeit des kirchlichen Bekenntnisses erschüttert hatte und den Glauben so veränderlich wie die Mode erscheinen ließ, so war jetzt dringendes Bedürfniß, daß auf einer großen Synode auch über diesen Punkt wieder ein festes Resultat gewonnen werde.

Um aber einer solchen Synode möglichst viele Mitglieder zu verschaffen wurde Sardika oder Serdika zum Versammlungsort gewählt, weil diese Stadt, zwar noch zum Antheil des Kaisers Constan-

---

nach ihm Andere behauptet, Papst Julius habe diese Synode berufen. Sokrates sagt nämlich (l. c.): „Manche, die nicht zu Sardika erschienen, hätten ihre Abwesenheit durch die Kürze der Frist beschönigen wollen und die Schuld auf Papst Julius geworfen." Allein es ist unverkennbar, daß Sokrates hier die sardicensische Synode mit der römischen (s. oben S. 499) verwechselt, und auf die erstere überträgt, was in Betreff der andern gesagt wurde bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 25. — Ueber die Frage, wer die Synode von Sardika berufen habe, handelt ausführlich Natal. Alex. hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. Artic. 1. p. 454 ed. Venet.

1) In dem Briefe der Synode an Papst Julius bei Mansi, T. III. p. 40 und Harduin, T. I. p. 653.

tius gehörig, doch ungefähr auf der Grenzscheide beider Reiche und in der Mitte des großen Ganzen lag [1]).

§ 60.

Mitglieder und Präsidium der Synode von Sardika.

Am frühesten kamen die Abendländer, denen sich auch manche griechische, eifrig nicänisch gesinnte Bischöfe angeschlossen hatten, zu Sardika an; aber auch die eusebianische Partei machte sich, der kaiserlichen Aufforderung folgend, ungesäumt auf den Weg, voll Hoffnung, ihre früheren Beschlüsse gegen Athanasius und die übrigen Gegner auch in Sardika aufrecht halten zu können. Dabei verließen sie sich namentlich auf den Schutz des Kaisers Constantius und zweier hoher Beamten, Musanius und Hesychius, die ihnen derselbe nach Sardika mitgegeben hatte [2]).

Wie stark die Zahl beider Parteien gewesen sei, wird schon von den Alten sehr verschieden angegeben, kann aber durch Combination wenigstens mit approximativer Genauigkeit ermittelt werden. Die Eusebianer selbst wollen 80 an der Zahl gewesen sei; sie behaupten dieß in ihrem Synodalschreiben [3]); in der dazu gehörigen Unterschrift erscheinen zwar nur 73 Namen, aber es fehlen darunter die der Bischöfe Maris von Chalcedon, Macedonius von Mopsuestia und Ursacius von Singidunum, von denen sonst bekannt ist, daß sie zu Sardika gewesen

---

1) Sardika (Ulpia Sardica), früher zu Thracien gerechnet, später die Hauptstadt von Dacia ripensis, lag im sogenannten Illyricum orientale, und gehörte also zum Reiche des Constantius, aber dennoch zum römischen Patriarchate (s. oben S. 400. und vgl. Wiltsch, kirchl. Statistik Bd. I. §§ 44. 80. 88). Attila zerstörte diese Stadt, sie wurde aber wieder aufgebaut, und besteht noch jetzt unter dem Namen Sophia (bulgar. Triaditza) in der europäischen Türkei, 59 Meilen westlich von Constantinopel gelegen. Sie zählt jetzt ungefähr 50,000 Einwohner und darunter 6000 Christen, ist Sitz eines griechischen Metropoliten und eines apostolischen (katholischen) Vikariats. Doch wohnt der apostolische Vikar von Sophia seit einiger Zeit in dem benachbarten Philippopolis, welches in der Geschichte unserer Synode von Sardika eine so große Rolle spielt.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 36. und hist. Arian. ad monach. c. 15. Vgl. den Eingang der epist. Concil. Sardic. ad omnes episcopos bei Mansi, III, 58. Harduin, l. c. p. 662.

3) Bei Mansi, III. p. 132. Harduin, I. 676. Hilar. Pictav. Fragm. III. n. 16. p. 1315. ed. Bened.

sind [1]). Rechnet man sie noch hinzu, so erhalten wir die Zahl 76, womit Sokrates (II. 20) und Sozomenus (III. 12) ganz übereinstimmen, von denen sich Ersterer zudem auf einen noch älteren Zeugen, Sabinus von Heraklea, beruft (vgl. S. 293). Die bedeutendsten unter diesen Eusebianern waren Stephanus von Antiochien, Acacius von Cäsarea in Palästina, Theodor von Heraklea, Markus von Arethusa, Eudoxius von Germanicia, Basilius von Ancyra (das nachherige Haupt der Semiarianer), Valens von Mursia, Demophilus von Beröa, und die schon angeführten Maris von Chalcedon, Macedonius und Ursacius. Auch Dianius von Cäsarea in Cappadocien, der nicht gerade ein Eusebianer war [2]), und der vielberüchtigte Ischyras waren in ihrem Gefolge [3]).

Weit schwankender sind die Angaben in Betreff der Abendländer oder genauer der nicänisch-orthodoxen Partei. Sozomenus und Sokrates geben (ll. cc.) an, es seien derselben ungefähr 300 Bischöfe gewesen, und Sokrates beruft sich dabei auf Athanasius. Letzterer sagt nämlich in seiner Apologie gegen die Arianer (c. 1): „dem, was zu seinen Gunsten in Sardika beschlossen worden, hätten mehr als 300 Bischöfe beigestimmt." An einer andern Stelle derselben Apologie (c. 50) führt er am Schlusse des von ihm mitgetheilten sardicensischen Synodalschreibens die Namen von 282 Bischöfen an [4]), sagt aber in den vorausgegangenen Worten ganz deutlich, daß die Beschlüsse von Sardika auch abwesenden Bischöfen zugeschickt und von diesen angenommen worden seien, die Namen derjenigen aber, welche in der Synode unterschrieben und der Andern seien folgende" u. s. f. Etwas später, am Schlusse von c. 50 fügt er noch bei: „schon früher, vor dem sardi-

1) Die Eusebianer sagen nämlich in ihrem Synodalschreiben (Mansi, T. III. p. 133 selbst: von den sechs Bischöfen, die man von Tyrus aus als Commissäre in die Mareotis geschickt habe (vgl. oben S. 467) seien fünf zu Sardika anwesend gewesen (der sechste, Theognis von Nicäa, war bereits gestorben, vgl. Tillemont, mémoires etc. T. VI. p. 141 ed. Brux. in der Abhandlung über die Arianer, Art. 38). Daraus erhellt, daß Maris, Macedonius, Ursacius, Valens und Theodor zu Sardika gewesen sind, und die drei ersten, da ihre Namen in der Unterschrift fehlen, diesen 73 noch beigezählt werden müssen. Vgl. Tillemont, l. c. T. VIII. p. 291. not. 52. sur St. Athanase.

2) S. oben S. 512.

3) Mansi, III. 138 sqq.

4) Athanas. Apol. c. Arian. p. 97 u. 132. T. I. P. I. ed. Patav.; auch bei Mansi, III. p. 66. Harduin, T. I. p. 667 sqq.

censischen Concil, hätten sich noch ungefähr 63 Bischöfe, im Ganzen also 344 für ihn erklärt." Wir sehen hieraus, woher Sokrates und Sozomenus ihre Angaben entlehnten, sehen aber zugleich, daß sie irriger Weise auch jene Bischöfe, welche, ohne in Sardika persönlich anwesend zu sein, die sardicensischen Beschlüsse unterschrieben und annahmen, ebenfalls mitzählten.

An einer andern Stelle [1]) sagt Athanasius: „zu Sardika seien ungefähr 170 Bischöfe aus dem Occident und Orient zusammengekommen", und seine weitern Worte zeigen, daß er unter den Orientalen die Eusebianer versteht, daß folglich seinen Worten die Deutung nicht zu geben sei, welche Fuchs in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen (Thl. II. S. 99) ihnen geben wollte, als wären in dieser Zahl 170 die eusebianischen Bischöfe noch nicht mitinbegriffen, so daß, diese (ungefähr 80) miteingerechnet, die Summe von 250 erscheine, welche auch Theodoret angebe [2]).

Halten wir aber die vor allen andern glaubwürdige Angabe des hl. Athanasius fest, daß die Orientalen und Occidentalen in Sardika mit einander ungefähr die Zahl 170 erreichten, und ziehen wir davon die 76 eusebianischen (= orientalischen) Bischöfe ab, so bleibt uns für die orthodoxe Partei noch die Zahl 94 übrig.

Diese ganze Untersuchung wäre überflüssig, wenn die Unterschriften der Synodalakten ganz und unverstümmelt auf uns gekommen wären. Leider gingen sie jedoch gänzlich verloren, mit Ausnahme einer übrigens sehr fehlerhaften Liste von 59 Bischofsnamen, welche der hl. Hilarius in seinem zweiten Fragmente, dem Briefe der sardicensischen Synode an Papst Julius, angehängt hat [3]). Daß dieselbe nicht vollständig sei, erhellt schon daraus, daß darin Bischöfe fehlen, deren Anwesenheit zu Sardika von sonstther bekannt ist. Diese Liste wurde von späteren Abschreibern und Sammlern auch den sardicensischen Canonen angehängt [4]), und so entstand die da und dort, z. B. auch im Corpus juris canonici (c. 11. Dist. 16) vorkommende Angabe, die Canones von Sardika

1) Hist. Arian. ad monach. c. 15.

2) Theodoret, hist. eccl. II. 7.

3) Hilar. Pictav. p. 1292 sq. Mansi, III. 42. Harduin, I. p. 655.

4) Vgl. die Dissertation der Ballerini im dritten Bande ihrer Ausgabe der Werke Leo's I. p. XLII. sqq.; auch abgedruckt bei Galland. de vetustis canonum Collect. T. I. p. 290.

seien von 59 (oder 60, oder 61) Bischöfen erlassen worden, indem einzelne Codices statt unus de sexaginta, wie Hilarius (l. c.) sagt, unus et sexaginta lesen, andere auch einen Bischof Alexander von Acia (Achaia) in die Liste aufnehmen, welcher bei Hilarius fehlt [1]).

Zwei weitere Urkunden, welche sardicensische Unterschriften enthielten, fand vor ungefähr 140 Jahren Scipio Maffei in der Bibliothek zu Verona, nämlich ein Schreiben der Synode an die Christen in der Mareotis, und ein anderes von Athanasius an ebendieselben [2]). Das letztere hat 61, das erstere 26 oder 27 Bischofsnamen; daß aber nicht sämmtliche Synodalmitglieder hier unterschrieben, ist gerade in dem Briefe der Synode deutlich gesagt, indem Bischof Vincentius in dieser Liste bemerkt, er habe auch für die Uebrigen unterzeichnet [3]). Die Ballerini ließen diese Aktenstücke in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo I. (T. III.) abdrucken, und entwarfen, indem sie diese zwei Subscriptionslisten und die zwei andern bereits berührten (am Schlusse des Synodalschreibens an P. Julius, und bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 50) und sonstige Angaben benützten [4]), eine der Wahrheit sicher sehr nahe kommende Liste, wornach der sardicensischen Synode 97 Bischöfe der orthodoxen Partei anwohnten [5]). Diese Zahl stimmt aber mit jener, welche wir oben durch Subtraktion der 80 eusebianischen Bischöfe von den 170 durch Athanasius erwähnten Synodalmitgliedern gewonnen haben, so trefflich zusammen, daß das Resultat jetzt ein ziemlich festes genannt werden kann. Dazu paßt ganz trefflich, daß die erste Serie der von Athanasius in seiner mehrcitirten Apologie (c. 50) genannten Bischöfe, bei denen er keine Lokalbezeichnung beifügt, mit der durch die Ballerini gewonnenen Liste fast völlig zusammenstimmt, so daß man sehen kann, Athanasius habe daselbst, was auch das Natürliche war, zuerst

1) Ballerini, l. c. p. XLIII. und bei Galland. l. c. p. 291.

2) Vgl. darüber unten § 66.

3) Vgl. Ballerini, l. c. p. XLIII. und bei Galland. p. 292.

4) Nämlich, daß auch Euphrates von Cöln und Gratus von Carthago zu Sardika anwesend gewesen seien. Den Erstern schickte ja die Synode, wie wir später sehen werden, als ihren Gesandten an Kaiser Constantius, die Anwesenheit des Gratus aber erhellt aus dem griechischen Text des 7ten sardicensischen Canon, und aus Canon 5 des carthaginensischen Concils vom J. 348 (Mansi, III. p. 147. Harduin, I. 686).

5) Abgedruckt auch bei Mansi, III. 43 sqq. und Ballerini, ll. cc.

die zu Sardika anwesenden Bischöfe aufgeführt, und dann erst diejenigen, welche später unterschrieben haben[1]).

Diese zu Sardika anwesenden orthodoxen Bischöfe gehörten, wie das Synodalschreiben an die Alexandriner selbst sagt[2]), folgenden Provinzen und Gegenden an: Rom, Spanien, Gallien, Italien, Afrika, Sardinien, Pannonien, Mysien, Dacien, Norikum, Tuscien, Dardanien, dem zweiten Dacien, Macedonien, Thessalien, Achaia, Epirus, Thracien, Rhodope (ein Theil von Thracien), Palästina, Arabien, Kreta und Aegypten[3]). In der Unterschrift des encyclischen Synodalbriefes aber bei Theodoret (II. 8) werden außerdem noch genannt die Provinzen: Asia, Carien, Bithynien, Hellespont, Phrygien, Pisidien, Cappadocien, Pontus, das andere Phrygien, Cilicien, Pamphylien, Lycien, die cykladischen Inseln, Thebais, Libyen und Galatien. Für diese größere Liste könnte man zwar anführen, daß Athanasius[4]) selbst sagt, aus mehr als 35 Provinzen seien zu Sardika Bischöfe anwesend gewesen; allein die Ballerini haben dennoch diese größere Liste für falsch erklärt, weil erstens in jener Zeit Phrygien noch nicht in zwei Provinzen getheilt war, es also auch noch keine Phrygia secunda gab, und weil zweitens die Bischöfe der Provinzen, welche die größere Liste mehr hat, Eusebianer waren[5]).

Papst Julius war nicht in eigener Person erschienen, sondern ließ sich durch zwei Priester, Archidamus und Philoxenius vertreten[6]), und entschuldigte seine Abwesenheit durch so triftige Gründe, daß die Synode in ihrem Schreiben an ihn sagt: „er habe sein Nichterscheinen bestens und vollständig entschuldigt, damit weder Schismatiker noch Ketzer seine Entfernung aus Rom benützen und Schaden anrichten, auch die Schlange das Gift der Lästerung nicht ausgießen könne, denn es sei am besten und passendsten, wenn die Priester (Bischöfe) aus

---

1) Ballerini, l. c. p. XLIII. n. IV. p. 292. und bei Galland.

2) Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 36. Mansi, III. 51. Harduin, T. I. p. 655.

3) Vgl. Wiener Akad. d. Wissensch. phil. hist. Klasse. 1855. Bd. 17 S. 65.

4) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 17.

5) Ballerini ed. Opp. S. Leonis, T. III. p. XLII. n. II. et p. 598 sq. Nota 2. Auch bei Mansi, VI. p. 1210. Not. f.

6) Mansi, III. 66. Harduin, I. 670. Athanas. Apol. c. Arian. c. 50.

allen Provinzen dem Haupt, d. i. dem Stuhle Petri, ihre Berichte erstatten [1]).

Die Abwesenheit des Papstes verursachte, daß Osius den Vorsitz der Synode führte und ihr Haupt war. In dieser Eigenschaft proponirte er die einzelnen Canones [2]) und unterschrieb die Akten vor Allen Andern [3]); Athanasius aber sagt ausdrücklich: „die hl. Synode, deren Vorsteher (προήγορος) der große Osius war" [4]). Kurz vorher (ibid. c. 15) hatte er geäußert: „die Bischöfe zu Sardica hätten den Osius zum Vater gehabt", und übereinstimmend mit ihm schreibt Theodoret (II. 15): „dieser Osius war Bischof zu Corduba, er war auf der Synode zu Nicäa berühmt und nahm unter den zu Sardika Versammelten den ersten Platz ein (πρωτεύσας)." Weiterhin bezeichnet Sozomenus (III. 12) die orthodoxe Partei zu Sardika als „οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον", und ganz ähnlich drücken sich auch die Eusebianer aus, indem sie stets den Osius und Protogenes von Sardika als die Häupter der orthodoxen Bischöfe erklären [5]). Warum sie jedoch den letzteren neben Osius stellen, ist zweifelhaft, vielleicht, weil er als Bischof von Sardika, wo die Synode gehalten wurde, einen besondern Einfluß auf dieselbe besaß, oder weil er durch Alter (er war auch schon auf der Synode von Nicäa) und persönliche Würde besonders hervorragte; denn sein bischöflicher Stuhl gab ihm keinen so ausgezeichneten Vorrang [6]).

Wenn aber Osius Präsident der sardicensischen Synode war, so mag es sich auch diesmal mit seinem Vorsitz ebenso verhalten haben, wie schon auf der Synode zu Nicäa [7]), daß er nämlich von dem Papst (und vielleicht auch von den Kaisern) einen besondern Auftrag dazu hatte [8]), denn auch ihm gab sein bischöflicher Stuhl keinen solchen Vor-

1) Hilar. Fragm. II. p. 1290. Mansi, III. 40. Harduin, I. 653. Der letzte Satz des Citats wird von Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 128 für interpolirt gehalten.

2) Mansi, III. p. 5 sqq. Harduin, I. 637 sqq.

3) Athanas. Apol. c. Arian. c. 49. 50. Mansi, III. p. 42. 66. Hard. I. 651. 667.

4) Histor. Arian. ad monach. c. 16.

5) Mansi, III. p. 131 sqq.

6) Remi Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 668. 669.

7) Vgl. oben S. 40 f. und 302.

8) Dieß ist auch die Ansicht des Petrus de Marca (de concordia sacerdotii et imperii lib. V. c. 4. Vgl. Natal. Alex. hist. eccl. Sec. IV. Diss.

rang, im Gegentheil hatten mehrere der Anwesenden, z. B. Gratus von Carthago, Protasius von Mailand, Verissimus von Lyon und Maximus von Trier, theils ebenso angesehene, theils sogar noch angesehenere Bisthümer inne, des hl. Athanasius, als Exarch von Alexandrien, gar nicht zu gedenken, welcher als Angeklagter nicht präsidiren konnte. Neben Osius aber hatten wahrscheinlich auch die beiden genannten römischen Priester an dem Präsidium Antheil, etwa in der Eigenschaft als Assistenten, wie es wiederum in Nicäa schon ähnlich gehalten worden war; weßhalb sie denn auch in der von Athanasius mitgetheilten Liste unmittelbar hinter Osius unterschrieben [1]).

Unter den orthodoxen Bischöfen der sardicensischen Synode treffen wir außer Osius noch 5 weitere Spanier: Anianus von Castolona, Castus von Saragossa, Domitian von Asturica, Florentius von Emerita und Prätestatus von Barcelona. Gallien war durch die bereits angeführten Bischöfe Verissimus von Lyon und Maximus von Trier, Italien durch Protasius von Mailand, St. Severus von Ravenna, Januarius von Benevent (nicht der berühmte hl. Januarius von Benevent, der schon ums Jahr 305 gemartert wurde), Fortunatian von Aquileja, Lucius von Verona, Sterconius aus Apulien, Ursacius von Brescia und Vincentius von Capua vertreten. Sehr viele Bischöfe hatte Macedonien und Achaia (das eigentliche Griechenland) geschickt, z. B. Athenodor aus Platea, Dionys von Elis, Hermogenes von Sicyon, Plutarch von Patras u. A. Aus Palästina treffen wir zwei Bischöfe, worunter einer mit Namen Arius, aus Arabien einen Bischof, Namens Asterius, aus der asiatischen Insel Tenedos endlich den Bischof Diodor. Von verfolgten Bischöfen waren Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asclepas von Gaza anwesend [2]). Auch von Paulus von Constantinopel sagt dieß Sokrates (II. 20), allein offenbar mit Unrecht, wie aus einer Stelle des Synodalschreibens der Eusebianer erhellt. Sie sagen nämlich [3]): „die Anhänger des Osius unterhalten durch Vermittlung

---

27. Art. II. p. 455 ed. Venet., wo von der Frage über das Präsidium zu Sardika ausführlicher gehandelt ist.

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 50. In der Unterschrift des Briefes an P. Julius bei Hilar. p. 1292 kommen sie übrigens nicht vor.

2) Vgl. den Katalog der Ballerini, wovon oben S. 542.

3) Mansi, III. p. 134. Harduin, I. 678.

des Asclepas auch mit Paulus Gemeinschaft, erhalten von ihm Briefe und schicken ihm solche."

§ 61.

Die Eusebianer nehmen keinen Antheil an der Synode.

Schon auf dem Wege nach Sardika thaten die Eusebianer, sobald sie erfuhren, auch Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asclepas seien dort eingetroffen, einen auf Vernichtung des ganzen Friedenswerkes abzielenden Schritt. Sie hielten nämlich jetzt schon eigene Conciliabula und erwirkten von allen ihren Begleitern durch Drohungen das Versprechen, unter gewissen Umständen an der Synode gar keinen Antheil nehmen zu wollen[1]).

Sobald sie nämlich erfuhren, daß auch Athanasius und Marcell von Ancyra in Sardika angekommen seien, mußten sie befürchten, man werde, weil beide schon zu Rom unter Papst Julius im J. 341 freigesprochen worden, die von den Eusebianern über sie erlassenen Absetzungsurtheile nun als aufgehoben betrachten und beide, so lange nicht auf's Neue etwas gegen sie bewiesen werden könne, in die Gemeinschaft des Conciliums aufnehmen. Geschah aber dieß, so mußten sie noch weiter voraussehen, daß Athanasius und seine Unglücksgefährten bald die Defensive mit der Offensive vertauschen und gegen die Eusebianer selbst schwere Klagen erheben würden. Sie beschlossen deßhalb, darauf zu bestehen, daß Athanasius und die andern von ihnen Abgesetzten zu Sardika von vornherein als Ausgeschlossene betrachtet werden müßten, indem ihre Zulassung eine Verletzung der den morgenländischen Synoden schuldigen Achtung und völlig unkirchlich wäre[2]). Außerdem seien ja, sagten sie, manche der früheren Richter, Kläger und Zeugen gegen Athanasius gestorben, so daß eine neue Untersuchung für ihn zu günstig ausfallen müßte[3]).

Walch meint, Athanasius habe zwar unstreitig eine gerechte Sache gehabt, aber die Billigkeit hätte gefordert, ihn und seine Genossen Marcell und Asclepas vorderhand noch aus der Synode auszuschließen[4]).

1) Sozom. l. III. c. 11.
2) Mansi, T. III. p. 63. 131. 133.
3) Mansi, T. III. 131. Hilar. Fragm. III. p. 1314.
4) Walch, Historie der Kirchenvers. S. 176 f.

Allein 1) die römische Synode vom J. 341, welche diese Männer für unschuldig erklärte und in die Kirchengemeinschaft aufnahm, mußte nothwendig so viel gelten, als die antiochenische vom gleichen Jahre. 2) Dazu kommt, daß die Kaiser selbst der sardicensischen Synode gestattet hatten und es auch der Zweck dieser Versammlung mit sich brachte, die ganze Sache von Neuem zu untersuchen[1]), d. h. alle bisher für und gegen Athanasius und seine Gefährten erlassenen Sprüche, und somit auch den antiochenischen für suspendirt zu erachten. Die Synode von Sardika mußte demnach alles Frühere ignoriren und die Sache als eine res integra betrachten und den Athanasius und seine Genossen behandeln, als ob noch nirgends ein Spruch gegen sie erfolgt wäre. 3) Hätte man aber zu Sardika den Athanasius und seine Freunde als Partei betrachtet, so hätte man billiger Weise auch ihre Gegner, über die sie sich beschwerten, ebenso als Partei ansehen müssen, und eine Ausschließung der Einen hätte auch die der Andern nothwendig nach sich gezogen. Endlich 4) waren von den ehemaligen Richtern, Klägern und Zeugen gegen Athanasius nicht blos noch hinlänglich viele, weit mehr, als zu einem Beweise nothwendig sind, am Leben, sondern es befanden sich ja gerade viele der bedeutendsten derselben in den Reihen der Eusebianer, namentlich Ischyras und jene Commissäre, welche die Synode von Tyrus nach der Mareotis geschickt hatte. Ein einziger von diesen sechsen war gestorben, alle andern aber waren anwesend, wie das eusebianische Synodalschreiben selbst erzählt[2]). Auch waren die so voluminösen Untersuchungsakten aus der Mareotis, worin eine Menge Zeugen abgehört waren, und gewiß auch die Akten der Synoden von Tyrus und Antiochien noch vorhanden; die Synode zu Rom im J. 341 aber hatte über die Angelegenheit des Athanasius nicht weniger als 80 Bischöfe abgehört und vernommen, so daß gewiß hinlänglich juridisches Material zu einer Schlußentscheidung vorhanden war. Auf all' dieß konnten sich die Eusebianer, wenn sie in der Synode gegen Athanasius auftreten wollten, berufen, und zudem ihre eigenen Bedenken gegen ihn vorbringen.

---

1) S. das Synodalschreiben der Orthodoxen bei Hilar. p. 1291, 11. Mansi, T. III. 40.

2) Bei Mansi, p. 133. Hilar. Fragm. III. p. 1316. n. 18.

Um in Sardika als feste und geschlossene Partei auftreten und den etwaigen Anschluß einzelner ihrer Collegen an die Synode verhindern zu können, hatten es die Eusebianer so eingeleitet, daß sie alle zusammen ein Haus in der Stadt bewohnten [1]). Deßungeachtet traten alsbald zwei Bischöfe, die mit ihnen gekommen, zur Synode über, Asterius aus Arabien und Arius (auch Makarius genannt) aus Paläſtina, welche nun die bereits auf der Reise geschmiedeten Intriguen der Eusebianer erzählten. Sie versicherten zugleich, daß in der Gesellschaft der Eusebianer noch manche andere orthodoxe Bischöfe gekommen seien, welche gerne zur Synode übertreten würden, wenn man sie nicht durch Gewalt und falsche Vorspiegelungen daran hinderte [2]). Es war natürlich, daß den Eusebianern der Uebertritt dieser Beiden höchst ungelegen kam, und daß darum Athanasius mit Recht sagt, sie seien darüber erschrocken [3]). Sie haben auch in der That nicht lange gesäumt, sich an Beiden zu rächen, und gleich nach der Synode von Sardika ihre Exilirung durch Kaiser Constantius bewirkt [4]). Außerdem war es den Wünschen der Eusebianer im höchsten Grad zuwider, daß die Synode von Sardika völlig frei und nicht von kaiserlichen Beamten geleitet war, so daß eine Einwirkung des Hofes zu ihren Gunsten nicht zu verhoffen stand. Vollendet aber wurde ihre Bestürzung, als sie hörten, Athanasius und sehr viele Andere, Bischöfe und Priester ꝛc., seien bereit, als Kläger und Zeugen gegen die Eusebianer und ihre Gewaltthaten aufzutreten, ja es liegen Ketten vor und Eisen, die davon zeugen würden [5]).

Die Eusebianer ihrerseits erzählen: „sie hätten gleich bei ihrer Ankunft in Sardika erfahren, daß Athanasius, Marcellus und andere schon durch Synodalbeschluß abgesetzte und mit Recht verdammte Frevler mitten in der Kirche sitzen mit Osius und Protogenes, und mit ihnen disputiren, ja, was noch schrecklicher, sogar die heiligen Mysterien feiern. Sie hätten deßhalb von denen, die mit Protogenes und Osius waren, verlangt (eigentlich befohlen, mandavimus), die Verurtheilten aus

1) Mansi, T. III. 63.

2) Vgl. das Synodalschreiben der Orthodoxen bei Athan. Apol. c. Arian. c. 48. Ferner Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 15.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 15.

4) Athanas. l. c. c. 18.

5) Athanas. Apol. c. Arian. c. 36 u. 45. hist. Arian. ad monach. c. 15.

ihrer Versammlung auszuschließen und mit Sündern keine Gemeinschaft zu pflegen. Wenn dieß geschehen, sollten sie mit ihnen, den Eusebianern, zusammentreten und vernehmen, was von ältern Synoden gegen Athanasius und die Andern beschlossen worden sei [1]). Die Anhänger des Osius widersetzten sich jedoch diesem Ansinnen und wollten die Gemeinschaft mit jenen Leuten nicht aufgeben. Dieß betrübte die Eusebianer bis zu Thränen, denn sie konnten, wie sie sagen, nicht in einer Versammlung mit Leuten sitzen, welche ihre Vorgänger verdammten, und konnten mit Profanen die Sakramente nicht theilen. Sie wiederholten darum ihr Ansinnen an die Orthodoxen noch öfter mit dem Bemerken, man möge doch das göttliche Recht nicht verwirren, die Tradition der Kirche nicht verletzen, keine Spaltung veranlassen und die vielen orientalischen Bischöfe und heiligen Synoden nicht jener Partei nachsetzen. Aber die Genossen des Osius hörten gar nicht darauf, wollten sich vielmehr zu Richtern über die Richter (auf den frühern Synoden) aufwerfen und die Eusebianer selbst in Untersuchung ziehen." — Man sieht auch hieraus, daß die Eusebianer dem Concil das Recht nicht zugestehen wollten, die Sentenzen der Synoden von Tyrus und Antiochien ꝛc. auf's Neue zu prüfen. — Während dieser Streitigkeiten machten fünf eusebianische Bischöfe, welche einst Mitglieder der nach der Mareotis geschickten Deputation gewesen waren, den Vorschlag: man solle von beiden Seiten, der eusebianischen und orthodoxen, eine neue gemeinschaftliche Untersuchungskommission in jene Gegenden abschicken, wo Athanasius seine Frevel begangen habe, und zeige es sich, daß sie (die fünf) ihn falsch angeklagt hätten, so wollten sie sich unweigerlich der Verurtheilung unterwerfen; zeigen sich dagegen ihre Anschuldigungen als begründet, so sollten die fünf Deputirten von der Partei der Orthodoxen und außerdem noch die Gönner und Vertheidiger des Athanasius und Marcellus ausgestoßen werden. Osius, Protogenes und ihre Freunde seien jedoch, versichern die Eusebianer weiter, auf diesen Vorschlag nicht eingegangen [2]), hätten vielmehr die

1) Die Synode von Sardika hätte somit das Frühere nur approbiren, nicht aber das Ganze neu und unparteiisch untersuchen sollen.

2) Schon oben haben wir gezeigt, daß hinlänglich viel Material zu einem Schlußurtheil vorhanden war; die Synode ging darum mit Recht nicht auf einen Vorschlag ein, der nur auf eine Verschleppung der Sache und auf Hinausschiebung des Schlußurtheils **ad graecas calendas** abzielte.

Eusebianer durch Hinweisung auf den Willen und auf schriftliche Edikte der Kaiser zu schrecken und durch Furcht zur Betheiligung an der Synode zu zwingen gesucht. Darum hätten sie, die Eusebianer, jetzt beschlossen, in ihre Heimath zurückzukehren und zuvor noch von Sardika aus eine Darstellung des Geschehenen der übrigen Christenheit mitzutheilen [1]). Daß sie in letzterem Punkte die Unwahrheit gesagt und ihr Circularschreiben nicht schon von Sardika, sondern erst von Philippopolis aus erlassen haben, wird sich später herausstellen, für jetzt genügt es, obigen Bericht der Eusebianer durch nachstehende Mittheilungen von Seite der Orthodoxen zu ergänzen.

Die orthodoxen Bischöfe wünschten in hohem Grad, daß die Eusebianer sich bei der Synode einfinden möchten, luden sie darum öfters mündlich und schriftlich ein, und stellten ihnen vor, welch' schlimmes Licht ihr Nichterscheinen auf sie selbst werfe, indem man glauben müsse, daß sie keine Beweise für ihre Anklagen gegen Athanasius hätten, vielmehr Verleumder wären, wofür sie auch von der Synode alsdann erklärt werden müßten [2]). Namentlich sagte man ihnen öfters, daß Athanasius und seine Freunde bereit seien, die wider sie erhobenen Anschuldigungen zu widerlegen und ihre Gegner der Verleumdung zu überführen [3]). Einen ganz besondern Versuch machte noch Osius, welchen er selbst in einem späteren Brief an Kaiser Constantius also erzählt: „Als die Feinde des Athanasius zu mir in die Kirche kamen, wo ich mich gewöhnlich aufhielt, forderte ich sie auf, ihre Beweise gegen Athanasius vorzubringen, und versprach ihnen alle mögliche Sicherheit und Gerechtigkeit, mit dem Bemerken, falls sie nicht vor der ganzen Synode damit auftreten wollten, sollten sie wenigstens mir allein ihre Mittheilungen machen. Ja ich fügte noch das Versprechen bei: wenn Athanasius als schuldig erscheint, soll er von uns Allen verworfen werden, wenn er aber unschuldig ist, und Euch der Verleumdung überweisen kann, ihr aber doch nicht Gemeinschaft mit ihm haben wollt, so will ich ihn bewegen, daß er mit mir nach Spanien reist. Diese Bedingungen hat Athanasius, fügt Osius bei, ohne alle Weigerung ange-

1) Mansi, III. p. 131—134. Hilarius, Fragm. III. p. 1315. n. 14 seqq. Harduin, I. p. 675 seqq.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 36.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 76 und Apol. c. Arian. c. 45.

nommen, die Eusebianer aber, ihrer eigenen Sache nicht trauend, wiesen sie zurück[1]).

Athanasius selbst erzählt: „die Eusebianer hätten gedacht, unter solchen Umständen, (d. h. wenn das Ganze neu untersucht und die Schlüsse von Tyrus und Antiochien nicht als unveränderlich vorausgesetzt würden), sei für sie die Flucht das noch kleinere Uebel, denn es sei besser, Sardika zu verlassen, als daselbst förmlich der Verleumdung überführt zu werden. Erfolge dennoch ein Spruch gegen sie, so sei ja der Kaiser (Constantius) ihr Beschützer, der sicherlich ihre etwaige Absetzung nicht zugeben würde“ [2]). Um aber einen anständigen Vorwand für ihre Flucht zu haben, ließen sie der orthodoxen Partei durch den Priester Eustathius von Sardika melden, der Kaiser habe ihnen schriftlich von seinem Sieg über die Perser Nachricht gegeben, und dieß zwinge sie zur alsbaldigen Abreise (wahrscheinlich um ihn zu beglückwünschen). Doch Osius, dadurch nicht getäuscht, ließ ihnen melden: „wenn ihr nicht erscheint und euch wegen der Verleumdungen, die ihr ausgestreut, und der Klagen, die man gegen euch vorgebracht hat, nicht reinigt, so sollet ihr wissen, daß die Synode euch als schuldig verurtheilen, den Athanasius aber und seine Genossen für unschuldig erklären wird.“ Die Eusebianer waren jedoch für diese Worte taub und flohen bei Nacht aus Sardika [3]).

§ 62.

Thätigkeit der Synode von Sardika.

Mit dieser Flucht der Ankläger hätte der ganze Prozeß gegen Athanasius und seine Genossen leichtlich als beendigt angesehen werden können, aber um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und den Eusebianern jeden Vorwand zu weiteren Einreden möglichst abzuschneiden, beschloß die Synode, die ganze Sache und alle früher schon für und gegen Athanasius abgegebenen Zeugnisse auf das Sorgfältigste zu untersuchen [4]).

1) Bei Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 44.

2) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 15.

3) Athanas. hist Arian. ad monach. c. 16 u. Hilar. Fragm II. p. 1294. n. 16.

4) Mansi, l. c. T. III. 62. Harduin, T. I. p. 666.

Die Akten ergaben, daß die Ankläger pure Verleumder seien [1]), daß Theognis von Nicäa, wie mehrere seiner eigenen früheren Diakonen bestätigten, böswillige Briefe an die Kaiser gerichtet habe, um sie gegen Athanasius zu reizen [2]), daß Arsenius, angeblich von Athanasius getödtet, noch lebe [3]), und daß von dem athanasianischen Priester Makarius kein Kelch zerbrochen worden sei. Die Synode gewann dieß Resultat durch das Zeugniß vieler Aegypter, die sich zu Sardika eingefunden hatten, und durch ein älteres Synodalschreiben, das von nicht weniger als 80 ägyptischen Bischöfen zur Vertheidigung des Athanasius an Papst Julius gerichtet worden war [4]). Nicht minder ergab sich, daß die mareotischen Akten sehr parteiisch angelegt, daß nur ein Theil, die Gegner des Athanasius gehört, daß Katechumenen und sogar Heiden darin als Zeugen gegen Priester aufgeführt seien, ihre Angaben aber mehrfach in offenem Widerspruch mit einander stünden [5]). Zwei ehemals meletianische Priester bezeugten dabei der Synode, daß Ischyras, dessen Kelch Makarius (auf Befehl des Athanasius) zertrümmert haben sollte, gar kein Priester gewesen sei, und Meletius in jener Gegend (der Mareotis) keine Kirche gehabt habe [6]); auch ersah die Synode aus einem eigenhändigen Briefe des Ischyras, daß er selbst bezeugte, er habe damals, als ihm während eines Gottesdienstes der Kelch angeblich zerschlagen worden, wegen Krankheit das Bett nicht verlassen und gar keinen Gottesdienst halten können [7]).

Sofort wendete sich die Synode zweitens zur Untersuchung der gegen Marcellus von Ancyra vorgebrachten Beschwerden, ließ die Schrift desselben verlesen [8]) und erkannte daraus die bösen Künste der Eusebianer,

---

1) Mansi, T. III. p. 62.

2) Mansi, T. III. p. 59.

3) Remi Ceillier (histoire générale etc. T. IV. p. 670. 680) meint, Arsenius sei selbst auf der Synode von Sardika gewesen, und beruft sich dafür auf Athanas. Apol. c. Arian. c. 38; aber was dort erzählt wird: „der für todt ausgegebene Arsenius sei plötzlich lebendig vor die Synode getreten," — das hatte sich schon in Tyrus im J. 335 ereignet.

4) Mansi, T. III. p. 62. und das Synodalschreiben an die Alexandriner, ibid. p. 51. Harduin, T. I. p. 666 und 658.

5) Mansi, T. III. p. 62. Vgl. oben S. 468.

6) Hilar. Pictav. Fragm. p. 1287. n. 5. Vgl. oben S. 468.

7) Mansi, T. III. 62. Harduin, T. I. 666.

8) Die Hauptschrift des Marcellus gegen Asterius, nicht aber jenes σύνταγμα oder Glaubensbekenntniß, welches Marcell schon dem Papst Julius übergab, und

welche, was Marcell nur untersuchungsweise (ζητῶν) ausgesagt, als feste und positive Behauptungen desselben verschrieen hatten. Auch wurde, was den angeschuldigten Sätzen vorausging und nachfolgte, verlesen, und die Synode überzeugte sich von der Orthodoxie Marcells, daß er nicht, wie sie sagten, dem göttlichen Logos einen Anfang aus Maria zugeschrieben und auch nicht behauptet habe, daß sein Reich nicht ewig sei[1]). Marcell hatte nämlich, wie wir oben S. 475 f. sahen, zwischen Logos und Sohn unterschieden; unter Sohn verstand er die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, oder den Gottmenschen, und gab diesem seinen Ursprung aus Maria, während er den Logos als ewig, und von Ewigkeit im Vater seiend (eigentlich unpersönlich) prädicirte. Hienach war ihm auch nur das Reich des Logos ein ewiges, das des Sohnes dagegen hört mit dem Weltende auf, indem damit zugleich alle menschliche Körperlichkeit aufhört.

Der dritte Mann, dessen Angelegenheit die Synode von Sardika untersuchte, war Asclepas, Bischof von Gaza in Palästina, welchen die Eusebianer zu Antiochien (S. 537) abgesetzt hatten. Er legte die Akten der antiochenischen Synode, die ihn verurtheilt hatte, vor und bewies gerade aus den Worten seiner Richter, daß er unschuldig sei[2]). Zugleich ergab sich, daß die Eusebianer Viele, die wegen Arianismus früher rechtmäßig abgesetzt worden waren, nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch zu höhern Kirchenämtern befördert, daß sie viele Gewaltthätigkeiten gegen die Orthodoxen sich erlaubt, Zerstörung von Kirchen, Einkerkerungen, Hinrichtung, Entblößungen heiliger Jungfrauen u. dgl. veranlaßt und die arianische Häresie auf's Neue angeregt hätten[3]). Die Synode erklärte deßhalb den Athanasius, Marcellus, Asclepas und ihre Genossen, namentlich auch die alexandrinischen Priester Aphthon, Athanasius den Sohn des Capiton, den Paulus und Plution, welche von den Eusebianern abgesetzt und vertrieben worden waren, für unschuldig, restituirte sie Alle in ihre frühern Würden und Aemter, und machte dieß

---

das, wie Athanasius sagt, durch die Synode von Sardika bestätigt wurde. Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 6 Dieses σύνταγμα war ja auch nicht die Fundgrube für die Anklagen der Eusebianer gewesen. Vgl. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 S. 77.

1) Mansi, T. III. 63. Harduin, T. I. 666.

2) Mansi, T. III. p. 63. Harduin, T. I. 666. Vgl. oben S. 453.

3) Mansi, T. III. p. 63. Harduin, T I. 666. 667.

allgemein bekannt, auf daß fortan Niemand diejenigen, die in die Stellen derselben eingedrungen, den Gregor zu Alexandrien, Basilius zu Ancyra und Quintian zu Gaza, für rechtmäßige Bischöfe erachte [1]). Zugleich sprach sie über die Häupter der Eusebianer, Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Acacius von Cäsarea, Stephan von Antiochien, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Menophantes von Ephesus und Georg von Laodicea, welcher aus Furcht gar nicht persönlich zu Sardika erschienen war, Absetzung und sogar den Kirchenbann aus, weil sie sich der arianischen Raserei angeschlossen und noch anderer Vergehen (Verleumdung und Gewaltthätigkeiten) schuldig gemacht hätten [2]). Daß die Synode auch den Bischof Patrophilus von Scythopolis abgesetzt habe, erwähnt Athanasius einmal gelegentlich [3]), scheint sich aber dabei nur nicht genau ausgedrückt zu haben [4]); und eben so wenig Zustimmung wird wohl die Angabe Theodorets (II. 16) verdienen, daß Maris, Valens und Ursacius die Unredlichkeiten, so sie als Deputirte in der Mareotis begangen, eingestanden und die Synode dafür um Verzeihung angefleht hätten. Daß etwas Aehnliches von beiden genannten Bischöfen einige Jahre später geschah, werden wir weiter unten sehen, und vermuthen darum, Theodoret habe sich hier einen Anachronismus zu Schulden kommen lassen.

§ 63.

Das angebliche Symbolum von Sardika.

Wie wir wissen, hatte die Synode von Sardika noch die weitere Aufgabe, auch über die schwankend gewordene Rechtgläubigkeit eine definitive Erklärung abzugeben. Athanasius berichtet, daß Einige die Synode zur Aufstellung eines neuen Symbolums durch das Vorgeben, das nicänische sei nicht zureichend, zu bewegen gesucht hätten; die Synode sei jedoch nicht darauf eingegangen, habe vielmehr durchaus keine neue Formel aufzustellen beschlossen, und die nicänische für genügend, durchaus fehlerlos und fromm erklärt [5]). Deßungeachtet kam

1) Mansi, T. III. p. 55 u. 66. Harduin, T. I. p. 659 u. 667.

2) Mansi, T. III. p. 66. Harduin, T. I. p. 667.

3) Athanas ad episc. Aegypti et Libyae c. 7.

4) Vgl. die Note 2 der Mauriner zu Athanas. Apol. c. Arian. c. 43.

5) Athanasii tomus ad Antiochenses c. 5. Opp. T. I. Pars II. p. 616 ed. Patav. p. 772 edit. Paris.

bald eine angeblich sardicensische Glaubensformel in Umlauf, welche jedoch Athanasius und die mit ihm im J. 362 zu Alexandrien versammelten Bischöfe für falsch erklärten und davor warnten. Dieser alexandrinischen Synode wohnte auch Bischof Eusebius von Vercellä (jetzt Vercelli) bei und machte bei seiner Unterschrift eine Bemerkung, worin er sich gegen die angeblich sardicensische Formel noch besonders aussprach [1]). Eine Copie dieser sogenannten sardicensischen Formel gibt Theodoret (II. 8) am Schlusse des encyklischen Synodalschreibens von Sardika, eine lateinische Uebersetzung davon aber, durch den Scholastikus Epiphanius gefertigt, nahm die historia tripartita auf lib. IV. c. 24. Ihr Sinn ist durchaus orthodox und gegen die Arianer gerichtet, wobei jedoch der Ausdruck ὑπόστασις mit οὐσία verwechselt und so den drei Personen der Trinität nur eine Hypostase zugeschrieben, auch über Valens und Ursacius Irriges, als ob sie Sabellianer gewesen, behauptet wird [2]).

Dieser sardicensischen Formel gedenkt auch Sozomenus (III. 12), aber ein klares Licht über diese Sache ging erst in neueren Zeiten auf, nachdem Scipio Maffei in der Bibliothek zu Verona eine alte lateinische Uebersetzung fast aller sardicensischen Akten entdeckt und die Ballerini und Mansi diesen Fund veröffentlicht haben [3]). Darin findet sich gleich hinter den sardicensischen Canonen ein kurzer Brief von Osius und Protogenes an Papst Julius, und es ist dieß sichtlich derselbe, von dem auch Sozomenus (III. 12) mit ziemlicher Ausführlichkeit redet. In diesem Briefe heißt es, ganz der Beschreibung des Sozomenus gemäß: „man habe zu Sardika die nicänische Formel angenommen, aber, um den Arianern sophistische Deutungen unmöglich zu machen, dieselbe weiter ausgeführt“ [4]). Diesem kurzen Briefe folgt die lateinische Uebersetzung der encyklischen Synodalepistel von Sardika, und dieser selbst ist eine

1) Athanas. l. c. c. 10. p. 619 ed. Patav. p. 776 ed. Paris.

2) Vgl. dazu die Noten von Binius bei Mansi, III. 83 sqq., und die von Fuchs (Bibliothek der Kirchenverf. Bd. II. S. 143 ff.). Ausführlich handelt darüber Natalis Alexander in der 29ten Dissertation zu s. Kirchengesch. des 4ten Jahrhunderts. Edit. Venet. 1778. T. IV. p. 484 sqq.

3) Ballerin. edit. Opp. S. Leonis, T. III. p. 589 sqq. Mansi, Collect. Concil. T. VI. p. 1202.

4) Ballerin. l. c. p. 597. Mansi, l. c. p. 1209.

Uebersetzung der fraglichen sardicensischen Formel angehängt[1]). Hat diese Version auch einzelne Stellen, wo der griechische Text Theodorets offenbar richtiger ist, so wird dagegen durch sie gerade jener Anstoß in Betreff der einen Hypostase entfernt, indem es hier richtig heißt: „unam esse *substantiam*, quam ipsi Graeci *Usiam* appellant" etc. Die irrige Behauptung in Betreff des Valens und Ursacius dagegen findet sich auch hier.

Was jedoch viel wichtiger ist, wir können jetzt nach diesem Funde ohne Bedenken der Vermuthung der Ballerini beitreten, daß wahrscheinlich Osius und Protogenes der Meinung waren, man sollte zu Sardika eine weitläufigere Exposition der nicänischen Formel aufstellen[2]). In dieser Ansicht hatten sie eine solche und auch einen hiezu passenden Brief an Papst Julius bereits entworfen. Aber die Synode ging auf ihren Plan nicht ein. Ihr Entwurf kam jedoch unter die Akten und wurde so von Manchen schon frühzeitig für eine ächte Synodalurkunde gehalten, so z. B. von der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon in ihrer Allocution an Kaiser Marcian, bei Mansi, T. VII. p. 463. Harduin, T. II. p. 647.

Uebrigens hatte die Synode jetzt die drei Geschäfte, die ihr auferlegt waren, vollbracht, hatte sich über den rechten Glauben erklärt und über die Absetzung des Athanasius und seiner Freunde, sowie über die Gewaltthätigkeiten, die gegen sie verübt worden waren, entschieden. Sie wollte aber auch für die kirchliche Disciplin Sorge tragen, und stellte deßhalb noch eine Reihe von Canonen auf, unter denen manche sehr berühmt und in der Kirche nachhaltig wirksam geworden sind.

§ 64.

Die sardicensischen Canonen.

Nach dem einstimmigen Resultat der von neuern Gelehrten, namentlich den Brüdern Ballerini und von Spittler geführten Untersuchung unterliegt es keinem Zweifel, daß die Canones von Sardika schon ursprünglich in beiden Sprachen, der lateinischen und griechischen (weil

1) Mansi, T. VI. 1213 sqq. Ballerini, l. c. p. 605 sqq.

2) Athanasius sagt blos: „Einige wollten dieß." S. oben S. 554.

für Lateiner und Griechen zugleich bestimmt), redigirt worden sind[1]). Der griechische Text derselben hat sich uns in der Sammlung des Johannes von Constantinopel aus dem sechsten Jahrhundert[2]) und in mehreren andern Handschriften erhalten, aus denen er zuerst von dem französischen Bischof Tilius im J. 1540[3]), später von Beveridge, Hardouin und allen neuern Conciliensammlern dem Drucke übergeben wurde. Scholien dazu lieferten im Mittelalter drei gelehrte Griechen, Balsamon, Zonaras und Aristenus, deren Arbeiten Beveridge in sein berühmtes Synodikon (T. I. p. 482 sqq.) aufgenommen hat[4]). Den lateinischen Originaltext dagegen treffen wir in den drei berühmtesten alten Canonensammlungen des Abendlandes, in der Prisca (Sec. V)[5]), bei Dionysius Exiguus[6]) und Isidor, dem ächten und falschen[7]). Während diese drei, wenn sie solche Canones lateinisch mittheilen, die ursprünglich nur griechisch vorhanden waren, stets sehr merklich in der lateinischen Uebersetzung von einander abweichen, stimmen sie hier so auffallend mit einander überein, daß alle drei nothwendig eine und dieselbe Vorlage haben mußten. Dazu kommt, daß diese drei Lateiner, während sie unter sich so sehr übereinstimmen[8]), von dem griechischen Text so stark und so eigenthümlich, auch in der Reihenfolge, abweichen[9]), daß diese Verschiedenheit nur durch die Annahme eines doppelten, ursprünglich

1) Ballerin. edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XXX. sqq. Spittler kritische Untersuchung der sardicensischen Schlüsse in Meusels Geschichtsforscher, Thl. 4. Halle 1777, wieder abgedruckt in Spittlers sämmtl. Werken, herausg. von Karl Wächter, Bd. VIII. S. 126 ff. Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 104. — In früherer Zeit haben einige Gelehrte, wie der Gallikaner Richer (hist. Conc. general. T. I. p. 98 ed. Colon.), den lateinischen Text allein für das Original gehalten; Andere, z. B. Walch (Gesch. der Kirchenvers. S. 179) den griechischen.

2) Abgedruckt in Justelli, Bibliotheca juris canon. veteris. Paris 1661. fol. T. II. p. 603.

3) Ueber Tilius vgl. oben S. 359.

4) Vgl. oben S. 376, Note 2.

5) Abgedruckt bei Mansi, T. VI. p. 1141 sqq. und in der Balleriniſchen Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. 513 sqq.

6) Bei Mansi, T. III. p. 22 sqq. Harduin, I. p. 635 sqq.

7) Bei Mansi, T. III. p. 30 sqq. Harduin, l. c.

8) Vgl. Ballerin. edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XXXIII. n. V.

9) Im griechischen Texte fehlen drei Canones, welche der lateinische hat, und umgekehrt mangeln dem letztern zwei Canones des griechischen Textes, und zwar darum weil sie ganz spezielle Verhältnisse der Gemeinde von Thessalonich betreffen.

schon verschiedenen Originals, d. h. einer ursprünglich doppelten, lateinischen und griechischen Redaktion unseres Canones, hinlänglich erklärt werden kann.

Diese Canones lauten im griechischen Text und in dem lateinischen des Dionysius Exiguus also:

Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συγκροτηθεῖσα ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

Can. I.

Ὅσιος ἐπίσκοπος πόλεως Κορδούβης εἶπεν· Οὐ τοσοῦτον ἡ φαύλη συνήθεια ὅσον ἡ βλαβερωτάτη τῶν πραγμάτων διαφθορὰ ἐξ αὐτῶν τῶν θεμελίων ἐστὶν ἐκριζωτέα, ἵνα μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων ἐξῇ ἀπὸ πόλεως μικρᾶς εἰς ἑτέραν πόλιν μεθίστασθαι· ἡ γὰρ τῆς αἰτίας ταύτης πρόφασις φανερά ἐστι, δι' ἣν τὰ τοιαῦτα ἐπιχειρεῖται· οὐδεὶς γὰρ πώποτε εὑρεθῆναι ἐπισκόπων δεδύνηται, ὃς ἀπὸ μείζονος πόλεως εἰς ἐλαχιστοτέραν πόλιν ἐσπούδασε μεταστῆναι, ὅθεν συνέστηκε διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους καὶ μᾶλλον τῇ ἀλαζονείᾳ δουλεύειν, ὅπως ἐξουσίαν δοκοῖεν μείζονα κεκτῆσθαι. εἰ πᾶσι τοίνυν τοῦτο ἀρέσκει, ὥστε τὴν τοιαύτην σκαιότητα αὐστηρότερον ἐκδικηθῆναι; ἡγοῦμαι γὰρ μηδὲ λαϊκῶν ἔχειν τοὺς τοιούτους χρῆναι κοινωνίαν. πάντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει πᾶσιν.

Osius episcopus dixit: Non minus mala consuetudo, quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, ne cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire civitatem. Manifesta est enim causa, qua hoc facere tentant, cum nullus in hac re inventus sit episcopus, qui de majore civitate ad minorem transiret. Unde apparet, avaritiae ardore eos inflammari, et ambitioni servire, et ut dominationem agant. Si omnibus placet, hujusmodi pernicies saevius et austerius vindicetur, ut nec laicam communionem habeat, qui talis est. Responderunt universi: Placet.

Wie sich auf den ersten Blick zeigt, ist dieser Canon nichts Anderes, als eine Verschärfung des 15ten nicänischen, der zwar ebenfalls die Translocation auf ein anderes Bisthum verbot, aber keineswegs mit der schweren Strafe der Verweigerung sogar der Laiencommunion (= Versetzung unter die öffentlichen Pönitenten) belegte[1]). Van Espen, der die Canonen von Sardika, wie die anderer Synoden sehr

1) Vgl. Kober, Deposition 1867, S. 68 f.

gut commentirt hat[1]), bemerkt: „schon einige Jahre vor der sardicensischen Synode habe Papst Julius den Eusebianern (in seinem von uns oben S. 500 besprochenen Briefe) ihren häufigen Stellenwechsel und ihre Jagd nach reicheren Bisthümern vorgeworfen", und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß unser Canon gerade mit Rücksicht auf die Eusebianer aufgestellt wurde[2]). Der erste Theil desselben Canons ging in das Corpus jur. can. über: c. 1 X de clericis non residentibus (III. 4).

Can. II.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δέ τις τοιοῦτος εὑρίσκοιτο μανιώδης ἢ τολμηρὸς, ὡς περὶ τῶν τοιούτων δόξαι τινὰ φέρειν παραίτησιν. διαβεβαιούμενον ἀπὸ τοῦ πλήθους ἑαυτὸν κεκομίσθαι γράμματα, δῆλόν ἐστιν, ὀλίγους τινὰς δεδυνῆσθαι μισθῷ καὶ τιμήμασι διαφθαρέντας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ στασιάζειν, ὡς δῆθεν ἀξιοῦντας τὸν αὐτὸν ἔχειν ἐπίσκοπον· καθάπαξ οὖν τὰς ῥᾳδιουργίας τὰς τοιαύτας καὶ τέχνας κολαστέας εἶναι νομίζω, ὥστε μηδένα τοιοῦτον μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γοῦν ἀξιοῦσθαι κοινωνίας· εἰ τοίνυν ἀρέσκει ἡ γνώμη αὕτη, ἀποκρίνασθε. ἀπεκρίναντο· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit: Etiam si talis aliquis exstiterit temerarius, ut fortassis excusationem afferens asseveret, quod populi literas acceperit, cum manifestum sit, potuisse paucos praemio et mercede corrumpi, eos, qui sinceram fidem non habent, ut clamarent in ecclesia et ipsum petere viderentur episcopum; omnino has fraudes damnandas esse arbitror, ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite. Synodus respondit: Placet.

Der Beisatz im lateinischen Texte: qui sinceram fidem non habent, findet sich, wie bei Dionysius Exiguus, so bei Isidor und in der Prisca, und der Sinn ist hienach: „in einer Stadt können einige Wenige, namentlich solche, die den wahren Glauben nicht haben, leichtlich bestochen werden, daß sie diesen oder jenen als Bischof verlangen." Die Väter von Sardika hatten hier sichtlich die Arianer und ihre Anhänger im Auge, welche durch derartige Machinationen, daß sie eine, wenn auch kleine Partei einer Stadt für sich gewannen, in die bischöflichen Stühle sich einzudrängen suchten. Uebrigens hatte die Synode von Antiochien im J. 341,

1) Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi etc. Colon. 1755. fol. p. 265 sqq.

2) Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift. 1825. S. 19.

wo doch die Eusebianer eigentlich regierten, in Canon 21 eine ähnliche, nur weniger strenge Verordnung gegeben [1]). Zu bemerken ist noch, daß in der isidor'schen Sammlung dieser zweite Canon von dem ersten nicht getrennt, und nicht als zweiter gezählt ist. Im Corpus juris canon. c. 2 de electione (I. 6) hat unser Canon noch den Beisatz: nisi hoc poenituerit, d. h. „ein solcher soll auch, wenn er dem Tode nahe ist, nicht einmal die Laiencommunion empfangen, außer wenn er sein Vergehen bereut hat"; diesen mitigirenden Beisatz kennen aber weder der griechische Text, noch Dionys, Isidor oder die Prisca, und er ist wohl von Raymund von Pennaforte, als er die Dekretalen sammelte, beigesetzt worden, um unseren Canon der späteren Praxis in dieser Beziehung zu conformiren [2]).

Can. III.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο προστεθῆναι ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐπισκόπων ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες ἐπίσκοποι, διαβαίνῃ, εἰ μήτοι παρὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἑαυτοῦ κληθείη, διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας.

Καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως προνοητέον, ὥστε ἐὰν ἔν τινι ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων τις ἀντικρυς ἀδελφοῦ ἑαυτοῦ καὶ συνεπισκόπου πρᾶγμα σχοίη, μηδέτερον ἐκ τούτων ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας ἐπισκόπους ἐπιγνώμονας ἐπικαλεῖσθαι.

Εἰ δὲ ἄρα τις ἐπισκόπων ἔν τινι πράγματι δόξῃ κατακρίνεσθαι καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα, ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ· εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρῄζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.

Osius episcopus dixit: Illud quoque necessario adjiciendum est, ut episcopi de sua provincia ad aliam provinciam, in qua sunt episcopi, non transeant, nisi forte a fratribus suis invitati, ne videamur januam claudere cari-

1) Vgl. oben S. 519 und Quartalschrift a. a. O. S. 20. Van Espen, l. c.
2) Van Espen, l. c. p. 266.

tatis. Quod si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, ne unus e duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcoporum judicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur: si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Julio Romano episcopo, et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur et det judices; si autem probaverit, talem causam esse, ut non refricentur ea, quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: Placet.

Wie der Augenschein zeigt, zerfällt dieser Canon seinem Inhalt nach in drei Theile, und die isidor'sche Sammlung hat in der That daraus drei verschiedene Canones gemacht, ihren zweiten, dritten und vierten; während Dionys und die Prisca in Uebereinstimmung mit dem griechischen Text alle drei Absätze in eine Nummer zusammenfassen.

Der erste Absatz, oder die erste Verordnung unseres Canons, ist eine Wiederholung des 13ten antiocheniſchen, der auch, weil ausführlicher und klarer, als Commentar zu dem unsrigen benützt werden kann. Beide besagen, kein Bischof dürfe in eine andere Kirchenprovinz gehen, um dort geistliche Handlungen, besonders Ordinationen vorzunehmen, außer er sei von dem Metropoliten und den Bischöfen jener Provinz berufen. In diesem Falle aber solle es erlaubt sein: „damit es nicht den Anschein habe, als wolle die Synode den Bischöfen die Gelegenheit abschneiden, einander Liebesdienste zu erweisen". So sind nämlich die letzten Worte des ersten Absatzes zu verstehen: διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας oder: ne videamus januam claudere caritatis; nicht aber, wie sie Fuchs (a. a. O. S. 106) übersetzte: „sonst wird der Friede und die Liebe gestört", nämlich wenn Einer in eine fremde Provinz eingreife.

Statt in qua sunt episcopi liest ein römischer Codex: in qua *non* sunt episcopi, und gibt damit der Synodalverordnung den Sinn: „ein Bischof dürfe selbst dann nicht in einer fremden Provinz geistliche Handlungen vollziehen, auch wenn diese keine eigenen Bischöfe habe. Diese Lesart, die übrigens weder von dem griechischen, noch den übrigen lateinischen Handschriften, auch nicht von den griechischen Commentatoren Zonaras ꝛc. unterstützt ist, hat Van Espen vertheidigt (l. c. p. 266), obgleich sie mit den weitern Worten unseres Canons: „es sei denn, er wäre von seinen Brüdern (d. i. den Bischöfen der fraglichen Provinz, wie aus Antioch. can. 13 erhellt) berufen", im Widerspruch steht. Um

diesen Widerspruch zu heben, interpretirt Van Espen die letztern Worte ganz willkürlich also: „es sei denn, er wäre von den Brüdern als Bischof dieser bisher unbesetzten Provinz berufen worden".

Der zweite Absatz unseres Canons hat Verwandtschaft mit dem 5ten nicänischen, der ebenfalls die Streitigkeiten der Bischöfe innerhalb der Provinz selbst (durch die Provinzialsynode) ohne Zuziehung fremder Bischöfe entschieden wissen will. Dieser richtige Sinn wird aber durch ein paar lateinische Handschriften der dionysischen Sammlung, namentlich in der bei Justellus abgedruckten, dadurch alterirt, daß statt ne unus mit Weglassung der Negation unus gelesen wird, was einen dem ganzen alten Kirchenrechte widersprechenden Sinn gibt.

Von obiger Regel (des zweiten Absatzes), daß das Gericht über einen Bischof den Comprovinzialbischöfen zustehe, enthält der dritte Absatz unseres Canons für einen Fall eine Ausnahme, indem über dem erstinstanzlichen Urtheil der Comprovinzialbischöfe noch ein Gericht zweiter Instanz hier angeordnet wird. Dieser Absatz aber und die zwei folgenden mit ihm in Verbindung stehenden Canonen über die Appellationen an Rom sind bis heute Gegenstand heftiger Controverse unter den Canonisten geworden, weßhalb wir schon früher, im Jahrgange 1852 der Tübinger Quartalschrift, die Resultate unserer Studien hierüber veröffentlichen zu dürfen glaubten.

Der Sinn dieses Absatzes ist: „wenn ein Bischof verurtheilt (d. h. abgesetzt wurde, wie aus Canon 4 erhellt), er glaubt aber eine gute Sache zu haben, so daß ein neuer Spruch[1]) eintreten sollte, so soll aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apostels Petrus nach Rom geschrieben werden an Papst Julius[2]), damit er, wenn es nöthig ist,

1) Statt κρίσις = judicium, wie Isidor und die Prisca richtig haben, liest Dionysius concilium, was den Sinn gibt: „so daß ein neues Concil statthaben sollte." Der Hauptgedanke wird jedoch dadurch nicht verändert.

2) Nach dem griechischen und dionysischen Texte sollen diejenigen nach Rom schreiben, welche das erste Urtheil gefällt haben, und Fuchs (a. a. O. S. 107) fügt richtig bei, daß sie dieß auf Verlangen des Abgeurtheilten zu thun hätten. Nach Isidor und der Prisca sollten aber auch die benachbarten Bischöfe das Recht oder die Pflicht haben, die Sache nach Rom zu bringen. Ich glaube, daß letztere Lesart nur durch einen Irrthum entstanden ist, indem wohl ein Glossem, das zum nächsten Satze gehörte, am unrechten Orte eingeschaltet wurde, wovon in der folgenden Note wiederum die Rede sein wird. Hier ist nur noch zu bemerken, daß der Name Julio bei Isidor und in der Prisca fehlt, auch daß die Beisetzung dieses Namens den

aus den Bischöfen, die der betreffenden Provinz nahe sind, ein neues Gericht niedersetze, und selber die Richter (hiezu) bestelle [1]). Läßt sich aber nicht erweisen, daß die Sache einer neuen Untersuchung bedarf [2]), so soll das erstinstanzliche Urtheil (der Provinzialsynode) nicht aufgehoben, sondern vom Papst bestätiget werden" [3]).

Gallikanern zu einer später zu besprechenden Hypothese Veranlassung gegeben hat. Hardouin's Conjektur aber, statt Julio sei vielleicht illi zu lesen, ist durchaus willkürlich, dem griechischen Texte zuwider, und sichtlich nur ein Strategem gegen die Gallikaner.

1) Wer über die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung zu entscheiden habe, sagt der griechische Text nicht ausdrücklich, wohl aber der lateinische bei Dionys ꝛc., der dieß dem Papste zuweist. Diese Abweichung ist jedoch von keiner Bedeutung, denn offenbar mußte hierüber derjenige entscheiden, an welchen man wegen der Sache schrieb, d. h. der Papst. Vgl. die Abhandlung (von † Herbst) über das Concil von Sardika in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1825. S. 23. — Die Bestimmung, daß der Papst aus den Bischöfen, die der betreffenden Kirchenprovinz nahe sind, das Gericht zweiter Instanz bestellen solle, ist im griechischen Texte ausdrücklich enthalten, fehlt aber in dem lateinischen sowohl bei Dionys, als bei Isidor und in der Prisca, die nur im Allgemeinen sagen, der Papst habe die Richter zweiter Instanz zu ernennen. Nehmen wir nun an, daß frühzeitig schon ein Leser des lateinischen Textes diese Lücke bemerkte, und mit Benützung des Griechischen in seinem Exemplar ad marginem nach den Worten judicium renovetur anmerkte: ab aliis (oder illis) episcopis qui in provincia proxima morantur, so konnte dieses Glossem leichtlich von einem spätern Abschreiber um eine Zeile zu früh in den Text eingeschaltet werden. So kam es, daß die Prisca und Isidor, welche überhaupt untereinander viel mehr harmoniren, als mit Dionys, diesen Beisatz aufgenommen haben, und zwar an einer Stelle, wo er den Sinn gibt: auch die Bischöfe der benachbarten Provinz dürften an Rom schreiben" (siehe vorige Note), — während Dionys dieses Glossem gar nicht aufnahm.

2) Der griechische Text sagt abermals nicht, wer hierüber zu entscheiden habe, wohl aber der lateinische: si autem probaverit (scil. Papa); es gilt jedoch das schon in der vorigen Gesagte. Der Sache nach ist kein Unterschied vorhanden, denn nach dem Contexte des ganzen Canons konnte diese Entscheidung Niemanden anders, als dem Papste zustehen. Vgl. Tübg. theol. Quartalschrift, 1825. S. 24.

3) Die an dieser Stelle vorhandene Differenz zwischen dem griechischen und lateinischen Texte verändert den Sinn nicht, denn auch der lateinische Text sagt rechtverstanden: „wenn der Papst entscheidet, daß es bei dem Spruche der ersten Instanz sein Verbleiben habe, so soll diese Entscheidung Kraft haben." Unter solchen Umständen ist nicht abzusehen, wie man zu der Vermuthung kommen konnte, der lateinische Text sei wohl im Interesse Roms hier verfälscht worden, namentlich bei Isidor und in der Prisca, weil es dort heiße: quae decreverit romanus episcopus, confirmata erunt. Vgl. Quartalschrift, 1825. S. 24 f. und Van Espen, l. c. p. 267; auch Fuchs, a. a. O. S. 107. — In Wahrheit spricht ja hier offenbar der lateinische Text dem Papste nicht mehr Recht zu, als der griechische, denn das

Die weitere Erörterung dieses Canons und der darauf sich beziehenden Streitfragen ist uns übrigens erst möglich, wenn wir zuvor auch den Sinn der beiden nächsten Canonen erhoben haben. Wir bemerken noch, daß auch Gratian unseren Canon in das corp. j. c. aufgenommen hat, c. 7. Causa VI. quaest. 4.

Can. IV.

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δοκεῖ, ἀναγκαῖον προστεθῆναι ταύτῃ τῇ ἀποφάσει, ἥντινα ἀγάπης εἰλικρινοῦς πλήρη ἐξενήνοχας, ὥστε ἐάν τις ἐπίσκοπος καθαιρεθῇ τῇ κρίσει τούτων τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, καὶ φάσκῃ πάλιν ἑαυτῷ ἀπολογίας πρᾶγμα ἐπιβάλλειν, μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.

Gaudentius episcopus dixit: Addendum si placet huic sententiae, quam plenam sanctitate protulisti, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma; alter episcopus in ejus cathedra post appellationem ejus, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio episcopi Romani determinata.

Von Gaudentius Bischof zu Naissus in Dacien proponirt, lautet dieser Canon nach dem Griechischen wörtlich also: „Bischof Gaudentius sagte: „wenn es so gefällt, so ist nöthig, diesem Ausspruch, den du, (Osius) vorgebracht hast, und der voll ist reiner Liebe, noch beizufügen, daß, wenn ein Bischof abgesetzt wurde durch das Urtheil dieser Bischöfe, die in der Nachbarschaft sind, und er verlangt, daß ihm nochmal eine Vertheidigung zu Theil werde, nicht früher für seinen Stuhl ein Anderer bestellt werden dürfe, bis der Bischof von Rom darüber geurtheilt und Entscheidung gegeben hat." — Hiemit stimmt auch in allem Wesentlichen der lateinische Text bei Dionys, Isidor und der Prisca überein; aber bei der Auslegung der Textesworte erheben sich zwei einander schroff

---

decreverit romanus episcopus bezieht sich hier lediglich auf nichts anderes, als auf die Entscheidung, daß keine neue Untersuchung statthaben solle. Vgl. Palma, praelect. hist. eccl. in collegio Urbano, 1838. T. I. P. II. p. 92. 93. Auch darf zu decreverit, das bei Dionys ohne nähere Angabe eines Subjektes steht, nicht synodus provincialis subintellegirt werden, wie Van Espen meint (p. 267), sondern pontifex romanus, denn der Beschließende ist nach dem griechischen Texte sowohl als nach dem lateinischen bei Isidor und der Prisca Niemand anders als der Papst.

entgegenstehende Parteien, von denen nur eine Recht haben kann, und die nun auch zuerst, mit alten und neuen Argumenten bewaffnet, zum Worte kommen soll.

Der vorausgehende Canon hatte erklärt: wenn ein durch die Provinzialsynode abgesetzter Bischof ein zweitinstanzliches Urtheil verlange, so solle Rom entscheiden, ob dem Verlangen zu entsprechen sei oder nicht. — Stand dieß fest, so mußte sich in nothwendiger Consequenz die weitere Frage aufwerfen: „was geschieht aber mit dem fraglichen Bischof unterdessen?" Die natürliche Antwort lautete: „bis zum neuen Entscheid darf einerseits er keine bischöflichen Verrichtungen vornehmen, andererseits darf aber auch sein Bischofsstuhl nicht mit einem Andern besetzt werden." Diese Antwort war so natürlich, daß es vielleicht überflüssig hätte scheinen können, sie in einem besondern Canon ausdrücklich auszusprechen, wenn nicht wenige Jahre zuvor erst die Eusebianer auf der Synode von Antiochien, obgleich Athanasius und sie selbst sich nach Rom gewendet und ein zweitinstanzliches Urtheil durch eine große Synode verlangt hatten, dennoch einen neuen Bischof für Alexandrien bestellt hätten, Gregor aus Cappadozien. Im Angesicht dieser Thatsache und mancher ähnlichen war es nöthig, hinzuzufügen: „wenn aber ein in erster Instanz abgesetzter Bischof den eben bezeichneten Rechtsweg (can. 3) betritt, so darf sein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden, bis der Papst entweder das erstinstanzliche Urtheil bestätigt, oder ein zweitinstanzliches veranlaßt hat." — Man sieht, der Zusammenhang der beiden Canones (3 und 4), die Natur der Sache und der Gang der Geschichte (das, was die Eusebianer gethan), alles dieß macht solche Auffassung unserer Textworte nöthig, und in ihnen selbst liegt nichts, was zu einer andern Deutung nöthigen könnte. Und doch ist eine solche mehrfach versucht worden, zunächst wohl lediglich und allein durch Mißverständniß der Worte: „ist er abgesetzt durch das Urtheil *τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων*, i. e. episcoporum, qui in vicinis locis commorantur." Nach unserer Meinung ist hier an Bischöfe zu denken, welche Nachbarn des Angeschuldigten, d. i. seine Comprovinzialen sind; weil aber oben im dritten Canon von Bischöfen die Rede war, welche Nachbarn der betreffenden Kirchenprovinz seien, so haben manche Gelehrte diese beiden Ausdrücke miteinander verwechselt, auch im vierten Canon an Nachbarn der zweiten Art gedacht und darum folgenden Sinn hineingelegt:

„wenn auch das Gericht zweiter Instanz, aus den Bischöfen der Nachbarprovinz bestehend, das Schuldig ausgesprochen habe, so könne der Verurtheilte doch noch einmal appelliren an die dritte Instanz — Rom ꝛc."

So commentirten unseren Canon schon die Griechen Zonaras und Balsamon [1]), unter den lateinischen Gelehrten aber besonders Natalis Alexander, der in dieser ganzen Frage mehr den Curialisten als den Gallikanern zustimmt [2]), die Ballerini [3]), Van Espen [4]), Palma [5]), Walter [6]) u. A.

Aber trotz dieser vielen Autoritäten können wir doch den 4ten Canon nicht in dem zweiten, sondern nur in dem ersten Sinne verstehen. Zu den bereits angeführten Gründen (d. i. Zusammenhang mit dem vorausgehenden Canon, Geschichte ꝛc.) kommt noch weiter hinzu,

1) daß es gewiß höchst curios wäre, wenn im dritten Canon von der Appellation an Rom nach dem erstinstanzlichen Urtheil; im vierten Canon von der gleichen Appellation nach dem zweitinstanzlichen Urtheil, und im fünften wieder von der Appellation nach dem erstinstanzlichen die Rede wäre. Ferner

2) wenn die Synode wirklich eine dritte Instanz hätte einsetzen wollen, so würde sie dieß in klareren und bestimmteren Worten gethan, den ganzen Punkt nicht blos bei der secundären Frage: „wie es mit dem Bischofsstuhl zu halten sei," gleichsam eingeschwärzt haben. Weiterhin ist

3) ganz unerwiesen, daß der Ausdruck „benachbarte Bischöfe" identisch sei mit „Bischöfe in der Nachbarschaft der betreffenden Provinz"; ja diese Identificirung ist durchaus unbefugt und unrichtig, und es liegt viel näher, unter den benachbarten Bischöfen die Comprovinzialen, also das Gericht erster Instanz zu verstehen. Durch diese Deutung kommt

4) Klarheit, Consequenz und Harmonie in alle drei Canonen 3—5 zugleich. Auch ist

---

1) Bei Beveregius Synodicon sive Pandectae, T. I. p. 487—489.
2) Hist. eccl. Sec. IV. Diss. 28. Propos. II. p. 464. ed. Venet. 1778.
3) S. Leonis M. Opp. ed. Baller. T. II. p. 950.
4) Van Espen, l. c. p. 268.
5) Palma, l. c. p. 89. 92.
6) Walter, Kirchenrecht 11. Aufl. S. 34. Note 27.

5) der Ausdruck *πάλιν* in Can. 4 kein Hinderniß für uns, denn ein auch nur in der erſten Inſtanz Vernommener kann ſagen, er wolle ſich nochmals vertheidigen, darum, weil er ja eben in der erſten Inſtanz ſeine erſte Vertheidigung unternommen hat.

In dieſem Sinne, wie wir, haben auch Petrus de Marca[1]), Tillemont[2]), Du-Pin[3]), Fleury[4]), Remi Ceillier[5]), Neander[6]), Stolberg[7]), Eichhorn[8]), Kober[9]) u. A. unſeren Canon verſtanden, während Einige, wie Fuchs (a. a. O. S. 108), Rohrbacher (histoire universelle de l'église, T. VI. p. 310), Ruttenſtock (instit. hist. eccl. T. II. etc. 128) ꝛc. ꝛc. ſich auf die Exegeſe des vierten Canons gar nicht einlaſſen. Endlich bemerken wir noch, daß unſere Erklärung das Recht, an den Papſt zu appelliren, nicht im Geringſten beeinträchtigt, und daß wir im Folgenden die Unhaltbarkeit deſſen zeigen werden, was die Gallikaner gegen dieſes Recht aus den ſardicenſiſchen Canonen ableiten wollten.

Can. V.[10])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἤρεσεν, ἵν' εἴ τις ἐπίσκοπος καταγγελθείη, καὶ συναθροισθέντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνορίας τῆς αὐτῆς τοῦ βαθμοῦ αὐτὸν ἀποκινήσωσι, καὶ ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος καταφύγῃ ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ βουληθείη αὐτοῦ διακοῦσαι, δίκαιόν τε εἶναι νομίσῃ ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος, γράφειν τούτοις τοῖς συνεπισκόποις καταξιώσῃ τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, ἵνα αὐτοὶ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕκαστα διερευνήσωσι καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν ψῆφον περὶ τοῦ πράγματος ἐξε-

---

1) De concordia sacerdotii et imp. Lib. VII. cap. III. n. 10.

2) Mémoires etc. T. VIII. in der Abhandlung S. Athanase, artic. 50. p. 48 ed. Brux. 1732.

3) De antiqua ecclesiae disciplina. Diss II. § III. p. 86 ed. Magunt. 1788.

4) Fleury, hist. eccl. livre XII. § 39.

5) Histoire générale etc. T. IV. p. 684.

6) Neander, K. G. 3. Bd. 2. Aufl. S. 348.

7) Stolberg, Geſch. d. Relig. Jeſu, Bd. X. S. 489, 9. In ſeinen Worten: „in ſolchem Falle" liegt deutlich, daß er den Canon eben ſo wie wir auf die Appellation nach dem erſtinſtanzlichen Urtheil bezog.

8) Eichhorn, Kirchenrecht, Bd. I. S. 71.

9) Kober, Depoſition ꝛc. S. 390.

10) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca Canon VII.

νέγκωσιν. εἰ δέ τις ἀξιῶν καὶ πάλιν αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα ἀκουσθῆναι, καὶ τῇ δεήσει τῇ ἑαυτοῦ τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον δόξειεν [κινεῖν δόξῃ ἵν' ἀπὸ] ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ πρεσβυτέρους ἀποστεῖλοι, εἶναι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, ὅπερ ἂν καλῶς ἔχειν δοκιμάσῃ καὶ ὁρίσῃ δεῖν, ἀποσταλῆναι τοὺς μετὰ τῶν ἐπισκόπων κρινοῦντας, ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν· καὶ τοῦτο θετέον. εἰ δὲ ἐξαρκεῖν νομίσῃ πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου, ποιήσει ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ. ἀπεκρίναντο οἱ ἐπίσκοποι· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit: Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanae ecclesiae et voluerit se audiri: si justum putaverit, ut renovetur judicium (vel discussionis examen), scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quid velit et quid aestimet; et si decreverit mittendos esse, qui praesentes cum episcopis judicent, habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit.

Der Sinn ist: „wenn ein von seinen Comprovinzialbischöfen (von den Bischöfen derselben Gegend) abgesetzter Bischof nach Rom appellirt hat, und der Papst eine neue Untersuchung für nöthig erachtet, so soll er (der Papst) an die Bischöfe schreiben, die der betreffenden Provinz am nächsten sind [1]), damit sie die Sache genau untersuchen, und einen der Wahrheit gemäßen Urtheilsspruch abfassen. Wenn aber ein Solcher, der nochmal gehört werden will, den römischen Bischof zu bewegen vermag [2]), daß er Priester seiner eigenen Umgebung abordne, damit sie in Verbindung mit den bestellten Bischöfen das Gericht zweiter Instanz bilden, und dabei das ihm (dem Papst) gebührende Ansehen genießen, (d. h. das Präsidium beim Gericht führen, wie auch der Gallikaner Marca anerkennt [3]); so soll dieß dem Papst freistehen. Glaubt er

1) Der griechische Text hat *τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ*, der lateinische: qui in finitima et propinqua provincia sunt, — was kein bedeutender Unterschied ist.

2) Nach der von Mansi vorgeschlagenen Texteskorrektur, die wir schon in den Text eingeschaltet haben.

3) De concord. sacerd. et imp. Lib. VII. c. 3. § 11. p. 1001.

aber, die Bischöfe [1]) allein genügen zu diesem Gericht und dieser Entscheidung, so soll er thun, was ihm gut dünkt."

Eine Vergleichung unseres Canons (der auch in das corp. j. c. überging c. 36. Causa II. q. 6) mit dem dritten Absatz des dritten Canons zeigt, daß der gegenwärtige nur eine genauere Erklärung des früheren sei und die Modalitäten in Betreff der zweiten Instanz näher bestimme. Ist a) im dritten Canon nur davon die Rede, daß die erstinstanzlichen Richter die Sache nach Rom bringen sollen, so ergänzt jetzt unser Canon die dort gelassene Lücke dahin, daß auch der angeschuldigte Bischof selbst sich nach Rom wenden könne. Außerdem wird b) die allerdings der Vollständigkeit angemessene, aber sich von selbst verstehende Bemerkung beigefügt, daß der Papst, im Falle er Bischöfe der Nachbarprovinz zum Gericht zweiter Instanz berufe, es diesen schriftlich ankündigen möge. Ganz neu aber, und ein wesentliche Modifikation von Canon 3 ist, c) daß der Papst dem Gerichte zweiter Instanz auch einige römische Priester beigeben, ja durch einen solchen Legaten das Präsidium dieses Gerichts führen lassen könne.

So klar nach dem Bisherigen der Sinn unserer drei Canones zu sein scheint, so ist darüber doch eine heftige Controverse zwischen den gallikanischen und curialistischen Theologen entstanden, wobei kein Theil ganz unbefangen den Text an sich in's Auge faßte, sondern daraus immer vor Allem für das eigene kirchenrechtliche System Nutzen zu ziehen suchte.

Die erste Frage, die sich erhob, ging dahin, ob die in unseren Canonen erwähnten Rechte des Papstes ihm erst durch die Synode von Sardika zugetheilt worden seien und er sie früher gar nicht besessen habe. Dieß behaupteten die Gallikaner, z. B. Petrus de Marca [2]), Quesnel [3]), Du-Pin [4]), Richer [5]) ꝛc., ebenso Febronius [6]) und seine

1) Statt τῷ ἐπισκόπῳ ist wohl τὴς ἐπισκόπης, sc. ἐξαρχειν, zu lesen, vgl. Tübg. theol. Quartalschrift 1825. S. 26. Note XX.

2) De concord. etc. Lib. VII. c. 3. § 6.

3) Vgl. Ballerin. Observ. in I. Part. dissert. V. Quesnelli, in ihrer Ausgabe der Werke Leo's, T. II. p. 951, 14.

4) Du-Pin, de antiqua eccles. discipl. Diss. II. c. I. § 3. p. 86 sq. ed. Magunt.

5) Richer, hist. Concil. general. Lib. I. c. 3. § 4. p. 93. ed. Colon.

6) Febron. de statu eccles. cap. 5. § 5. 6.

Nachfolger. Daß aber dem nicht so sei, daß vielmehr das Recht des Papstes, Appellationen anzunehmen, in der Idee des Primates, folglich schon in seiner göttlichen Stiftung liege, auch faktisch bereits vor der sardicensischen Synode ausgeübt und von dieser nur ausdrücklich ausgesprochen, definirt worden sei, zeigte, wie mir scheint, siegreich Natalis Alexander[1]), obgleich sonst selbst Gallikaner, und nach ihm die Ballerini[2]), Palma[3]), Roskovany (jetzt Bischof zu Neutra in Ungarn[4]) und Andere. Die Formel: si placet, hat hier, wie sonst oft in den Synoden, nicht den Sinn: „wenn es Euch gefällt, wollen wir etwas Neues einführen," — bei dogmatischen Aussprüchen wäre ja dieser Sinn sogar heterodox, — sondern: „wenn es Euch gefällt, wollen wir dieses oder jenes erklären, aussprechen"[5]). Ebenso liegt in den Worten des dritten Canons: sancti Petri Apostoli memoriam honoremus kein fester Grund zu der Annahme, die Synode habe hier dem Papst ein ganz neues Recht zudekretirt, denn jede ausdrückliche Anerkennung auch eines alten päpstlichen Rechtes geschieht immer zugleich auch aus Ehrfurcht gegen Petrus, als denjenigen, dem Christus den Primat übergeben hat. — Uebrigens war dieß Recht, an Rom zu appelliren, zur Zeit der Synode von Sardika nicht allgemein anerkannt, vielmehr hatten gerade die Eusebianer diese Prärogative jüngst erst dem Papst Julius bestritten[6]), wie sie dieselbe auch in ihrer Encyklika von Philippopolis sichtlich in Abrede ziehen, namentlich in den Worten: ut orientales episcopi etc. Vgl. unten § 67.

Die zweite Controverse über den Sinn unserer Canones veranlaßten abermals die Gallikaner, und zwar der bekannte Syndikus der Sorbonne, Edmund Richer, durch seine Behauptung: weil in Canon 3 ausdrücklich Papst Julius genannt werde, so sei die darin besprochene Prärogative auch diesem Papst allein, für seine Person, nicht aber seinen

1) Nat. Alex. hist. eccl. sec. IV. Diss. 28. Propos. I. p. 461 seqq.

2) Ballerin. ed. Opp. d. Leonis, T. II. p. 947 sqq. und besonders p. 978 sqq.

3) Palma, l. c. p. 86—89.

4) Roskovany, de primatu rom. pont. Augustae Vindel. 1834. p. 191. 195.

5) Vgl. Nat. Alex. l. c. p. 463 a: „Mos enim solemnis est veteribus conciliis, cum antiquas ecclesiae consuetudines legesque non scriptas renovant, illas proponere, quasi de novo instituerint" etc.

6) Vgl. den Brief des Papstes bei Athanas. Apolog. contra Arian. c. 22. 23. 25. Vgl. oben S. 500.

Nachfolgern zuerkannt worden[1]). Dieß widerlegte schon der berühmte Protestant Spittler in sehr guter Weise also: „man sagt, diese sardicensischen Schlüsse seien blos provisorisch gewesen, blos für das Bedürfniß jener Zeiten, da der von den Arianern so sehr bedrängte Athanasius auf keine andere Art gerettet werden konnte, als daß man die Berufung auf ein entscheidendes Urtheil des römischen Bischofs gesetzmäßig machte. Richer in seiner Geschichte der Generalconcilien hat diese Meinung weitläufig vertheidigt, und auch Herr Horix[2]) hat sich für dieselbe erklärt. Sollte aber nicht durch diese Distinktion zwischen provisorischen und fortdauernden Synodalschlüssen aller sichere Gebrauch der Concilien-Canonen aufgehoben werden? Gibt's einen gewissen Charakter, diejenigen Canones, welche nur provisorisch sein sollten, von den andern, die auf alle künftige Jahrhunderte gemacht wurden, zu unterscheiden? Die Väter der sardicensischen Synode drücken sich ganz ohne alle Einschränkung aus: ist's also nicht sehr willkürlich exegesirt, wenn wir einschränken? Unstreitig ist, daß diese Schlüsse durch die damals sehr gefährliche Lage der Umstände des Athanasius veranlaßt wurden: aber ist denn alles nur provisorisch, was solche Individualveranlassungen hatte? So würden sich die wichtigsten der alten Kirchengesetze hinwegräumen lassen" [3]).

Wir fügen noch bei, daß in Canon 4 und 5, wo doch von derselben Prärogative Roms die Rede ist, nicht der Papst Julius in specie, sondern überhaupt der römische Bischof genannt ist, und daß zweitens die Väter zu Sardika, auch falls sie blos dem Athanasius hätten helfen wollen, ihren Zweck, durch Uebertragung jener Prärogative an Julius allein, unmöglich gesichert hätten, indem ja Julius nach wenigen Monaten schon sterben und so den Bedrängten nicht mehr schützen konnte.

Die dritte Controverse betrifft den Charakter der Prärogative, welche unsere Canonen dem Papste zuschreiben. Die Gallikaner, auch

---

1) Richer, hist. Conc. general. lib. I. c. 3. § 4. p. 90.

2) In concordatis nationis german. integris etc. T. II. p. 25. T. III. p. 129—132.

3) Spittler in der Abhandlung: kritische Untersuchung der sardicensischen Schlüsse, zuerst abgedruckt in Meusel's Geschichtsforscher, Thl. 4. Halle 1777; auf's Neue in Spittlers sämmtlichen Werken, herausgegeben von Carl Wächter, Thl. VIII. S. 129. f.

Van Espen und Febronius, behaupten, es sei darin nicht eine eigentliche Appellation nach Rom zugestanden, sondern es handle sich blos um Revision des ersten Gerichtes, und dem Papst sei nur das Recht zuerkannt, eine solche Revision zu veranlassen[1]). Daß dem so sei, gehe namentlich daraus hervor, daß bei dieser Revision auch die erstinstanzlichen Richter wiederum mit zu Gerichte sitzen dürften, nur verstärkt durch Bischöfe einer andern Provinz[2]). — In der That gehört es zum Wesen einer Appellation, daß der Richter erster Instanz beim Appellationsgericht keine Stimme habe, d. h. die Appellation ist ein devolutives Rechtsmittel. Wäre es nun wirklich wahr, daß die sardicensischen Canones den Richtern erster Instanz eine Betheiligung bei der Spruchfassung zweiter Instanz gestatteten, so wäre allerdings von einer Appellation hier nicht die Rede; allein dem ist durchaus nicht so, die Canones sagen vielmehr ganz unverkennbar das Gegentheil, und schließen die Richter erster Instanz ganz deutlich von dem zweiten Gerichte aus, so daß nur große Befangenheit sich zu jener Behauptung verirren konnte, welche schon von Natalis Alexander[3]), den Ballerini[4]), Palma[5]) und Anderen widerlegt wurde. Die Gallikaner aber können für sich nur Hinkmar von Rheims anführen[6]), der allerdings den gleichen Fehler begangen hat, aber den Irrthum nicht zu sanktioniren vermag.

Das zweite Moment im Charakter einer Appellation ist, daß sie suspensiv wirke, d. h. daß der bisherige Richter nicht fortfahren und das erstinstanzliche Urtheil nicht in Kraft treten kann, bis die Appellation verworfen ist oder das zweite Gericht gesprochen hat. — Daß aber die Prärogative, welche unsere Canones dem Papst zuschreiben, auch dieses Merkmal eines wahren Appellationsrechtes hat, zeigt Canon 4. Weiterhin gibt der Canon 5 selbst diesem „sich an den Papst

1) Vgl. Du-Pin, de antiqua eccl. discipl. Diss. II. c. 1. § 3. p. 86. 88. ed. Magunt.

2) Vgl. Van-Espen, l. c. p. 269. Marca, l. c. § 14. Du-Pin, l. c. p. 90. ed. Magunt.

3) Natal. Alex. hist. eccl. sec. IV. Diss. 28. Propos. II. p. 463 sqq.

4) L. c. p. 951 sqq.

5) Palma, l. c. p. 92.

6) D. i. den von ihm im Namen Carls d. Kahlen geschriebenen Brief an P. Johann VIII., vgl. Nat. Alex. l. c. p. 465a. Marca, l. c. Lib. VII. c. 3. § 14.

wenden" ausdrücklich den Titel Appellation ἐκκαλεσάμενος, appellaverit, und endlich liegt auch darin, daß der Papst die Richter der zweiten Instanz bestellt, und eigene Legaten ihnen beigibt, eine deutliche Hinweisung darauf, daß dieß zweite Gericht eigentlich sein Gericht ist, nicht ein fremdes, sondern ein von ihm bestelltes, ein Umstand, der nicht auf eine bloße Revision, sondern auf eine eigentliche Appellation hinweist.

Haben wir bis jetzt die Gallikaner bestritten, so müssen wir uns nun auch gegen die Curialisten kehren. Vor Allem ist hier Palma's Behauptung unrichtig: „unter den sardicensischen Canonen seien am berühmtesten jene, in quibus de appellationibus agitur, a *quolibet Episcoporum judicio* ad Romanum Pontificem deferendis"[1]). Dieß ist unwahr. Die sardicensischen Canones reden nur von einem Falle der Appellation, wenn nämlich ein Bischof von seinen Comprovinzialen abgesetzt wurde; von andern Fällen ist gar nicht die Rede, und es wird die Appellation in allen andern Fällen weder negirt noch ponirt, wie ein Blick auf den Text der Canones unverkennbar zeigt.

Die Ballerini und Palma behaupten weiter: unsere Canones schreiben dem Papst auch das Recht zu, auf eine solche Appellation hin den ganzen Prozeß und seine Untersuchung nach Rom zu ziehen, und selbst zu entscheiden, also ohne Anwendung der benachbarten Bischöfe[2]). Unsere Canones sagen dieß nirgends; was sie ausdrücklich hervorheben, ist die dem Papst zustehende Bestellung eines zweiten Gerichts, wozu er Bischöfe der Nachbarprovinz zu designiren hat, aber eigene Legaten beigeben kann. Auch da, wo in unseren drei Canonen von einer Entscheidung Roms im Allgemeinen die Rede ist, z. B. am Ende von Canon 4, ist dieß nicht in dem für Palma und die Ballerini günstigen Sinne zu verstehen, sondern der wahre Sinn ist: der Papst allein und für sich entscheidet, ob der Appellation Raum gegeben und ein zweites Gericht angeordnet werden soll, oder nicht. Im letztern Fall bestätigt er das Urtheil erster Instanz, im andern Falle bestellt er das Gericht zweiter Instanz; aber daß er selbst, statt des von ihm zu be-

1) Palma, l. c. p. 86. Dasselbe mit etwas andern Worten wiederholt Palma auf p. 91: „de *quibuslibet* ecclesiasticis judiciis, in quibus ad eum (an den Papst) fuerit appellatum."

2) Ballerini, l. c. p. 950. 951. Palma, l. c. p. 93.

stellenden Gerichts, die Untersuchung zweiter Instanz führe, ist nirgends gesagt. Weiterhin kommen zwar am Schlusse von c. 5 die Worte vor: „der Papst soll thun, was ihm gut scheine"; aber auch hier ist nicht von einer Selbstführung der zweitinstanzlichen Untersuchung, sondern davon die Rede, der Papst solle entscheiden, ob er dem Gerichte zweiter Instanz eigene Legaten beigeben wolle oder nicht.

Es ist aber noch ein Punkt übrig, worin ich den Ballerini und Palma nicht beistimmen kann[1]). Sie haben nämlich den Gallikanern eingeräumt, daß im dritten Canon nicht von der eigentlichen Appellation, sondern nur von der Revision die Rede sei, und erst in Canon 4 und 5 von der Appellation gehandelt werde[2]). Warum sie dieß zugeben, davon liegt der erste Grund in ihrer Verlegenheit ob der Worte: si vobis placet, sancti Petri Apostoli memoriam honoremus. Sie meinten, darin liege, daß dem Papst hier eine Prärogative eingeräumt werde, die er nicht de jure, sondern nur als Ehrensache habe, und diese Prärogative dürfe darum nicht die Appellation sein, welche juris divini sei. Sie sagten darum, auch ohne päpstliche Intervention hätte eine neue Untersuchung der Anklagesache, also eine Revision, auf einer neuen größeren Synode statthaben können, wie aus dem 14. antiocheniſchen Canon erhelle; die Synode von Sardika habe aber auch in diesem Fall dem Papste eine Intervention zugeschrieben, damit die Revision um so gewisser zu Stande komme. — Ich glaube jedoch, diese Ausflucht ist unnöthig, die Worte memoriam etc. honoremus sind, wie wir oben S. 570 zeigten, keineswegs so gefährlich, der dritte Canon aber stimmt mit dem fünften so sehr zusammen, daß, wenn im letztern von der eigentlichen Appellation die Rede ist, diese auch im erstern gemeint sein muß. Canon 5 handelt ja von dem erstinstanzlichen Urtheil der Comprovinzialen, wie Canon 3[3]). In Canon 5 wird von da sich an den Papst gewandt, wie im Canon 3. In Canon 4 ernennt der Papst Bischöfe aus der Nachbarprovinz zu Richtern zweiter Instanz, wie in Canon 3; und doch soll in Canon 5 von eigentlicher Appellation die Rede sein, nicht aber in Canon 3, blos

1) Opp. S. Leonis, T. II. p. 947—950. Palma, l. c. p. 88. 89. 92.

2) Gleicher Ansicht ist Walter in seinem Kirchenrechte, 11. Aufl. S. 34, Not. 27, der die Resultate der Ballerinischen Untersuchung ohne Abänderung angenommen und sehr deutlich zusammengestellt hat.

3) Dieß gibt Palma ausdrücklich zu l. c. p. 90.

darum, weil nach Canon 5 der abgeurtheilte Bischof selbst, nach Canon 3 aber seine erstinstanzlichen Richter (auf sein Verlangen) Roms Betheiligung in Anspruch nehmen! Das ist nicht glaublich. — Zudem ist die Berufung der Ballerini und Palma's (l. c. p. 88) auf den 14. antiocheniſchen Canon ganz unglücklich, denn α) dort wird nur in dem Fall eine zweite Untersuchung gestattet, wenn die Richter erster Instanz, die Comprovinzialen, unter sich uneinig sind; im Fall ihrer Einstimmigkeit aber wird eine zweite Untersuchung im 15ten Canon von Antiochien geradezu verboten. Unser sardicenſiſcher Canon dagegen räumt das Recht einer zweiten Instanz ganz allgemein ein, also auch für den Fall, daß das erstinstanzliche Urtheil einstimmig ausgefallen ist. Somit gestattet der sardicenſiſche Canon das, was der antiocheniſche verbietet, und es ist nicht richtig, daß schon auf den 14ten antiocheniſchen Canon hin eine neue Untersuchung hätte eintreten müſſen. β) Dem 14ten antiocheniſchen Canon gemäß sollte das zweite Untersuchungsgericht wiederum aus den Comprovinzialbischöfen, also den Richtern erster Instanz bestehen, und nur einige fremde Bischöfe beigezogen werden. Dieses zweite Gericht, welches die antiocheniſche Synode anordnet, ist somit ein ganz anderes, als das, wovon unser Canon handelt, und es ist somit wiederum nicht richtig, daß schon durch die Synode von Antiochien ein derartiges zweites Gericht angeordnet war. γ) Ueberdieß sollte der Papst auch nach Canon 3 nicht blos über die Nothwendigkeit oder Unnothwendigkeit eines zweiten Gerichtes entscheiden, sondern in ersterm Falle auch selber die Richter bestimmen, die dieß zweite Gericht bilden sollten, (ganz ähnlich, wie nach Canon 5). Dieß zweite Gericht sollte somit, wie wir bereits oben gegen die Gallikaner sagten, nicht ein fremdes, sondern ein von ihm bestelltes, d. h. sein Gericht sein.

Die Ballerini und Palma haben übrigens noch einen weitern Grund, den dritten Canon nicht auf die eigentliche Appellation zu beziehen, und dieser liegt in ihrer Exegese des vierten Canons. Wie wir schon oben S. 566 sahen, deuteten sie ihn so, als ob darin auch nach dem zweitinstanzlichen Urtheil der Bischöfe aus der Nachbarprovinz abermals eine Appellation an Rom statthaben dürfe, und in diesem Fall der Papst allein entscheide. Wollten sie aber hier eine Appellation nach dem Urtheil zweiter Instanz entdecken, so durften sie in Canon 3 nicht auch eine eigentliche Appellation sehen, sonst hätten sie ja ganz abnorm zwei Appellationen nach Rom in der Weise anerkannt, daß wenn der Papst

durch sein Appellationsgericht in zweiter Instanz gesprochen hätte, er selber abermals noch in dritter Instanz angerufen, also vom Papst an den Papst appellirt worden wäre.

Um diesem zu entgehen und ihre Deutung von Canon 4 nicht selbst zu vernichten, durften sie in Canon 3 keine eigentliche Appellation erblicken. Ihre Erklärung des 4ten Canons aber wollten sie festhalten, um für die Behauptung, der Papst könne auch in Rom selbst entscheiden, einigermaßen Boden zu gewinnen, indem sie, freilich nicht befugt, die bereits besprochenen Worte am Schlusse des vierten Canons: ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος κ. τ. λ. in diesem Sinne deuteten[1]).

Fassen wir nun Alles zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat unserer drei Canones:

1) Ist ein Bischof von seinen Comprovinzialen (auf der Provinzialsynode) abgesetzt worden, er glaubt aber doch eine gerechte Sache zu haben, so kann er nach Rom appelliren und zwar entweder selbst (c. 5), oder durch Vermittlung seiner Richter erster Instanz (c. 3).

2) Rom entscheidet nun, ob der Appellation Raum gegeben werden solle, oder nicht. In letzterem Falle bestätigt es das erstinstanzliche Urtheil, im andern Falle bestellt es ein Gericht zweiter Instanz (c. 3).

3) Zu Richtern zweiter Instanz wählt Rom Bischöfe aus der Nachbarschaft der fraglichen Kirchenprovinz (c. 3 und 5); der Papst kann aber auch

4) eigene Legaten diesem Gericht beiordnen, welche dann in seinem Namen den Vorsitz führen (c. 5).

5) Falls nun ein Bischof, der in erster Instanz abgesetzt wurde, nach Rom appellirt, darf sein Stuhl nicht an einen andern vergeben werden, bis Rom entschieden, d. h. entweder das Urtheil erster Instanz bestätigt oder ein Gericht zweiter Instanz angeordnet hat (c. 4). Ist letzteres geschehen, so versteht sich ohnehin, daß das Urtheil der zweiten Instanz abgewartet werden muß, ehe über die etwaige Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles etwas beschlossen werden kann[2]).

1) Vgl. Palma, l. c. p. 93. Ballerini, l. c. p. 950. n. 10.

2) Eine das Concil von Sardika überhaupt, insbesondere aber die eben besprochenen drei Canonen desselben betreffende ältere Schrift (Marchetti) Del concilio di Sardica e de' suoi canoni sù la forma de' giudizi ecclesiastici, Rom. 1783, konnte ich nicht zu Handen bekommen. Nach Marchetti's sonstigen Leistungen zu schließen, mag aber der Verlust nicht groß sein.

Zum Schlusse fügen wir noch bei, daß sich bekanntlich Papst Zosimus in der Sache des Presbyter Apiarius von Sicca (im J. 417—418) den Afrikanern gegenüber auf diese sardicensischen Beschlüsse berufen und sie für nicänische gehalten, auch so genannt hat (vgl. oben S. 357), daß aber auch eben so bekanntlich das in unsern sardicensischen Canonen enthaltene Kirchenrecht im Laufe der Zeit wieder umgestaltet, und das Recht, über einen Bischof auf Absetzung zu erkennen, den Provinzialsynoden auch in erster Instanz entzogen und als causa major ganz und gar nach Rom hinübergenommen worden ist. Diese mittelalterliche, durch die Zeitumstände gebotene Umgestaltung des sardicensischen Kirchenrechts begegnet uns zum ersten Male bei den Hinkmar'schen Streitigkeiten im neunten Jahrhundert, namentlich wegen Rothad von Soissons und Hinkmar d. J. von Laon, und fand ihren vollen Ausdruck in den pseudoisidor'schen Dekretalen [1]).

Can. VI. [2])

Ὅσιος ἐπίσκοπός εἶπεν· Ἐὰν συμβῇ ἐν μιᾷ ἐπαρχίᾳ, ἐν ᾗ πλεῖστοι ἐπίσκοποι τυγχάνουσιν, ἕνα ἐπίσκοπον ἀπομεῖναι, κἀκεῖνος κατά τινα ἀμέλειαν μὴ βουληθῇ συνελθεῖν καὶ συναινέσαι τῇ καταστάσει τῶν ἐπισκόπων, τὰ δὲ πλήθη συναθροισθέντα παρακαλοῖεν γίγνεσθαι τὴν κατάστασιν τοῦ παρ' αὐτῶν ἐπιζητουμένου ἐπισκόπου· χρὴ πρότερον ἐκεῖνον τὸν ἐναπομείναντα ἐπίσκοπον ὑπομιμνήσκεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως, ὅτι ἄξιοί τὰ πλήθη ποιμένα αὐτοῖς δοθῆναι· ἡγοῦμαι καλῶς ἔχειν καὶ τοῦτον ἐκδέχεσθαι, ἵνα παραγένηται· εἰ δὲ μὴ διὰ γραμμάτων ἀξιωθεὶς παραγένηται, μήτε μὴν ἀντιγράφοι, τὸ ἱκανὸν τῇ βουλήσει τοῦ πλήθους χρὴ γενέσθαι.

Χρὴ δὲ καὶ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου.

Μὴ ἐξεῖναι δὲ ἁπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχείᾳ πόλει, ᾗτινι καὶ εἷς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ· οὐκ

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Pseudoisidor in der Tübing. theol. Quartalschrift 1847. S. 641. 647. 653 ff. 658 ff. und die Artikel: Hincmar von Rheims, Hincmar von Laon und Pseudoisidor im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte.

2) Bei Dionys und in der Prisca V und VI, bei Isidor VI.

ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκεῖσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία, ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας ὡς προεῖπον ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι· εἰ δὲ εὑρίσκοιτο οὕτω πληθύνουσά τις ἐν πολλῷ ἀριθμῷ λαοῦ πόλις, ὡς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω. εἰ πᾶσιν ἀρέσκει τοῦτο; ἀπεκρίναντο πάντες· Ἀρέσκει.

Osius episcopus dixit: Si contigerit, in una provincia, in qua plurimi fuerint episcopi, unum forte remanere episcopum, ille vero per negligentiam noluerit (ordinare) episcopum, et populi convenerint, episcopi vicinae provinciae debent illum prius convenire episcopum, qui in ea provincia moratur, et ostendere, quod populi petant sibi rectorem, et hoc justum esse, ut et ipsi veniant, et cum ipso ordinent episcopum; quod si conventus literis tacuerit et dissimulaverit nihilque rescripserit, satisfaciendum esse populis, ut veniant ex vicina provincia episcopi et ordinent episcopum.

Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. Non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum, nisi aut in his civitatibus, quae episcopos habuerunt, aut si qua talis aut tam populosa est civitas, quae mereatur habere episcopum. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: Placet.

Der vorliegende Canon zerfällt in zwei, bei Dionys ꝛc. völlig getrennte Absätze, wovon der erste im griechischen Text einen ganz andern Sinn gibt als im lateinischen. Im Griechischen ist nämlich der Fall gesetzt: in einer Provinz, wo sich übrigens sehr viele Bischöfe befinden, bleibt Einer zurück und versäumt es aus Nachlässigkeit, bei einer an einem andern Ort der Provinz statthabenden Bischofswahl sich einzufinden; das Volk letzterer Stadt will aber einen Bischof. Es fragt sich nun, soll diesem Willen ohne allen Aufschub entsprochen und der neue Bischof bestellt werden, ohne daß man auf den abwesenden Collegen wartet. Dieß verneint die Synode, wahrscheinlich weil schon durch den vierten nicänischen Canon den Bischöfen ihr Recht, an allen Bischofswahlen der Provinz Antheil zu nehmen, zuerkannt war. Damit dieses Recht des Abwesenden nicht verletzt werde, verordnet unsere Synode: „bevor man zur Wahl eines Bischofs für den erledigten Stuhl schreite, solle der Abwesende durch den Exarchen der Provinz, d. i. den Bischof der Metropole, schriftlich erinnert werden, mit dem Bemerken, das Volk verlange einen Hirten. Man solle nun einige Zeit auf ihn

warten, damit er kommen könne; komme er aber auch auf dieses Schreiben hin nicht und gebe er darauf keine Antwort, so solle dem Wunsche des Volkes Genüge geschehen." Einen Anhang dazu bildet noch die weitere, im Lateinischen gänzlich fehlende Verordnung: „bei der Aufstellung eines Metropoliten sollen auch die Bischöfe der benachbarten Provinz eingeladen werden;" wahrscheinlich, um den Akt desto feierlicher zu machen[1]).

Wesentlich verschieden sagt der lateinische Text: „wenn in einer Provinz, wo früher viele[2]) Bischöfe waren, nur mehr einer übrig ist (z. B. in Folge einer Seuche oder eines Krieges), und es will dieser aus Nachlässigkeit keinen weitern Bischof ordiniren[3]), das Volk aber wendet sich an die Bischöfe der benachbarten Provinz[4]), um durch diese zu weiteren Bischöfen zu gelangen, so müssen diese Nachbarbischöfe sich zuerst mit jenem einzig Uebrigen in der Provinz in Verbindung setzen[5]) und ihm vorstellen, das Volk wolle einen Hirten und Seelsorger; darauf aber sollen sie in Gemeinschaft mit ihm den neuen Bischof ordiniren. Gibt er jedoch auf ihr Schreiben keine Antwort, und will er also an der Ordination sich nicht betheiligen, so sollen sie dieselbe auch ohne ihn vollziehen und dem Wunsche des Volkes entsprechen."

So wird unser lateinischer Text von Van Espen, Christianus Lupus u. A. erklärt, und letzterer fügt bei, nach Flodoards Geschichte der Rheimser Kirche (lib. III. c. 20) habe einst die gallische

---

1) So interpretirten unsern Text die zwei alten griechischen Scholiasten Balsamon (bei Bevereg. I. 490) und Aristenus (ibid. p. 492); unter den Neuern besonders Van Espen, l. c. p. 269 sq., Tillemont (T. VIII. p. 48) und Herbst (Tüb. Quartalschr. 1825. S. 32).

2) Statt plurimi liest ein Codex *non* plurimi. Aber obgleich Hardouin (Collect. Concil. T. I. p. 642 ad marg.) letztere Lesart für die viel bessere erklärt, so ist sie doch weder kritisch unterstützt, noch im Stande, die exegetischen Schwierigkeiten zu heben.

3) Das ordinare, das bei Dionys fehlt, steht bei Isidor und in der Prisca. — Da übrigens dem vierten nicänischen Canon gemäß dieser einzige Bischof allein keinen andern ordiniren durfte — dazu gehörten drei Bischöfe — so haben unsere Worte nothwendig den Sinn: „wenn er aus Nachlässigkeit verabsäumt, selbst die Initiative zu ergreifen und Bischöfe der Nachbarprovinz zur Ordination neuer Collegen einzuladen" u. s. f.

4) Die Prisca hat sehr passend: et populi confugerint ad vicinos provinciae episcopos.

5) Convenire, sc. per literas.

Kirche unsern Canon ebenfalls in diesem Sinn zur Anwendung gebracht [1]). Ganz unverkennbar tritt diese Auffassung auch in dem Text hervor, den Gratian von unserem Canon in's Corpus juris aufgenommen hat (c. 9. Dist. 65).

Eine Mittelstellung zwischen dem in angegebener Weise bestimmten Sinne des griechischen und dem des lateinischen Textes nimmt die von dem alten griechischen Scholiasten Zonaras unserem Canon gegebene Deutung ein. Seiner Ansicht nach ist darin gesagt: „wenn eine Provinz zwar viele Bischöfe zählte, aber die Einen sind gestorben, Andere abgesetzt, wieder Andere verreist, so daß außer dem Metropoliten nur mehr Einer übrig ist, dieser aber versäumt es, zur Ordination neuer Bischöfe sich einzufinden, so soll ihn der Metropolit schriftlich dazu auffordern, und wenn er dann doch nicht kommt, dem Wunsche des Volkes entsprechen und einen neuen Bischof bestellen" [2]). Ebenso deutet unsern Canon ein anderer mittelalterlicher Grieche, Harmenopulus [3]). Ob in solchem Falle der Metropolit für sich allein den neuen Bischof ordiniren dürfe, im Widerspruch zum vierten nicänischen Canon, darüber sagt Zonaras nichts, Harmenopulus aber behauptet es ausdrücklich und exegesirt es aus dem τὸ ἱκανὸν κ. τ. λ. heraus.

Etwas ganz Eigenthümliches hat die alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes, welche Maffei in einem Veroneser Codex gefunden hat [4]). Auch sie gibt α) vor Allem den Sinn: „wenn in einer Provinz außer dem Metropoliten nur mehr ein Bischof übrig ist", stimmt also hierin mit Zonaras überein. Dagegen deutet sie β) das fatale plurimi ganz anders als alle andern Texte, indem sie ordinandi beisetzt, so daß der Sinn entsteht: „wenn nun in dieser Provinz mehrere neue Bischöfe ordinirt werden sollen", natürlich, weil außer dem Metropoliten nur mehr Einer da ist. γ) „Erscheint dieser Eine nicht zur Ordination, so soll ihn der Metropolit schriftlich dazu einladen ꝛc." Hierin stimmt sie mit unserem griechischen Text überein. δ) „Kommt jener Eine aber auch auf diese Einladung nicht, so soll der Metropolit Bischöfe der Nachbarprovinz herbeirufen und in Gemeinschaft mit diesen

1) Van Espen, l. c. p. 269. 270.

2) Bei Bevereg. T. I. p. 491.

3) Ebenfalls bei Bevereg. T. II. Annotat. p. 200.

4) Abgedruckt bei Mansi, T. VI. p. 1204 und in S. Leonis Opp. ed. Baller. T. III. p. 591.

die Ordination vollziehen." Man sieht, hier schließt sich der griechische Text, den diese alte Uebersetzung vor sich hatte, dem lateinischen Texte bei Dionys ꝛc., d. h. dessen letzten Worten, viel näher an, als unserem griechischen Texte, und es wird dabei auch das Auffallende gehoben, daß plötzlich, in einem kleinen Anhängsätzchen, von etwas ganz Neuem, nämlich der Ordination eines Metropoliten, ohne allen Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen, die Rede sein sollte, weßhalb die Ballerini dieser Leseart, resp. dem von jener alten Uebersetzung vertretenen griechischen jetzt verlorenen Text, den Vorzug gegeben haben[1]).

Diesen bisher besprochenen ersten Absatz unseres Canons sollen die im Jahre 382 zu Constantinopel versammelten Bischöfe als einen nicänischen citirt haben. So vermuthen Hardouin[2]), Mansi[3]), die Ballerini[4]) und Andere. Ihnen widerspricht Spittler[5]) und meint, die Bischöfe zu Constantinopel hätten vielleicht den vierten nicänischen Canon vor Augen gehabt. — Untersuchen wir, wer Recht habe. Die constantinopolitanischen Väter sagen an der betreffenden Stelle: es sei die nicänische Verordnung in Uebung gekommen, daß in jeder Provinz die Provinzialbischöfe die Ordination ertheilen, und wenn sie wollen, auch die benachbarten Bischöfe (sc. einer andern Provinz) Nutzens halber zuziehen können[6]). Es ist nun klar, daß unser sardicensischer Canon dem griechischen Text nach etwas ganz Anderes, dem lateinischen Text nach aber zwar nicht genau das Gleiche, wohl aber Aehnliches sagt. Der vierte Canon von Nicäa dagegen verordnet: „bei der Ordination eines Bischofs sollen alle Bischöfe der Provinz, und wenn dieß nicht wohl sein kann, wenigstens drei anwesend sein." Daß damit etwas ganz Anderes gesagt sei, als worauf sich die Bischöfe von Constantinopel beziehen, liegt am Tage. Spittler meint, es sei gewiß im Sinne des Nicänums, daß die drei Bischöfe, welche zur Ordination genügen, aus der Nachbarschaft des Ortes genommen werden sollten, wo die Or-

1) S. Leonis Opp. T. III. p. XXXII. 4.
2) Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 823 ad marg.
3) Mansi, T. III. p. 585. Not. 4.
4) Ballerin. ed. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XLI.
5) In seiner Abhandlung über die sardicensischen Schlüsse, sämmtl. Werke Bd. VIII. S. 147 ff.
6) Harduin et Mansi (ll. cc.).

dination statthabe. Darum könnten sie zu Constantinopel gar füglich als finitimi bezeichnet worden sein, und die Stelle der Constantinopolitaner spreche ja auch nur von finitimis, von Nachbarbischöfen, nicht aber von Bischöfen der benachbarten Provinz, wie die sardicensische Synode. Das ist richtig, allein α) die drei finitimi episcopi des Nicänums verrichten die Ordination allein, weil die andern Comprovinzialen abwesend sind; die finitimi der constantinopolitanischen Verordnung dagegen wirken mit, während die Comprovinzialen anwesend sind; sie bilden nur eine Verstärkung dieser. Eben daraus folgt β) daß die finitimi der constantinopolitanischen Verordnung nicht der gleichen Kirchenprovinz, sondern einer andern angehören, weil sie neben den Comprovinzialen thätig sind, wie der Text deutlich zeigt, nicht aber statt der Comprovinzialen oder als ihr Ausschuß, wie der nicänische Canon verordnet. Es ist somit gar nicht möglich, daß die Bischöfe zu Constantinopel hier den vierten Canon von Nicäa im Auge gehabt, und Spittler hat nur darin Recht, daß sie auch den sardicensischen Canon nicht accurat citiren [1]) und ihm eine viel zu große Ausdehnung geben, indem sie die Zuziehung fremder Bischöfe allgemein gestatten, während die Synode von Sardika sie auf einen einzigen Fall einschränkt. Uebrigens liegt jedoch auch in dem si velint der Constantinopolitaner und in πρὸς τὸ συμφέρον (Nutzens halber) eine Einschränkung, indem damit angedeutet ist, nur wenn es das Wohl der Kirche erfordere und die Comprovinzialen es so beschließen, seien jene Nachbarn beizuziehen.

Aus alle dem erhellt noch etwas Anderes. Nicht blos der lateinische Text des Dionys ꝛc. sagt, wie bisher bemerkt, etwas Aehnliches, wie die Väter zu Constantinopel, sondern es gibt auch die oben angeführte alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes diesen Sinn, und daraus ergibt sich, daß die Bischöfe zu Constantinopel einen griechischen Text gehabt haben müssen, der, von unserm gegenwärtigen abweichend, dem Canon denjenigen Sinn gab, welchen wir auf S. 580 f. darlegten, d. h. mit andern Worten, daß die fragliche alte lateinische Uebersetzung auch den ältesten griechischen Text repräsentire, wie er wenige Jahre nach der sardicensischen Synode gestaltet war. Diesen

1) Wenn sie den sardicensischen Canon mit einem nicänischen verwechselten, so geschah es ohne Zweifel aus derselben Ursache, wie bei Zosimus. Vgl. oben S. 357 f.

griechischen Text dürfen wir aber darum für den ächten und ursprünglichen halten, weil er auch mit dem lateinischen Originaltext viel eher in Harmonie zu bringen ist, als der gegenwärtige griechische.

Weniger Schwierigkeiten bietet der zweite Absatz unseres Canons, bei Dionys und in der Prisca Canon 6, bei Isidor die zweite Hälfte des sechsten Canons. Der Sinn ist: „es ist nicht erlaubt, in einem Dorfe oder in einer kleinen Stadt, für die ein einziger Priester zureicht, einen Bischof aufzustellen, damit die bischöfliche Würde keinen Schaden leidet; sondern die Bischöfe der Provinz sollen nur für solche Orte Bischöfe aufstellen, wo schon früher waren. Wird aber eine Stadt so volkreich, daß sie eines Bisthums würdig erscheint, so soll sie ein solches erhalten."

Statt „Bischöfe der Provinz" hat der lateinische Text bei Dionys, Isidor und in der Prisca: ex alia provincia invitati episcopi, und damit stimmt auch die alte lateinische Uebersetzung aus dem Griechischen überein, indem sie liest: episcopi vicinae provinciae. Damit ist dieser Absatz in noch nähere Verbindung zu dem vorigen gesetzt, indem er aussagt: „wenn eine Kirchenprovinz, wie im vorigen Absatz angenommen wurde, keine Bischöfe mehr hat und darum Bischöfe aus einer Nachbarprovinz herbeigerufen werden müssen, um neue Hirten zu ordiniren, so sollen sie doch kleinen Städtchen und Dörfern, die bisher keinen Bischof hatten, auch jetzt keinen geben." Man sieht übrigens, daß der Hauptinhalt dieser Verordnung sowohl nach dem griechischen als lateinischen Text der gleiche ist.

Can. VII.[1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἡ ἀκαιρία ἡμῶν καὶ ἡ πολλὴ συνέχεια καὶ αἱ ἄδικοι ἀξιώσεις πεποιήκασιν ἡμᾶς μὴ τοσαύτην ἔχειν χάριν καὶ παῤῥησίαν, ὅσην ὀφείλομεν κεκτῆσθαι· πολλοὶ γὰρ τῶν ἐπισκόπων οὐ διαλείπουσιν εἰς τὸ στρατόπεδον παραγενόμενοι, καὶ μάλιστα οἱ Ἄφροι, οἵτινες καθὼς ἔγνωμεν παρὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπου Γράτου τὰς σωτηριώδεις συμβουλὰς οὐ παραδέχονται, ἀλλὰ καταφρονοῦσιν οὕτως, ὡς ἕνα ἄνθρωπον εἰς τὸ στρατόπεδον πλείστας καὶ διαφόρους καὶ μὴ δυναμένας ὠφελῆσαι τὰς ἐκκλησίας δεήσεις δια-

1) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca VIII.

κομίζειν, καὶ μὴ, ὡς ὀφείλει γίνεσθαι καὶ ὡς προσῆκόν ἐστι, τοῖς πένησι καὶ τοῖς λαϊκοῖς ἢ ταῖς χήραις συναίρεσθαι καὶ ἐπικουρεῖν, ἀλλὰ κοσμικὰ ἀξιώματα καὶ πράξεις περινοεῖν τισιν· αὕτη τοίνυν ἡ σκαιότης τὸν θρασμὸν οὐκ ἄνευ σκανδάλου τινὸς ἡμῖν καὶ καταγνώσεως προξενεῖ· πρεπωδέστερον δὲ εἶναι ἐνόμισα, ἐπίσκοπον τὴν ἑαυτοῦ βοήθειαν παρέχειν ἐκείνῳ, ὅσις ἂν ὑπό τινος βιάζηται ἢ εἴ τις τῶν χηρῶν ἀδικοῖτο ἢ αὖ πάλιν ὀρφανός τις ἀποστεροῖτο τῶν αὐτῷ προσηκόντων. εἴπερ ἄρα καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα δικαίαν ἔχει τὴν ἀξίωσιν. εἰ τοίνυν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ, πᾶσι τοῦτο δοκεῖ, ἐπικρίναιε μηδένα ἐπίσκοπον χρῆναι εἰς τὸ στρατιώτεδον παραγίνεσθαι, παρεκτὸς τούτων, οὓς ἂν ὁ εὐλαβέστατος βασιλεὺς ἡμῶν τοῖς ἑαυτοῦ γράμμασι μεταχαλοῖτο. ἀλλ' ἐπειδὴ πολλάκις συμβαίνει τινὰς οἴκιον δεομένους καταφεύγειν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, διὰ τὰ ἑαυτῶν ἁμαρτήματα εἰς περιορισμὸν ἢ νῆσον καταδικασθέντας ἢ δ' αὖ πάλιν οἱαδηποιοῦν ἀποφάσει ἐκδεδομένους, τοῖς τοιούτοις μὴ ἀρνητέαν εἶναι τὴν βοήθειαν, ἀλλὰ χωρὶς μελλησμοῦ καὶ ἄνευ τοῦ δισιάσαι τοῖς τοιούτοις αἰτεῖσθαι συγχώρησιν· εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο ἀρέσκει, σύμψηφοι γίνεσθε ἅπαντες. ἀπεκρίναντο ἅπαντες· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit: Importunitatis et nimia frequentia et injustae petitiones fecerunt, nos non tantam habere vel gratiam vel fiduciam, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi, et maxime Afri, qui (sicut, cognovimus) sanctissimi fratris et coëpiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt atque contemnunt, ut non solum ad comitatum multas et diversas ecclesiae non profuturas perferant causas, neque ut fieri solet aut oporteti ut pauperibus aut viduis aut pupillis subveniatur, sed et dignitates seculares et administrationes quibusdam postulent. Haec itaque pravitas olim non solum murmurationes, sed et scandala excitat. Honestum est autem, ut episcopi intercessionem his praestent, qui iniqua vi opprimuntur aut si vidua affligatur aut pupillus exspolietur, si tamen isthaec nomina justam habeant causam aut petitionem. Si ergo vobis, fratres carissimi, placet, decernite, ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui religiosi imperatoris literis vel invitati vel evocati fuerint. Sed quoniam saepe contingit, ut ad misericordiam ecclesiae confugiant, qui injuriam patiuntur, aut qui peccantes in exilio vel insulis damnantur, aut certe quamcunque sententiam excipiunt, subveniendum est his et sine dubitatione petenda indulgentia. Hoc ergo decernite, si vobis placet. Universi dixerunt: Placet et constituatur.

Dieſer, theilweiſe auch in's Corpus jur. canonici (c. 28. Causa XXIII. quaest. 8) übergegangene Canon verbietet den Biſchöfen, das kaiſerliche Hoflager zu beſuchen und Bitten dort anzubringen, und ſagt: „Biſchof Oſius ſprach: unſere überläſtige und häufige Zudringlichkeit

und ungerechte Bitten haben gemacht, daß wir nicht so viel in Gunst stehen und nicht so freimüthig sein können, als es sein sollte. Denn viele Bischöfe kommen beständig zum kaiserlichen Hoflager, namentlich die Afrikaner, welche, wie wir vernahmen, den heilsamen Rath unseres geliebten Bruders und Mitbischofs Gratus [1]) nicht annehmen, sondern so sehr verachten, daß Einer oft sehr viele und verschiedene und für die Kirche ganz unnütze Bitten an's Hoflager bringt, nicht um, wie es sein sollte, für die Armen, die Laien [2]) und Wittwen zu sorgen, sondern um Einigen weltliche Würden und Angelegenheiten zu verschaffen. Dieß ungeordnete Benehmen verursacht uns Schaden sammt Aergerniß und böser Nachrede, und ich hielt es für passender, daß ein Bischof seine Hülfe demjenigen zuwende, der von einem Andern Gewalt leidet, oder wenn einer Wittwe Unrecht geschieht, oder eine Waise des Vermögens beraubt wird, indem diese Punkte eine Fürbitte rechtfertigen. Wenn nun, geliebte Brüder, Allen es recht scheint, so beschließet, daß kein Bischof an das Hoflager kommen dürfe, mit Ausnahme derjenigen, welche unser gottseliger Kaiser selbst brieflich zu sich ruft [3]). Da es aber oft geschieht, daß Personen, die des Erbarmens bedürfen, in die Kirche fliehen, Leute, die wegen ihrer Vergehen zur Deportation oder auf eine Insel verurtheilt wurden, oder durch irgend einen andern Spruch gebunden sind, so ist diesen die Hülfe nicht zu verweigern, sondern ohne Bedenken und ohne Zögerung für sie um Verzeihung zu bitten [4]). Wenn Euch nun auch dieses gefällt, so stimmet Alle bei. Und Alle antworteten: auch dieß sei beschlossen."

---

1) Gratus von Carthago war, wie wir wissen, Mitglied der Synode von Sardika, und hat hiernach daselbst seinen Landsleuten kein gutes Zeugniß gegeben.

2) Hier hat der lateinische Text bei Dionys, Isidor und in der Prisca pupillis statt laicis, was besser scheint. Die alte lateinische Uebersetzung aus dem Griechischen las aber wohl λαϊκοῖς, wie ihr verunstaltetes liutius statt laicis zeigt. Mansi, T. VI. p. 1205. Uebrigens stimmen in diesem Canon das Griechische und Lateinische ziemlich genau überein.

3) Kaiser Justinian z. B. verlangte, daß jeder Bischof wenigstens einmal an den Hof komme, in s. Novella 6. c. 2; im 7ten und 13ten toledanischen Concil aber wird den Bischöfen befohlen, am Hofe zu erscheinen, wenn davon die Rettung eines Nebenmenschen abhängt. Vgl. Van Espen, l. c. p. 271 sq.

4) Ueber diese von den Bischöfen einzulegende Fürbitte vgl. ebenfalls Van Espen, l. c. p. 272.

Can. VIII. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἡ ἀγχίνοια ὑμῶν κρινάτω, ἵν' ἐπειδὴ ἔδοξε διὰ τὸ μὴ πίπτειν ὑπὸ κατάγνωσίν τινα τῶν ἐπισκόπων ἀφικνούμενον εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τινες αὐτῶν τοιαύτας ἔχοιεν δεήσεις, οἵων ἐπάνω ἐπεμνήσθημεν, διὰ ἰδίου διακόνου ἀποστέλλοιεν· τοῦτο γὰρ ὑπηρέτου τὸ πρόσωπον οὐκ ἐπίφθονον τυγχάνει, καὶ τὰ παρασχεθησόμενα θᾶττον διακομισθῆναι δυνήσεται. ἀπεκρίναντο πάντες· Καὶ τοῦτο ὁριζέσθω.

Osius episcopus dixit: Hoc quoque providentia vestra tractare debet, quia decrevistis, ne episcoporum improbitas nitatur (beſſer *notetur* bei Iſidor), ut ad comitatum pergant. Quicumque ergo quales superius memoravimus preces habuerint vel acceperint, per diaconum suum mittant; quia persona ministri invidiosa non est, et quae impetravit celerius poterit referre.

Biſchof Oſius proponirte noch einen Zuſatz zu der Verordnung in Betreff des Hoflagers, indem er ſprach: „auch das ſoll Eure Klugheit noch beſchließen, daß, nachdem entſchieden wurde, ein Biſchof verfalle nicht in eine Schuld [2]), wenn er für ſolche Leute, deren oben erwähnt wurde (d. h. Unglückliche), Bitten an das Hoflager zu bringen hat, — er in dieſem Falle einen beſondern Diakon an den Hof ſchicken ſoll. Denn die Perſon eines Dieners erregt keinen Neid, und er kann das ihm (vom Kaiſer) Aufgetragene ſchneller zurückbringen [3]). Und Alle antworteten: dieß ſei beſchloſſen." In das Corpus jur. can. iſt dieſer Canon nicht übergegangen.

Can. IX. [4])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀκόλουθον νομίζω εἶναι, ἵνα ἐὰν ἐν οἱᾳδηποτοῦν ἐπαρχίᾳ ἐπίσκοποι πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον ἑαυτῶν ἀποστέλλοιεν δεήσεις, ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει, αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον αὐτοῦ καὶ τὰς δεήσεις ἀποστέλλοι, παρέχων αὐτῷ καὶ συστατικὰς ἐπιστολὰς, γράφων δηλονότι κατὰ ἀκολουθίαν καὶ

1) Nach Dionys, Iſidor und der Prisca die erſte Hälfte von Canon 9.

2) Der Text des Dionys: ne episcoporum improbitas nitatur, gibt keinen rechten Sinn; aber ſtatt nitatur iſt wohl notetur zu leſen, wie Iſidor hat. Die Prisca gibt: ne episcoporum *importunitas depravetur.*

3) So erklärt Zonaras dieſe Stelle bei Beveregg. T. I. p. 494. Ebenſo Fuchs a. a. O. S. 118; Van Espen, l. c. p. 273.

4) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca der zweite Theil von Canon IX.

πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ συνεπισκόπους ἡμῶν, εἴ τινες ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐν τοῖς τόποις ἢ ἐν ταῖς πόλεσι διάγοιεν, ἐν αἷς ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τὰ δημόσια πράγματα διακυβερνᾷ.

Εἰ δὲ ἔχοι τις τῶν ἐπισκόπων φίλους ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ παλατίου καὶ βούλοιτο περί τινος ὅπερ πρεπωδέστερον εἴη ἀξιῶσαι, μὴ κωλύοιτο διὰ τοῦ ἑαυτοῦ διακόνου καὶ ἀξιῶσαι καὶ ἐντείλασθαι τούτοις, ὥστε τὴν αὐτῶν ἀγαθὴν βοήθειαν ἀξιοῦντι αὐτῷ παρέχειν.

Οἱ δὲ εἰς Ῥώμην παραγινόμενοι, καθὼς προείρηκα, τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπῳ Ἰουλίῳ τὰς δεήσεις, ἃς ἔχοιεν διδόναι, ὀφείλουσι παρέχειν, ἵνα πρότερος αὐτὸς δοκιμάζῃ. εἰ μή τινες ἐξ αὐτῶν ἀναισχυντοῖεν, καὶ οὕτω τὴν ἑαυτοῦ προστασίαν καὶ φροντίδα παρέχων εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτοὺς ἀποσέλλοι. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι ἀπεκρίναντο, ἀρέσκειν αὐτοῖς, καὶ πρεπωδεστάτην εἶναι τὴν συμβουλὴν ταύτην.

Et hoc consequens esse videtur, ut de qualibet provincia episcopi ad eum fratrem et coëpiscopum nostrum preces mittant, qui in metropoli consistit, ut ille et diaconum ejus et supplicationes destinet, tribuens commendatitias epistolas pari ratione ad fratres et coëpiscopos nostros, qui in illo tempore in his regionibus et urbibus morantur, in quibus felix et beatus Augustus rempublicam gubernat.

Si vero habet episcopus amicos in palatio, qui cupit aliquid quod tamen honestum est impetrare, non prohibetur per diaconum suum rogare ac significare his, quos scit benignam intercessionem sibi absenti posse praestare.

X. Qui vero Romam venerint, sicut dictum est, sanctissimo fratri et coëpiscopo nostro Romanae ecclesiae preces quas habent tradant, ut et ipse prius examinet, si honestae et justae sunt, et praestet diligentiam atque sollicitudinem, ut ad comitatum perferantur. Universi dixerunt, placere sibi et honestum esse consilium.

Alypius episcopus dixit: Si propter pupillos et viduas vel laborantes, qui causas non iniquas habent, susceperint peregrinationis incommoda, habebunt aliquid rationis; nunc vero cum ea postulent praecipue, quae sine invidia hominum et sine reprehensione esse non possunt, non necesse est eos ire ad comitatum.

Wiederum auf den Vorschlag des Osius wurde noch ein weiterer Zusatz zu der Verordnung in Betreff des Hoflagers hinzugefügt, nämlich: „wenn ein Bischof seine an den Hof zu richtende Bitte dem Metropoliten zuschickt [1]), so soll dieser einen Diakon mit Bitten an den Kaiser

1) Nach dem Lateinischen wurde es geradezu befohlen, daß jeder Bischof sein Gesuch durch den Metropoliten einreichen müsse. Der griechische Text aber spricht kein derartiges Gebot deutlich aus. Doch haben die griechischen Scholiasten ein solches

abschicken, und ihm natürlich zugleich [1]) Empfehlungsbriefe mitgeben an diejenigen Mitbischöfe, welche sich eben am Hoflager befinden." Diese Verordnung hebt die vorige theilweise auf, indem jetzt der Metropolit den Diakon an den Kaiser abschickt; durch den Metropoliten aber soll die Sache wohl darum gehen, damit er einerseits stets über die Vorfälle in der ganzen Provinz orientirt sei und zugleich ungehörige Bitten, die einer seiner Suffragane an den Kaiser bringen will, zurückweisen könne; andererseits aber auch, weil er den gerechten Bitten mehr Nachdruck zu geben im Stande ist. Etwas anders erklärten Zonaras, Balsamon und Aristenus diesen Theil unseres Canons, also: „wenn ein Bischof seine an den Kaiser zu richtenden Bitten an den Bischof der Stadt schicken will, wo sich der Kaiser eben aufhält, so soll er sie zuerst dem Metropoliten jener Provinz (nach Aristenus seinem eigenen Metropoliten) übersenden, und dieser soll dann seinen eigenen Diakon mit Empfehlungsbriefen an den Bischof oder die Bischöfe schicken, die sich am Hoflager befinden." — Diese Differenz beruht auf der verschiedenen Deutung von *πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον* im Anfange unseres Canons. Wir verstehen darunter den eigenen Metropoliten, betrachten dann das Sätzchen *ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει* als nähere Erklärung zu *συνεπίσκοπος*, fassen das Participium *τυγχάνων* gleich *τυγχάνει*, und lassen den Nachsatz erst bei *αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον* beginnen. Ebenso hat auch Beveridge den Canon übersetzt. Zonaras u. d. A. dagegen verstehen unter dem *συνεπίσκοπος* den Bischof der jeweiligen Residenz, und betrachten dann das Sätzchen: *ὁ ἐν τῇ μείζονι κ. τ. λ.* nicht als nähere Erklärung des Vorausgegangenen, sondern als Nachsatz, in dem Sinne: „so soll der Metropolit u. s. f." Nach dieser Auslegung fehlen im Canon die dem Gedanken: „der Bischof müsse sich an den Metropoliten wenden", entsprechenden Worte gänzlich. Ebenso fehlt durchaus der Beisatz: „jener *συνεπίσκοπος* sei der Bischof der Residenz", und es liegt keine Berechtigung vor, diese nähere Bestimmung im Anfang des Canons als sich von selbst verstehend zu betrachten. Außerdem weicht die Deutung der griechischen Scholiasten gar zu sehr von dem lateinischen

darin gefunden, weil schon der eilfte antiochenische Canon Aehnliches verordne, daß nämlich Alles durch den Metropoliten gehen müsse.

1) *Καὶ' ἀκολουθίαν = ἀκολούθως* (s. Zonaras bei Bevereg. T. I. 495. 496) = im Gefolge = sofort, zugleich.

Text ab, während die unsrige ihm hinlänglich conform ist[1]); und endlich ist am Schlusse dieses Absatzes von mehreren συνεπισκόποις die Rede, welche sich am Hoflager befänden, und nicht blos von jenem einzigen, auf den Zonaras und Balsamon die ersten Worte des Canons beziehen wollten.

Der zweite Absatz unseres Canons sagt sofort: „wenn aber ein Bischof am Hoflager persönliche Freunde hat, und er möchte durch einen solchen eine anständige Bitte betreiben, so sei es ihm nicht verwehrt, durch seinen Diakon sie darum anzugehen und ihnen aufzugeben, daß sie ihm ihre gute Unterstützung gewähren."

Der dritte Absatz endlich, der bei Dionys und in der Prisca den ersten Theil des 10ten Canons bildet, während Isidor's Abtheilung hier der griechischen conform ist, lautet also: „diejenigen Bischöfe, die nach Rom kommen, um dort (dem Kaiser) Bitten vorzutragen, müssen dieselben zuerst unserem geliebten Bruder und Mitbischof Julius überreichen, damit er prüfe, ob keine darunter unverschämt seien, und sie alsdann sammt seiner Fürsprache und Fürsorge an das Hoflager schicke."

Was der lateinische Text noch mehr hat, bei Dionys und in der Prisca als zweite Hälfte von Canon 10, bei Isidor aber als Canon 10 überhaupt, ist sichtlich gar kein Synodalbeschluß, sondern nur eine auf den Gegenstand allerdings bezügliche gutgemeinte Expektoration des Bischofs Alypius aus Megaris in Achaia[2]). Der Sinn dieses Zusatzes ist: „wenn die Bischöfe um der Waisen, Wittwen und Unglücklichen willen, die eine gerechte Sache haben, den Beschwerden der Reise sich unterziehen, so haben sie Grund dazu; gegenwärtig aber, wo sie hauptsächlich um solche Dinge bitten, welche Neid und Tadel verdienen, da ist es gar nicht nöthig, daß sie an das Hoflager gehen."[3])

---

1) Die oft berührte alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes gewährt dießmal, weil sehr corrumpirt, keinen Nutzen.

2) S. Mansi, T. III. p. 39. 42.

3) Dieß Stück fehlt natürlich auch bei den griechischen Scholiasten und in der alten lateinischen Uebersetzung. Im Corpus jur. can. aber findet sich der ganze Canon 9 nicht.

Can. X.[1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε. Καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι νομίζω, ἵνα μετὰ πάσης ἀκριβείας καὶ ἐπιμελείας ἐξετάζοιτο, ὥστε ἐάν τις πλούσιος ἢ σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἀξιοῖτο ἐπίσκοπος γίνεσθαι, μὴ πρότερον καθίστασθαι, ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστου καὶ διακόνου καὶ πρεσβυτέρου ὑπηρεσίαν ἐκτελέσῃ, ἵνα καθ' ἕκαστον βαθμὸν, ἐάνπερ ἄξιος νομισθείη, εἰς τὴν ἀψίδα τῆς ἐπισκοπῆς κατὰ προκοπὴν διαβῆναι δυνηθείη· ἔξει δὲ ἑκάστου τάγματος ὁ βαθμὸς οὐκ ἐλαχίστου δηλονότι χρόνου μῆκος, δι' οὗ ἡ πίστις αὐτοῦ καὶ ἡ τῶν τρόπων καλοκαγαθία καὶ ἡ στερρότης καὶ ἡ ἐπιείκεια γνώριμος γενέσθαι δυνήσεται· καὶ αὐτὸς, ἄξιος τῆς θείας ἱερωσύνης νομισθεὶς, τῆς μεγίστης ἀπολαῦσαι τιμῆς· οὔτε γὰρ προσῆκόν ἐστιν οὔτε ἡ ἐπιστήμη οὔτε ἡ ἀγαθὴ ἀναστροφὴ ἐπιδέχεται, τολμηρῶς καὶ κούφως ἐπὶ τοῦτο ἰέναι, ὥστε ἢ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον προχείρως καθίστασθαι· οὕτω γὰρ ἂν εἰκότως νεόφυτος νομισθείη, ἐπειδὴ μάλιστα καὶ ὁ μακαριώτατος ἀπόστολος, ὃς καὶ τῶν ἐθνῶν γεγένηται διδάσκαλος, φαίνεται κωλύσας ταχείας γίνεσθαι τὰς καταστάσεις· τοῦ γὰρ μηκίστου χρόνου ἡ δοκιμασία τὴν ἀναστροφὴν καὶ τὸν ἑκάστου τρόπον οὐκ ἀπεικότως ἐκτυποῦν δυνήσεται. Ἅπαντες εἶπον ἀρέσκειν αὐτοῖς καὶ καθάπαξ μὴ δεῖν ἀνατρέπειν ταῦτα.

Osius episcopus dixit: Et hoc necessarium arbitror, ut diligentissime tractetis, si forte aut dives aut scholasticus de foro aut ex administratore episcopus fuerit postulatus, ut non prius ordinetur, nisi ante et lectoris munere et officio diaconi aut presbyteri fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per has promotiones, quae habebant utique prolixum tempus, probari qua fide sit, quave modestia, gravitate et verecundia. Et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur aut episcopus aut presbyter aut diaconus, qui neophytus est, maxime cum et magister gentium beatus apostolus, ne hoc fieret, denunciasse et prohibuisse videatur; sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita, et merita fuerint comprobata. Universi dixerunt, placere sibi haec.

Der Sinn ist: „Wenn ein Reicher oder ein Rechtsgelehrter vom Forum weg zum Bischof verlangt wird, so soll er nicht früher dazu bestellt werden, als bis er auch das Amt eines Lektor, Diakon und Priesters versehen hat, so daß er von Stufe zu Stufe, wenn er sich würdig

1) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XIII.

zeigt, zur Höhe des Bisthums allmählig aufsteige. Es soll aber jede solche Amtsstufe eine nicht gar kleine Zeitlänge haben, damit sein Glaube, die Güte seiner Sitten, seine Standhaftigkeit und Bescheidenheit erkannt werden kann, und er selbst, nachdem er des hl. Priesterthums würdig erachtet wurde, der höchsten Ehre theilhaftig werde. Denn es schickt sich nicht, noch ist es mit Einsicht und guter Aufführung verträglich, daß man keck und leichtsinnig hinzutrete, so daß ein Bischof oder Priester oder Diakon leichtsinnig aufgestellt werde. So müßte er mit Recht für einen „Neophyten" [1]) gehalten werden, während doch der heil. Apostel, der Lehrer der Völker, gar sehr solch' schnelle Anstellung verboten zu haben scheint. Eine langdauernde Prüfung aber wird den Wandel und die Sitten eines Jeden mit ziemlicher Sicherheit ausprägen können."

Aehnliches hatte schon die Synode von Nicäa in ihrem zweiten Canon verordnet (s. oben S. 378), und es gingen diese Verordnungen auch in's Corpus juris can. über, die sardicensische c. 10. Dist. 61, die nicänische c. 1. Dist. 48. Zwischen dem lateinischen und griechischen Text unseres Canons aber herrscht keine die Sache und den Hauptsinn berührende Verschiedenheit. Eine kirchenrechtliche Erörterung unseres Canons gab Van Espen l. c. p. 275 sq.

Can. XI. [2])

"Οσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ ὁρίσαι ὀφείλομεν, ἵνα ἐπίσκοπος, ὅταν ἐξ ἑτέρας πόλεως παραγένηται εἰς ἑτέραν πόλιν ἢ ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, κόμπου χάριν ἐγκωμίοις οἰκείοις ὑπηρετούμενος ἢ θρησκείας καθοσιώσει, καὶ πλείονα χρόνον βούλοιτο διάγειν, καὶ μὴ ὁ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐπίσκοπος ἔμπειρος ᾖ διδασκαλίας, μὴ καταφρονῇ ἐκείνου καὶ συνεχέστερον ὁμιλῇ, καταισχύνειν καὶ κατευτελίζειν τὸ πρόσωπον τοῦ αὐτόθι ἐπισκόπου σπουδάζων· αὕτη γὰρ ἡ πρόφασις εἴωθε ταράχους ποιεῖν· καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης πανουργίας τὴν ἀλλοτρίαν καθέδραν ἑαυτῷ προμνηστεύεσθαι καὶ παρασπᾶσθαι σπουδάζῃ, μὴ διστάζων τὴν αὐτῷ παραδοθεῖσαν ἐκκλησίαν καταλιμπάνειν καὶ εἰς ἑτέραν

---

1) 1 Tim. 3, 6. Paulus versteht hier unter Neophyt einen Solchen, der erst kürzlich noch Heide war. Einem solchen Neophyten nun, sagt unser Canon, sei derjenige ähnlich, der von weltlichen Geschäften hinweg plötzlich Bischof werde.

2) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XIV.

μεθίστασθαι· ὁριστέον τοίνυν ἐπὶ τούτῳ χρόνον, ἐπειδὴ καὶ τὸ μὴ ὑποδέχεσθαι ἐπίσκοπον τῶν ἀπανθρώπων καὶ σκαιῶν εἶναι νενόμισται· μέμνησθε δὲ καὶ ἐν τῷ προάγοντι χρόνῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι, ἵνα εἴτις λαϊκὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο, ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας· εἰ τοίνυν περὶ τῶν λαϊκῶν τοῦτο τεθέσπισται, οὐ χρὴ οὐδὲ πρέπει ἀλλ' οὐδὲ συμφέρει ἐπίσκοπον, εἰ μηδεμίαν βαρυτέραν ἀνάγκην ἔχοι ἢ πρᾶγμα δυσχερές, ἐπὶ πλεῖστον ἀπολείπεσθαι τῆς ἑαυτοῦ ἐκκλησίας καὶ λυπεῖν τὸν ἐμπεπιστευμένον αὐτῷ λαόν. ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἰρήκασι· Καὶ ταύτην τὴν γνώμην σφόδρα εἶναι πρεπωδεστάτην ὁριζόμεθα.

Osius episcopus dixit: Et hoc quoque statuere debetis, ut episcopus, si ex alia civitate convenerit ad aliam civitatem vel ex provincia sua ad aliam provinciam, et ambitioni magis quam devotioni serviens voluerit in aliena civitate multo tempore residere: forte enim evenit episcopum loci non esse tam instructum neque tam doctum; is vero, qui advenit, incipiat contemnere eum et frequenter facere sermonem, ut dehonestet et infirmet illius personam, ita ut ex hac occasione non dubitet relinquere assignatam sibi ecclesiam et transeat ad alienam. Definite ergo tempus, quia et non recipi episcopum inhumanum est, et si diutius resideat perniciosum est. Hoc ne fiat, providendum est. Memini autem superiore concilio fratres nostros constituisse, ut si quis laicus in ea in qua commoratur civitate tres dominicos dies, id est per tres septimanas non celebrasset conventum, communione privaretur. Si ergo haec circa laicos constituta sunt, multo magis episcopum nec licet nec decet, si nulla sit tam gravis necessitas quae detineat, ut amplius a supra scripto tempore absens sit ab ecclesia sua. Universi dixerunt placere sibi.

Dieſer Canon verordnet: „wenn ein Biſchof aus einer Stadt in eine andere oder aus einer Provinz in eine andere ſich begibt, um aus Hochmuth ſeinem eigenen Lobe zu dienen, mehr, als der Widmung zur Gottſeligkeit, und längere Zeit dort bleiben will, es iſt aber der Biſchof jener Stadt in der Wiſſenſchaft nicht wohl bewandert, ſo ſoll er ihn nicht verachten noch häufig predigen, um ihn zu Schanden und verächtlich zu machen, denn bei ſolchen Gelegenheiten entſtehen nur Friedensſtörungen, und (der Verdacht [1]), als ob er durch ſolche Tücke ſich den fremden Stuhl zu verſchaffen ſuche, ohne Bedenken darüber, daß er die ihm übergebene Kirche verlaſſe und zu einer andern übergehe [2]). Es iſt

1) So interpretirten Balſamon, Zonaras und Ariſtenus, bei Bevereg. l. c. T. I. p. 498 sq.

2) Ueber ſolches Treiben der episcopi invasores vgl. Kellner, das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker, Trier 1863. S. 50 u. Kober, Depoſition ꝛc. 1867. S. 122 f.

sonach hiefür (für diesen Aufenthalt in einer fremden Stadt) eine Zeit festzusetzen, denn einen Bischof gar nicht aufzunehmen, ist inhuman und unfreundlich. Erinnert euch, daß schon früher unsere Väter beschlossen haben, daß ein Laie, der in einer Stadt, wo er sich aufhält, an drei Sonntagen nicht zum Gottesdienst kommt, ausgeschlossen werden soll. Wenn nun dieß in Betreff der Laien verordnet ist, so soll und darf auch kein Bischof, wenn er nicht ein Bedürfniß hat oder ein wichtigeres Geschäft, auf länger von seiner Kirche abwesend sein und das ihm anvertraute Volk verlassen."

Aehnliches hat schon in Betreff der Bischöfe der 14te (alias 13), in Betreff der Priester und Diakonen der 15te (14te) apostolische Canon verordnet, was aber oben in Betreff der Laien gesagt ist, wurde zu Elvira (Can. 21) beschlossen, und mit Ausdehnung auf die Diakonen, Priester und Bischöfe auf dem Quinisextum Can. 80 erneuert. Ueber die in unserem Canon ausgesprochene Pflicht, dem eigenen Pfarrgottesdienst anzuwohnen, ist zu vergleichen Van Espen, l. c. p. 276 und in seinem Jus eccl. T. I. Part. I. tit. 3. c. 10 et 11.

Can. XII. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐπειδὴ οὐδέν ἐστι παραλειπτέον, καὶ τοῦτο ὁρισθήτω· τινὲς τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐν αἷς ἐπίσκοποι καθίστανται, δοκοῦσι κεκτῆσθαι σφύδρα ὀλίγα ὑπάρχοντα ἴδια, ἐν ἑτέροις δὲ τόποις κτήσεις μεγάλας, ἐξ ὧν καὶ ἐπικουρεῖν δυνατοί εἰσι τοῖς πένησιν· οὕτως οὖν αὐτοῖς συγχωρητέον εἶναι κρίνω, ἵνα εἰ μέλλοιεν εἰς τὰς ἑαυτῶν παραγίνεσθαι κτήσεις καὶ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν ποιεῖσθαι, τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας, τοῦτ' ἔστι τρεῖς ἑβδομάδας ἐν τοῖς ἑαυτῶν κτήμασιν αὐτοὺς διάγειν, καὶ ἐν τῇ ἀγχιστευούσῃ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ πρεσβύτερος συνάγοι, ὑπὲρ τοῦ μὴ χωρὶς συνελεύσεως αὐτὸν δοκεῖν εἶναι, συνέρχεσθαί καὶ λειτουργεῖν, καὶ μὴ συνεχέστερον εἰς τὴν πόλιν ἐν ᾗ ἐστιν ἐπίσκοπος παραγίνοιτο· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τὰ οἰκεῖα αὐτοῦ πράγματα παρὰ τὴν αὐτοῦ ἀπουσίαν οὐδεμίαν ὑπομενεῖ ζημίαν, καὶ τὸ τῆς ἀλαζονείας καὶ τοῦ τύφου ἐκκλίνειν δόξει ἔγκλημα. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει καὶ αὕτη ἡ διατύπωσις.

---

1) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XV.

Osius episcopus dixit: Quia nihil praetermitti oportet, sunt quidam fratres et coëpiscopi nostri, qui non in ea civitate resident, in qua videntur episcopi esse constituti, vel quod parvam rem illic habeant, alibi autem idonea praedia habere cognoscuntur, vel certe affectione proximorum, quibus indulgeant; hactenus permitti eis oportet, ut accedant ad possessiones suas et disponant vel ordinent fructum laboris sui, ut post tres dominicas, id est post tres hebdomadas, si morari necesse est, in suis potius fundis morentur: aut si est proxima civitas, in qua est presbyter, ne sine ecclesia videatur facere diem dominicum, illuc accedat, ut neque res domesticae per absentiam ejus detrimentum sustineant, et non frequenter veniendo ad civitatem, in qua episcopus moratur, suspicionem jactantiae et ambitionis evadat. Universi dixerunt placere sibi.

Auf den Antrag des Osius beschloß die Synode einen mildernden Zusatz zum vorigen Canon, in der Art: „einige Bischöfe haben in den Städten, wofür sie angestellt sind, nur sehr wenige Güter, in andern dagegen viele[1]), so daß sie auch die Armen davon unterstützen können. Deßhalb ist ihnen zu gestatten, um ihre Einkünfte einzuziehen, an drei Sonntagen, d. i. drei Wochen lang auf ihren dortigen Gütern zu verweilen, und es soll ein solcher Bischof in der benachbarten Kirche, an der sich ein Presbyter befindet, beim Gottesdienst erscheinen und selbst funktioniren, damit er nicht ohne Antheil am Gottesdienst sei; in der Stadt aber, wo der Bischof (der betreffenden Diöcese) sich befindet, soll er nicht häufig erscheinen. Auf solche Weise leiden seine Angelegenheiten keinen Schaden, indem er selbst dabei anwesend sein kann, und er wird zugleich allem Verdacht der Ruhmsucht und des Stolzes entgehen", d. h. weil er nicht in der Kathedrale des andern Bischofs funktionirt, vgl. den vorausgehenden Canon.

Can. XIII.[2])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο πᾶσιν ἀρεσάτω, ἵνα εἴ τις διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἢ καί τις τῶν κληρικῶν ἀκοινώνητος γένηται, καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον τὸν εἰδότα αὐτὸν καταφύγοι, γινώσκοντα ἀποκεκινῆσθαι αὐτὸν τῆς κοινωνίας παρὰ τοῦ ἰδίου

1) Nach dem lateinischen Text bei Dionys heißt es: „einige Bischöfe residiren nicht in ihrer Kathedralstadt, sei es, weil sie dort wenige Besitzungen haben, anderwärts aber mehr, oder aus Zuneigung zu ihren Verwandten . . . sie sollen aber von nun an nur drei Wochen lang auswärts verweilen." Isidor und die Prisca dagegen kommen dem griechischen Texte näher, indem sie statt resident (des Dionys) richtiger *possident* lesen.

2) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XVI.

ἐπισκόπου, μὴ χρῆναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀδελφῷ αὐτοῦ ὕβριν ποιοῦντα παρέχειν αὐτῷ κοινωνίαν· εἰ δὲ τολμήσοι τις τοῦτο ποιῆσαι, γινωσκέτω συνελθόντων ἐπισκόπων ἀπολογίᾳ ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστάναι. ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Αὕτη ἡ κρίσις καὶ τὴν εἰρήνην πάντοτε διαφυλάξει καὶ διατηρήσει τὴν πάντων ὁμόνοιαν.

Osius episcopus dixit: Hoc quoque omnibus placeat, ut sive diaconus sive presbyter sive quis clericorum ab episcopo suo communione fuerit privatus, et ad alterum perrexerit episcopum, et scierit ille ad quem confugit, eum ab episcopo suo fuisse abjectum, non oportet ut ei communionem indulgeat. Quod si fecerit, sciat se convocatis episcopis causas esse dicturum. Universi dixerunt: Hoc statutum et pacem servabit, et concordiam custodiet.

Was hier verordnet wird, ist eigentlich nur eine Wiederholung des 6ten antiocheniſchen Canons; und ſchon das Nicänum hatte den Hauptgedanken davon in ſeinem fünften Canon ausgeſprochen. Der Sinn iſt: „ein Diakon, Prieſter oder ſonſtiger Cleriker, welcher von ſeinem Biſchof excommunicirt iſt, darf von einem andern Biſchof nicht in die Gemeinſchaft aufgenommen werden. Thut dieß ein Biſchof dennoch wiſſentlich, ſo muß er ſich vor der Synode verantworten."

Can. XIV. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τὸ δὲ πάντοτέ με κινοῦν ἀποσιωπῆσαι οὐκ ὀφείλω. εἴ τις ἐπίσκοπος ὀξύχολος εὑρίσκοιτο, ὅπερ οὐκ ὀφείλει ἐν τοιούτῳ ἀνδρὶ πολιτεύεσθαι, καὶ ταχέως ἀντικρὺ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου κινηθεὶς ἐκβαλεῖν ἐκκλησίας αὐτὸν ἐθελήσοι, προνοητέον ἐστὶ μὴ ἀθρόον τὸν τοιοῦτον κατακρίνεσθαι καὶ τῆς κοινωνίας ἀποστερεῖσθαι. πάντες εἰρήκασιν· Ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν· εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας αὐτοῦ ἐξετάζηται τὸ πρᾶγμα· οὐ χρὴ γὰρ μὴ ὑπέχειν τὰς ἀκοὰς τοῖς ἀξιοῦσι· κἀκεῖνος δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ὁ δικαίως ἢ ἀδίκως ἐκβαλὼν τὸν τοιοῦτον, γενναίως φέρειν ὀφείλει, ἵνα ἡ ἐξέτασις τοῦ πράγματος γένηται, καὶ ἢ κυρωθῇ αὐτοῦ ἡ ἀπόφασις ἢ διορθώσεως τύχῃ· πρὶν δὲ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ πίστεως ἕκαστα ἐξετασθῇ, ὁ μὴ ἔχων τὴν κοινωνίαν πρὸ τῆς διαγνώσεως τοῦ πράγματος ἑαυτῷ οὐκ ὀφείλει ἐκδικεῖν τὴν κοινωνίαν· ἐὰν δὲ

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XVII.

συνελήλυθότες τῶν κληρικῶν τινες κατίδωσι τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὴν ἀλαζονείαν αὐτοῦ, ἐπειδὴ οὐ προσῆκόν ἐστιν ὕβριν ἢ μέμψιν ἄδικον ὑπομένειν, πικροτέροις καὶ βαρυτέροις ῥήμασιν ἐπιστρέφειν τὸν τοιοῦτον ὀφείλουσιν, ἵνα τῷ τὰ πρέποντα κελεύοντι ὑπηρετῶνται καὶ ὑπακούωσιν· ὥσπερ γὰρ ὁ ἐπίσκοπος τοῖς ὑπηρέταις εἰλικρινῆ ὀφείλει τὴν ἀγάπην καὶ τὴν διάθεσιν παρέχειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οἱ ὑποτεταγμένοι ἄδολα τοῖς ἐπισκόποις τὰ τῆς ὑπηρεσίας ἐκτελεῖν ὀφείλουσιν.

Osius episcopus dixit: Quod me adhuc movet, reticere non debeo. Si episcopus quis forte iracundus (quod esse non debet) cito et aspere commoveatur adversus presbyterum sive diaconum suum et exterminare eum de ecclesia voluerit, providendum est, ne innocens damnetur aut perdat communionem. Et ideo habeat potestatem is, qui abjectus est, ut episcopos finitimos interpellet et causa ejus audiatur ac diligentius tractetur, quia non oportet ei negari audientiam roganti. Et ille episcopus, qui aut juste aut injuste eum abjecit, patienter accipiat, ut negotium discutiatur, ut vel probetur sententia ejus a plurimis vel emendetur. Tamen priusquam omnia diligenter et fideliter examinentur, eum, qui fuerit a communione separatus, ante cognitionem nullus alius debet praesumere, ut communioni societ. Hi vero qui conveniunt ad audiendum, si viderint clericorum esse fastidium et superbiam, quia jam non decet, ut episcopus injuriam vel contumeliam patiatur, severioribus eos verbis castigent, ut obediant honesta praecipienti episcopo; quia sicut ille clericis sincerum debet exhibere amorem caritatis, ita quoque vicissim ministri infucata debent episcopo suo exhibere obsequia.

Osius trug vor: „wenn ein Biſchof jähzornig iſt, was bei einem ſolchen Manne aber nicht ſtattfinden ſollte, und er einem Prieſter oder Diakon gegenüber ſchnell aufgeregt wird und ihn aus der Kirche ausſchließen will, ſo iſt Vorſorge zu treffen, daß ein ſolcher nicht voreilig[1]) verurtheilt und der Gemeinſchaft beraubt werde.“ Alle ſprachen: „der Ausgeſchloſſene ſoll das Recht haben, zum Metropoliten[2]) ſeine Zuflucht zu nehmen; iſt aber dieſer abweſend, ſo ſoll er zum nächſten Biſchof[3]) gehen und bitten, daß ſeine Sache genau unterſucht werde;

1) Statt *ἀθρόον* iſt vielleicht *ἀθῷον* „unſchuldig“ zu leſen, denn der lat. Text hat innocens, und ebenſo hat auch die alte lateiniſche Ueberſetzung.

2) Der lateiniſche Text hat hier ſtatt „Metropolit“ „episcopos finitimos,“ weil im Abendlande damals die Metropolitanverfaſſung nicht ſo ausgebildet und nicht ſo allgemein war, als im Morgenlande. Vergl. Ballerini, ed. Opp. S. Leonis T III. p. XXXII.

3) Zonaras verſteht darunter den nächſten Metropoliten, und bemerkt, dieß ſei nie in die Praxis übergegangen. Bevereg. T. I. p. 503.

denn man darf den Bittenden das Gehör nicht verweigern[1]). Jener Bischof aber, welcher mit Recht oder Unrecht die Ausschließung verhängt hat, darf dieß nicht übel nehmen, auf daß die Sache untersucht und sein Spruch bestätigt oder verbessert werde. Bevor aber Alles genau und glaubhaft untersucht ist, darf der Ausgeschlossene vor erfolgter Entscheidung seiner Sache die Gemeinschaft nicht verlangen. Wenn aber einige (zum Gericht) zusammengetretene Cleriker[2]) bei ihm Hochmuth und Stolz bemerken, so sollen sie ihn, da ein Bischof Uebermuth und ungerechten Tadel nicht zu dulden braucht, mit herberen und strengeren Worten zu Recht weisen, damit man den geziemenden Befehlen des Bischofs gehorche. Denn wie der Bischof seinen Untergebenen eine aufrichtige Liebe und Neigung beweisen soll, so müssen auch die Untergebenen den Bischöfen gegenüber die Pflichten des Dienstes ohne Trug erfüllen."

Aehnliche Verordnungen enthalten schon can. 5 der nicänischen und can. 20 der antiochenischen Synode vom J. 341, siehe oben S. 386 f. und S. 519; im Corpus jur. can. aber findet sich unser Canon c. 4 Causa XI. quaest. 3.

In allen drei lateinischen Texten der sardicensischen Canones folgt jetzt mit der der lateinischen Reihenfolge angemessenen Nummer als

Can. XVIII. (der Lateiner).

Januarius episcopus dixit: Illud quoque statuat sanctitas vestra, ut nulli episcopo liceat alterius episcopi civitatis ministrum ecclesiasticum sollicitare et in suis parochiis ordinare. Universi dixerunt: Placet, quia ex his contentionibus solet nasci discordia, et ideo prohibet omnium sententia, ne quis hoc facere audeat.

Januarius, der diese Verordnung proponirte, war, wie aus den Synodalunterschriften erhellt, Bischof von Benevent in Campanien (s. S. 545); der Sinn derselben aber ist: „es sei keinem Bischof erlaubt, den Kirchendiener eines andern Bischofs zu verleiten und für seine Parochien zu weihen." Unser griechischer Text hat diesen Canon nicht, dagegen scheint er doch ehemals auch in den griechischen Exemplaren gestanden

1) Vgl. hierüber Kober, Kirchenbann 1863 S. 88 und 222.

2) Zonaras (l. c.) deutet dieß dahin: „wenn einige Cleriker der nämlichen Diöcese, zu welcher der Klagende gehört, ihn als übermüthig kennen, so sollen sie **per correptionem fraternam** ihm Vorhalt machen."

zu haben, wie man aus jener alten Ueberſetzung erſchließt, worin er ſich findet, bei Mansi, VI. p. 1207 [1]).

Aehnliches hatte übrigens ſchon das Concil von Nicäa verordnet Canon 16; und auch der nachfolgende Canon, den der griechiſche und lateiniſche Text gemeinſam haben, iſt desſelben Inhalts. In Corpus jur. can. c. 1 Dist. 61 ſind darum dieſe beiden Canones, Nr. 18 und 19 des lateiniſchen Textes, in einen zuſammengezogen.

Can. XV. [2])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ πάντες ὁρίσωμεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος ἐξ ἑτέρας παροικίας βουληθῇ ἀλλότριον ὑπηρέτην χωρὶς τῆς συγκαταθέσεως τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου εἰς τινα βαθμὸν καταστῆσαι, ἄκυρος καὶ ἀβέβαιος ἡ κατάστασις ἡ τοιαύτη νομίζοιτο· εἴ τινες δ' ἂν τοῦτο ἑαυτοῖς ἐπιτρέψειαν, παρὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἡμῶν καὶ ὑπομιμνήσκεσθαι καὶ διορθοῦσθαι ὀφείλουσιν. ἅπαντες εἰρήκασι· Καὶ οὗτος ὁ ὅρος στήτω ἀσάλευτος.

Osius episcopus dixit: Et hoc universi constituimus, ut, quicumque ex alia parochia voluerit alienum ministrum sine consensu episcopi ipsius et sine voluntate ordinare, non sit rata ordinatio ejus. Quicumque autem hoc usurpaverit, a fratribus et coëpiscopis nostris et admoneri debet et corrigi.

Auf den Vorſchlag des Oſius wird hier verordnet: „wenn der Biſchof aus einem andern Sprengel einen fremden Kirchendiener ohne Zuſtimmung des eigenen Biſchofs ordiniren will, ſo ſoll ſolche Ordination ungültig ſein [3]). Haben aber doch Einige ſich dieß herausgenommen, ſo ſollen ſie von unſeren Brüdern und Mitbiſchöfen erinnert und zurechtgewieſen werden."

Fuchs in ſeiner Bibliothek der Kirchenverſammlungen (Thl. II. S. 123 Note 125) meint, zwiſchen dieſem Canon und dem vorausgegangenen blos lateiniſchen einen Unterſchied entdeckt zu haben, indem in dem einen, dem blos lateiniſchen, der Fall geſetzt ſei, daß der nicht competente Biſchof einem fremden Cleriker eine (höhere) Weihe gibt, in der Abſicht, ihn für ſeine eigene Diöceſe zu behalten, während der andere

1) Vgl. auch Ballerin. edit. Opp. S. Leonis, T. III. p. XXXI. n. III.

2) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XIX.

3) Kober, Suſpenſion ꝛc. 1862 S. 46 ff. u. S. 143 f. u. 292 will hierunter nicht die abſolute Ungültigkeit ſolcher Ordination verſtehen, ſondern eine Suſpenſion.

Canon 15 (oder 19) den Fall behandle, wo die fragliche Ordination geschieht, ohne daß der fremde ordinirende Bischof den Ordinirten für seine Diöceſe behalten will. Einer andern Ansicht ist Van Espen, indem er behauptet: es sei offenbar, daß beide Canones die Lösung eines und desselben Falles entscheiden, weßhalb der griechische Text nur eine dieser Vorschriften aufgenommen habe[1]). — Gewiß ist, daß der Text der beiden Canones, wie er uns vorliegt, den von Fuchs angenommenen Unterschied nicht deutlich ausspricht, daß er aber wohl darin gefunden werden kann.

Van Espen fügt (l. c.) noch weiter bei: in beiden Canonen sei nur von höherer Ordination eines bereits Ordinirten (Kirchendieners) die Rede, nicht aber sei darin ausdrücklich die Ertheilung der Ordination an einen fremden Laien verboten; dennoch habe Bischof Gratus von Carthago auf dem carthaginenſischen Concil im Jahre 348 (Canon 5) den Inhalt unſeres Canons auch auf die Laien ausgedehnt[2]), und dieſe Interpretation sei allgemein angenommen worden, wie aus dem 54sten afrikaniſchen Canon erhelle.

Can. XVI.[3])

Ἄετιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὐκ ἀγνοεῖτε ὁποία καὶ πηλίκη τυγχάνει ἡ τῶν Θεσσαλονικέων μητρόπολις· πολλάκις τοιγαροῦν εἰς αὐτὴν ἀπὸ ἑτέρων ἐπαρχιῶν πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι παραγίνονται, καὶ οὐκ ἀρκούμενοι βραχέος διαγωγῇ χρόνου ἐναπομένουσι καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αὐτόθι ποιοῦντες διατελοῦσιν, ἢ μόλις μετὰ πλεῖστον χρόνον εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐπανιέναι ἐκκλησίας ἀναγκάζονται· περὶ τούτων οὖν ὁριστέον. Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὗτοι οἱ ὅροι, οἱ καὶ ἐπὶ τῶν ἐπισκόπων ὡρισμένοι, φυλαττέσθωσαν καὶ ἐπὶ τούτων τῶν προσώπων.

Aetius episcopus dixit: Non ignoratis, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas; saepe ad eam veniunt ex aliis regionibus presbyteri et diaconi et non sunt contenti brevi tempore morari, sed aut resident ibi aut certe vix post longa spatia ad sua redire coguntur. Universi dixerunt: Ea tempora, quae constitutia sunt circa episcopos, et circa has personas observari debent.

---

1) Van Espen, Commentarius in canones et decreta etc. p. 278. ed. Colon. 1755. fol.

2) Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 686. Mansi, T. III. p. 147.

3) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XX.

Aetius, Bischof von Theſſalonich, ſtellte der Synode vor, daß in ſeiner Stadt wegen ihrer Größe ꝛc. ſich ſehr häufig fremde Prieſter und Diakonen, und zwar ſehr lange aufhalten. Die Synode beſchloß deßhalb auf den Antrag des Oſius, daß, was oben durch Canon 11 in Betreff der Biſchöfe verordnet worden ſei, daß ſie ſich drei Wochen lang anderwärts aufhalten dürften, auch auf die fraglichen Perſonen Anwendung finde.

Can. XVII. [1])

Ὑπερβάλλοντος καὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ὀλυμπίου καὶ τοῦτο ἤρεσεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος βίαν ὑπομείνας ἀδίκως ἐκβληθῇ ἢ διὰ τὴν ἐπιστήμην ἢ διὰ τὴν ὁμολογίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἢ διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἐκδικίαν, καὶ φεύγων τὸν κίνδυνον, ἀθῶος καὶ καθωσιωμένος ὢν, εἰς ἑτέραν ἔλθοι πόλιν, μὴ κωλυέσθω ἐκεῖ ἐπὶ τοσοῦτον διάγειν, ἑως ἂν ἐπανέλθῃ ἢ τῆς ὕβρεως τῆς γεγεννημένης αὐτῷ ἀπαλλαγὴν εὑρέσθαι δυνηθῇ· σκληρὸν γὰρ καὶ βαρύτατον, ἐλασίαν ἄδικον ὑπομεμενηκότα μὴ ὑποδέχεσθαι ὑφ' ἡμῶν· πλείστη γὰρ καλοκαγαθία καὶ φιλοφρονήσει ὀφείλει παραδέχεσθαι ὁ τοιοῦτος. πάντες εἰρήκασιν· Ἤρεσε καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit: Suggerente fratre et coëpiscopo nostro Olympio etiam hoc placuit, ut si aliquis vim perpessus est et inique expulsus pro disciplina et catholica confessione vel pro defensione veritatis, effugiens pericula, innocens et devotus ad aliam venerit civitatem, non prohibeatur immorari, quamdiu aut redire possit aut injuria ejus remedium acceperit; quia durum est, eum qui persecutionem patitur non recipi; etiam et larga benevolentia et humanitas ei est exhibenda. Omnis synodus dixit: Universa, quae constituta sunt, catholica ecclesia in universo orbe diffusa custodiet.

Et subscripserunt, qui convenerant episcopi omnes diversarum provinciarum sic: Ego N. episcopus civitatis N. et provinciae N. ita credo sicut supra scriptum est.

Indem Olympius, Biſchof von Aenus in Thracien, noch hinzufügte, wurde beſchloſſen: „wenn ein Biſchof mit Unrecht vertrieben wurde, wegen ſeiner Wiſſenſchaft oder ſeines katholiſchen Bekenntniſſes oder wegen Vertheidigung der Wahrheit, und der Gefahr entgehend, unſchuldig geopfert, in eine andere Stadt kommt, ſo ſoll er nicht gehindert werden, daſelbſt ſo lange zu bleiben, bis er zurückkehrt oder Befreiung von der ihm zugefügten Mißhandlung finden kann.“

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XXI.

Can. XVIII. (fehlt im Lateinischen).

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οἶδας, ἀδελφὲ Ἀέτιε, ὡς τὸ τηνικαῦτά ποτε καταστα θέντος σου ἐπισκόπου ἡ εἰρήνη λοιπὸν ἐβράβευσεν· ἵνα μή τινα λείψανα διχονοίας περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐναπομείνῃ, ἔδοξε καὶ τοὺς παρὰ Μουσαίου καταστα θέντας καὶ τοὺς παρὰ Εὐτυχιανοῦ, ἐπειδὴ αὐτῶν οὐδεμία αἰτία εὑρίσκοιτο, πάντας ὑποδεχθῆναι.

Gaudentius, Bischof von Naissus in Dacien, ist uns schon vom 4ten Canon her bekannt, welchen er ebenfalls in Vorschlag gebracht hat. Der gegenwärtige lautet: „Bischof Gaudentius sprach: du weißt, mein Bruder Aetius (Bischof von Thessalonich, vgl. can. 16), daß seit deiner Aufstellung zum Bischof fortan der Friede herrschte. Damit nun kein Ueberrest der Zwietracht unter den Clerikern übrigbleibe, so scheint es billig, daß die von Musäus und Eutychian Aufgestellten sämmtlich aufgenommen werden, da auf ihnen keine Schuld lastet."

Ueber den Sinn dieses Canons vgl. den damit zusammenhängenden folgenden

Can. XIX. (fehlt im Lateinischen).

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τῆς ἐμῆς μετριότητος ἡ ἀπόφασίς ἐστιν αὕτη· ἐπειδὴ ἥσυχοι καὶ ὑπομονητικοὶ ὀφείλομεν εἶναι, καὶ διαρκῆ τὸν πρὸς πάντας ἔχειν οἶκτον, ἅπαξ τοὺς εἰς κλῆρον ἐκκλησιαστικὸν προαχθέντας ὑπό τινων ἀδελφῶν ἡμῶν, ἐὰν μὴ βούλοιντο ἐπανέρχεσθαι εἰς ἃς κατωνομάσθησαν ἐκκλησίας, τοῦ λοιποῦ μὴ ὑποδέχεσθαι, Εὐτυχιανὸν δὲ μήτε ἐπισκόπου ἑαυτῷ διεκδικεῖν ὄνομα, ἀλλ' οὐδὲ Μουσαῖον ὡς ἐπίσκοπον νομίζεσθαι· εἰ δὲ λαϊκὴν κοινωνίαν ἀπαιτοῖεν, μὴ χρῆναι αὐτοῖς ἀρνεῖσθαι. πάντες εἶπον· Ἀρέσκει.

„Bischof Osius sprach: „die Ansicht meiner Wenigkeit ist, da wir ruhig und geduldig sein und beständig Mitleid haben müssen gegen Alle, so sollen zwar diejenigen, welche von einigen unserer Brüder einmal in den geistlichen Stand erhoben wurden, so sie zu den Kirchen, wofür sie bestellt, nicht zurückkehren wollen, fortan nicht mehr aufgenommen werden, Eutychianus aber soll sich den bischöflichen Titel nicht anmaßen und auch Musäus soll nicht als Bischof erachtet werden. Verlangen sie aber die communio laicalis (d. h. die den Laien zukommenden kirchlichen Rechte, den status ecclesiasticus communis), so soll sie ihnen

nicht verweigert werden. Alle sprachen: so ist es genehm." Vgl. Kober, Deposition S. 56 ff. S. 60.

Aus diesen Canonen ist ersichtlich, daß vor der Erhebung des Aetius zum Bischof von Thessalonich daselbst kirchliche Unruhen und Parteiungen stattgehabt haben. In dieser Zeit traten Eutychian und Musäus als Prätendenten des bischöflichen Stuhles auf, und beide ordinirten wieder andere Kirchendiener. Doch keiner von ihnen beiden, sondern Aetius erhielt den Stuhl von Thessalonich, und der Friede kehrte wieder zurück. Wie aus dem 18ten Canon ersichtlich ist, schloß Aetius jene beiden Prätendenten und die von ihnen bestellten Cleriker aus der Kirchengemeinschaft aus. Eine mildere Behandlung brachte nun Gaudentius zur Sprache, daß nämlich die von Musäus und Eutychian Ordinirten, wenn sonst keine Schuld auf ihnen hafte, wieder aufgenommen werden sollten. Was er unter dieser Wiederaufnahme (ὑποδέχεσθαι) verstand, ist zweifelhaft, weil wir von dem ganzen Vorfall zu Thessalonich sonst gar keine andere Nachricht haben [1]). Wir wissen vor Allem nicht, ob Musäus und Eutychian wirklich selbst als Bischöfe ordinirt waren oder nicht. Waren sie ordinirt, so kann der Antrag des Gaudentius dahin gehen: man solle die von ihnen Geweihten wieder in ihr geistliches Amt restituiren [2]). Hatten aber Musäus und Eutychian die bischöfliche Consecration nicht erhalten, und für diesen Fall sprechen sich die alten griechischen Scholiasten aus [3]), so konnte nur darauf angetragen werden, daß die von ihnen (nec licite nec valide) Ordinirten wieder als Laien in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollten. Höchstens konnte gewünscht werden, man solle sie nachträglich auch valide ordiniren. — Ob die Synode den Antrag des Gaudentius genehmigte, ist ebenfalls nicht völlig entschieden, nur kann man aus der engen Verbindung des 18ten Canons mit dem 19ten, und weil dem letztern ein placet

1) In der Synodalepistel der Eusebianer von Philippopolis (bei Hilar. Fragm. III. p. 1317 n. 20) ist von einer Zwietracht zwischen Protogenes von Sardika und einem Bischof von Thessalonich die Rede. Der Name des Letztern ist nicht deutlich angegeben, doch ist wahrscheinlich Aetio zu lesen. Uebrigens ist der Text so corrumpirt, daß man nicht sicher weiß, welcher dem Andern Vorwürfe gemacht habe. Vgl. die Noten der Mauriner zu dieser Stelle bei Hilarius.

2) Diese Erklärung nahm Dr. Herbst in der Tübinger theol. Quartalschr. 1825, S. 34 an; ebenso Hergenröther, Photius ꝛc. Bd. II. S. 338.

3) Bevereg. T. I. p. 505. T. II. Annot. p. 201.

der Synode angehängt ist, solche Approbation als wahrscheinlich erschließen. Dagegen fragt sich, wie sich der 19te Canon zum 18ten verhalte? Offenbar steht die zweite Hälfte des 19ten in Verbindung mit Can. 18, indem Osius auf den Antrag des Gaudentius hin weiter proponirt, Eutychian und Musäus selbst dürften blos zur Laiencommunion zugelassen werden. Daraus erschließe ich, daß Osius den Antrag des Gaudentius billigte, und nur die Häupter der schismatischen Parteien aus dem Clerus ausgeschlossen wissen wollte, ähnlich wie man zu Nicäa in Betreff der Meletianer entschied. Die übrigen Cleriker jener Parteien dagegen sollten, versteht sich nach vorausgegangener Unterwerfung unter den rechtmäßigen Bischof, in ihren Würden verbleiben, jedoch nur, wenn sie sich zu den Kirchen begeben, für die sie anfänglich ordinirt waren. Ich meine demnach, auch die erste Hälfte des 19ten Canons beziehe sich auf den im 18ten Canon berührten Gegenstand, während Tillemont[1]) und nach ihm Remi Ceillier[2]) der Meinung ist, Osius habe im ersten Theile des 19ten Canons einen Zusatz zum 16ten, nicht 18ten Canon gegeben.

Aus Allem ist klar, daß diese beiden Canones wohl deßhalb im lateinischen Text fehlen, weil sie die lateinische Kirche gar nicht angingen und nur eine Spezialverordnung für Thessalonich enthielten[3]).

Can. XX.[4])

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπε· Ταῦτα σωτηριωδῶς καὶ ἀκολούθως ὁρισθέντα καὶ πρεπόντως τῇ ἐπιτιμίᾳ ἡμῶν τῶν ἱερέων καὶ θεῷ ἀρέσαντα καὶ ἀνθρώποις, τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἑαυτῶν κατασχεῖν οὐ δυνήσονται, ἐὰν μὴ καὶ φόβος ταῖς ἐξενεχθείσαις ἀποφάσεσιν ἀκολουθήσῃ· ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοί, πλεονάκις διὰ τὴν ὀλίγων ἀναισχυντίαν τὸ θεῖον καὶ σεβασμιώτατον ὄνομα τῆς ἱερωσύνης εἰς κατάγνωσιν ἐληλυθέναι· εἰ τοίνυν τις παρὰ τὰ πᾶσι δόξαντα τολμήσοι, σπουδάζων τύφῳ μᾶλλον καὶ ἀλαζονείᾳ ἢ τῷ θεῷ ἀρέσαι, ἕτερόν τι διαπράξασθαι, ἤδη γιγνωσκέτω ἐγκλήματι ἀπολογίας ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστᾶν, καὶ τὴν

1) Tillemont, Mémoires etc. T. VIII. p. 49 in der Abhandlung S. Athanase, Art. 52.

2) Histoire générale etc. T. IV. p. 691.

3) Vgl. Tübing. theol. Quartalsch. 1825. S. 34.

4) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XI.

τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλειν. ἅπαντες ἀπεκρίναντο· Πρέπει καὶ ἀρέσκει ἡμῖν ἡ τοιαύτη γνώμη.

Καὶ τοῦτο δὲ ἐκεῖθεν μάλιστα γνώριμον γενήσεται καὶ πληρωθήσεται, ἐὰν ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἐν ταῖς παρόδοις ἤτοι καναλίῳ καθεστώτων ἐπισκόπων, θεασάμενος ἐπίσκοπον, ἐπιζητοίη τὴν αἰτίαν τῆς παρόδου καὶ ποῦ τὴν πορείαν ποιεῖται· καὶ ἐὰν μὲν εὕρῃ αὐτὸν ἐπὶ τὸ στρατόπεδον ἀπιόντα, ἐπιζητήσει τὰς αἱρέσεις τὰς ἐπάνω προκειμένας· κἂν κεκλημένος ἀφικνῆται, ἀπιόντι αὐτῷ μηδὲν ἐμπόδιον γίγνοιτο· εἰ δὲ ἐπιδείξεως χάριν, καθὼς προείρηται τῇ ὑμετέρᾳ ἀγάπῃ, ἢ διά τινων ἀξιώσεις σπουδάζοι ἐπὶ τὸ σιρατόπεδον, μήτε τοῖς γράμμασιν αὐτοῦ ὑπογράφειν μήτε κοινωνεῖν τῷ τοιούτῳ. ἅπαντες εἶπον· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Gaudentius episcopus dixit: Ea quae salubriter providistis convenientia et aestimationi omnium et Deo placitura et hominibus, tenere hactenus firmitatem possunt, si metus huic sententiae conjungatur. Scimus enim et ipsi saepissime propter paucorum impudentiam religiosum sacerdotale nomen fuisse reprehensum. Si igitur aliquis contra omnium sententiam nisus voluerit ambitioni magis placere quam Deo, is debet scire, causis redditis honorem dignitatemque se amissurum: quod ita demum compleri poterit, si unusquisque nostrum, qui in canali constitutus est, cum progredientem episcopum viderit, inquirat transitum ejus, causas videat, quo tendat agnoscat, et si quidem eum invenerit ire ad comitatum, requirat et illud, quod superius comprehensum est, ne forte invitatus sit, ut ei facultas eundi permittatur. Si vero, ut superius memoravit sanctitas vestra, propter desideria et ambitiones ad comitatum pergat, neque in literis ejus subscribatur, neque in communionem recipiatur. Si vobis placet, omnium sententia confirmari debet. Universi dixerunt, honestum esse et placere sibi hanc constitutionem.

Auf den Vorschlag des mehrgenannten Bischofs Gaudentius wurde beschlossen: „wenn von nun an ein Bischof dem allgemein Beschlossenen entgegen zu handeln wage, mehr aus Stolz und Ruhmsucht, als um Gott zu gefallen, so soll er zur Verantwortung gezogen werden und die bischöfliche Würde verlieren [1]). Und dieß (diese Verordnung) wird dadurch (eigentlich von dorther) am meisten bekannt und am sichersten vollzogen [2]), wenn jeder von uns Bischöfen, die an öffentlichen Landstraßen [3]) wohnen, so er einen Bischof vorüberziehen sieht, nach dem Zweck seiner Reise fragt, und wohin er gehe. Und findet er, daß der-

1) Bei Bevereg. T. I. p. 507 endet hier der Canon 20, und beginnt Nr. 21.

2) Ein wenig anders erklären diese Worte die griechischen Scholiasten; aber der Hauptsinn wird dadurch nicht verändert.

3) Ueber *κανάλιος* = via publica vgl. Suicer, thesaur. s. h. v.

selbe sich zum kaiserlichen Hoflager begibt, so soll er sich nach den Umständen, die oben (Canon 7) angeführt sind, erkundigen. Reiset er dahin, weil (vom Kaiser) berufen, so soll ihm nichts in den Weg gelegt werden. Geht er aber der Eitelkeit willen, wie von eurer Liebe oben gesagt wurde, oder gewisser Bitten wegen dahin, so soll man seine Briefe nicht unterschreiben, noch mit ihm Gemeinschaft haben."

Wie schon bemerkt, stellt der lateinische Text diesen Canon an einen ganz andern Platz, nämlich unmittelbar hinter jene Verordnungen, welche die Lust der Bischöfe, ans kaiserliche Hoflager zu reisen, beschränken sollen (Canon 7—9). Sichtlich gehört er auch, seinem Sinne nach, dieser Gruppe von Verordnungen an.

Endlich läßt der lateinische Text auf diesen unsern Canon noch einen kurzen andern mit der Nummer XII. folgen, der im Griechischen fehlt und also lautet:

Canon XII. des lateinischen Textes.

Osius episcopus dixit: Sed et moderatio necessaria est, dilectissimi fratres, ne adhuc aliqui nescientes, quid decretum sit in synodo, subito veniant ad civitates eas, quae in canali sunt. Debet ergo episcopus civitatis ipsius admonere eum et instruere, et ex eo loco diaconum suum mittat; admonitus ipse tamen redeat in paroeciam suam.

Nach Van Espen's richtiger Bemerkung (l. c. p. 275) ließ der griechische Text diesen Passus wahrscheinlich deßhalb hinweg, weil derselbe nur eine Proposition des Osius ohne ausdrückliche Synodalapprobation enthält. Zudem sollte ja die darin enthaltene Verordnung nur temporär sein, und nur für die Zeit gelten, wo die Beschlüsse von Sardika noch nicht allgemein bekannt waren.

§ 65.

Verordnung über die Paschafeier.

Nachricht über eine weitere Thätigkeit der Synode von Sardika gibt uns der Vorbericht zu den neuentdeckten Osterfestbriefen des hl. Athanasius[1]), wo zum Jahr 343 bemerkt wird: „in Sardika fand in Betreff des Osterfestes Uebereinstimmung statt. Man bestimmte einen Abschnitt von fünfzig Jahren, nach wel-

1) Vgl. darüber oben S. 446 u. 534.

chem Römer und Alexandriner überall den Ostertag nach dem Brauch anzeigten"[1]).

Wie bekannt, hatte die Synode zu Nicäa eine Differenz zwischen der alexandrinischen und römischen Osterrechnung nicht definitiv entschieden. Sie gebot zwar, daß Ostern stets nach dem Frühlingsäquinoktium statthaben solle; das Aequinoktium selbst aber wurde von den Römern auf den 18., von den Alexandrinern auf den 21. März angesetzt, und über diese Verschiedenheit gab das Nicänum keine Entscheidung (s. oben S. 329). Sie wurde zwar praktisch beseitigt durch die Verordnung, daß der Bischof von Alexandrien den Ostertermin berechnen, und dem Papst behufs der allgemeinen Publikation anzeigen solle; theoretisch dagegen blieb die Differenz stehen und verursachte dadurch nothwendig in Bälde wieder eine neue Verhandlung.

Nach dem Zeugniß des Vorberichtes hatte nun eine solche in Sardika statt (vgl. oben S. 333); aber auch hier wurde die Differenz nicht principiell, sondern nur provisorisch dadurch gehoben, daß sich Griechen und Römer für die nächsten 50 Jahre über den Ostertermin verständigten, also nicht einen neuen gemeinsamen Cyklus aufstellten, sondern nur dem praktischen Bedürfniß durch ein Uebereinkommen für die nächsten 50 Jahre genügten. Ohne Zweifel hat dabei bald der eine, bald der andere Theil etwas nachgegeben. Wir wissen hievon Folgendes. Gleich für das Jahr 346 hätte Ostern nach der alexandrinischen Rechnung am 27. Phamenoth, d. i. 23. März statthaben sollen, allein Athanasius sagt in seinem 18ten Osterbrief, „die heilige Synode (von Sardika) habe darüber verhandelt und Alle seien dahin einig geworden, daß Ostern 8 Tage später, am 4. Pharmuthi = 30. März, dem Termin der Römer, zu feiern sei[2]).

Eine zweite Differenz zwischen Römern und Alexandrinern betraf das Jahr 349. Nach alexandrinischer Rechnung hätte Ostern dießmal auf den 28. Pharmuthi = 23. April fallen sollen. Die Römer aber entgegneten, wie der Vorbericht zu den athanasianischen Festbriefen erzählt: „sie besäßen eine bis auf Petrus zurückgehende Ueberlieferung, den 26. Pharmuthi = 21. April nicht zu überschreiten", und die Alexandriner fügten sich abermals, im Interesse der Eintracht, Ostern mit den

1) Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius S. 31.

2) Larsow, S. 141 und S. 50. Nr. XVIII.

Römern auf den 30. Phamenoth = 26. März anzusetzen[1]). Später dagegen wurde diese Harmonie bald wieder gestört, und schon in den Jahren 350, 360 und 368 wichen die Ostertermine der Römer und Alexandriner auf's Neue von einander ab, so daß die zu Sardika beschlossene 50jährige Osterunion nicht völlig zu Stande kam[2]).

§ 66.

Die sardicensischen Urkunden.

Außer allem bisher Genannten besitzen wir noch drei wichtige, von der sardicensischen Synode herrührende Urkunden. Die erste und größte darunter ist das von uns bisher schon oft benützte encyklische Schreiben der Synode an alle Bischöfe der Christenheit, welches Athanasius griechisch, Hilarius von Poitiers dagegen lateinisch aufbewahrt hat[3]), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieß Dekret von der Synode selbst in beiden Sprachen abgefaßt und publicirt worden sei[4]). Es war ja für den Orient und Occident zugleich bestimmt, und die Synode selbst bestand aus Griechen und Lateinern zu ungefähr gleichen Hälften.

Das fragliche encyklische Schreiben hat folgenden Hauptinhalt, den wir dem Sinne, nicht aber gerade dem Worte nach, mittheilen: „Die gottseligen Kaiser haben die Synode von Sardika zu den bekannten drei Zwecken berufen und auch die morgenländischen Bischöfe (die Eusebianer) haben sich eingestellt, theils um dem kaiserlichen Befehle zu folgen, theils mit dem Vorsatz, ihre früheren Anschuldigungen gegen Athanasius und Marcellus auf's Neue zu bekräftigen. Als sie jedoch diese beiden selbst

---

1) Larsow, a. a. O. S. 33 und 50. Nr. XXI.

2) Im Jahre 350 hatten die Alexandriner ihre Ostern am 8. April, die Römer am 15. April, im J. 360 jene am 23. April, diese am 19. März, im J. 368 jene am 20. April, die Römer am 23. März. Vgl. Ideler, Bd. II. S. 251, und die Tabelle des Prof. Galle bei Larsow, zu S. 47. Die weitere Geschichte des Osterstreits erzählten wir oben S. 333 ff.

3) Athanas. Apologia c. Arian. c. 44 sqq. Hilar. Fragm. T. II. p. 1283 sqq. Auch bei Mansi, T. III. p. 57 sqq. und p. 69 sqq. Harduin, T. I. p. 662. Theodoret, hist. eccl. T. II. p. 8.

4) Vgl. die Marginalnote zu Mansi, T. III. p. 58. und Ballerin. in ihrer Edit. Opp. S. Leonis, T. III. p. XXXI. II. Von dem lateinischen Original verschieden ist aber die alte lateinische Uebersetzung aus dem griechischen Texte, welche von Maffei zu Verona gefunden, von den Ballerini und von Mansi edirt wurde. Vgl. oben S. 542 u. 580.

sowie den Bischof Asclepas von Gaza anwesend sahen, fürchteten sie sich, in eine Untersuchung einzutreten, obgleich sie öfter dazu eingeladen und aufgefordert wurden. Was sie noch mehr schreckte, war, daß auch andere von ihnen mißhandelte Bischöfe und Priester theils persönlich, theils durch Bekannte und Freunde Klagen gegen sie erheben und selbst die Ketten vorzeigen wollten, in die sie geschlagen worden seien. Denn so weit war ihre Wuth gegangen, daß manche Bischöfe, z. B. Theodul (wahrscheinlich von Trajanopel) sich nur durch die Flucht vor dem Tod retten konnten. Außerdem waren auch von mehreren Gemeinden Deputirte in Sardika aufgetreten, um über die Gewaltthaten zu berichten, welche bei Verjagung der orthodoxen und Einführung arianisch gesinnter Bischöfe und Priester bei ihnen verübt worden seien. Unter solchen Umständen fanden es die Morgenländer für gerathen, Sardika zu verlassen, und verriethen schon hiedurch ihre böse Sache genugsam; deßungeachtet wurde die ganze Angelegenheit von der Synode sorgsam geprüft und die Akten selbst stellten jene als tückische Verleumder und falsche Ankläger dar, denn Arsenius lebt noch, und kein Kelch ist zertrümmert, wohl aber sind die mareotischen Akten mit großer Parteilichkeit abgefaßt worden (s. oben S. 468 und 491). Ebenso ungerecht zeigte sich die Anklage gegen die Orthodoxie des Marcellus (s. oben S. 474 und 553) und auch Asclepas konnte seine Unschuld aus den Akten seiner Gegner beweisen. Außerdem zeigte sich, daß die Eusebianer Viele, die wegen Arianismus rechtmäßig abgesetzt worden waren, nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch zu höhern Kirchenämtern befördert haben. Die Häupter dieser Partei sind Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Stephan von Antiochien, Georg von Laodicea, Acacius von Cäsarea, Menophantes von Ephesus, Ursacius von Singidunum und Valens von Mursia, welche schon auf der Reise nach Sardika besondere Conciliabula veranstaltet und die andern Morgenländer gehindert haben, sich mit der Synode zu vereinigen, wie zwei von ihnen übergetretene Bischöfe Makarius und Asterius bezeugten. Nachdem sie sich nun wieder von Sardika entfernt haben und ihre Verbrechen: Verleumdungen, Gewaltthätigkeiten, falsche Briefe, Schläge, Einkerkerungen, Entblößung heiliger Jungfrauen, Zerstörung von Kirchen 2c. erwiesen sind und sie, was das Aergste, die arianische Häresie wieder erweckt haben, so hat die Synode den Athanasius, Marcell und Asclepas für unschuldig, jene Häupter der Eusebianer aber für abgesetzt erklärt und

mit dem Bann belegt (s. oben S. 554). Es mag also von nun an Niemand mehr mit ihnen Gemeinschaft unterhalten, wohl aber soll jeder Bischof den Beschluß der Synode von Sardika, als ob er im Geiste dabei anwesend gewesen sei, unterzeichnen [1]), damit überall und von allen Dienern des Heiligthums die Eintracht gewahrt werde" [2]).

Die zweite Urkunde, welche die Synode von Sardika uns hinterlassen hat, ist ihr Schreiben an die Gemeinde zu Alexandrien [3]), das wiederum Athanasius [4]) griechisch mittheilt, während es bei Hilarius fehlt. Der Inhalt ist: „Das böse Gewissen habe den Freunden des Arianismus nicht gestattet, an der Synode Theil zu nehmen, und es sei der Spruch des Papstes Julius (auf der römischen Synode) zu Gunsten des Athanasius, der sich auf das Zeugniß von 80 Bischöfen stützte, gerechtfertigt worden. Alle Mitglieder der Synode von Sardika hätten deßhalb die Gemeinschaft mit Athanasius für rechtmäßig erkannt, während sich im Gegentheil die Eusebianer geweigert hätten, an der Synode Theil zu nehmen, wenn nicht von vornherein Athanasius ausgeschlossen werde. Aber die mareotischen Akten seien zu falsch und parteiisch, Ischyras selbst habe ihre Unwahrheit aufgedeckt; als falsch habe sich auch die Anklage wegen Arsenius erwiesen, aber die Feinde hätten dennoch nicht geruht und neue tückische Anklagen erdichtet. Athanasius und die Synode hätten eine Untersuchung darüber verlangt, aber die

1) Vgl. oben S. 540.

2) Ueber das angeblich sardicensische Symbolum, welches bei Theodoret und anderwärts diesem Synodalschreiben angehängt erscheint, vgl. oben S. 554 f.

3) **Mansi, T. III. p. 55. Harduin, T. I. p. 655.**

4) Dieses Synodalschreiben ist in der Apologie des Athanasius zweimal mitgetheilt, **c. 37 sqq.** und **c. 41 sqq.** Das erstemal lautet die Ueberschrift an die Gemeinde von Alexandrien, das zweitemal an die Bischöfe von Aegypten und Libyen. Aber es ist in der That doch nur eine und dieselbe Urkunde, und daß sie auch in der zweiten Form bei Athanasius ursprünglich den Alexandrinern in specie, und nicht den Bischöfen Libyens und Aegyptens bestimmt gewesen sei, geht aus **c. 43** hervor, wo Alexandrien „eure Stadt" und Athanasius „euer Bischof" genannt wird. Hienach ist wohl die zweite Form nichts anderes als eine für die libyschen ꝛc. Bischöfe gefertigte Copie des Briefes an die Alexandriner. Diese zweite Form ist übrigens nach 9/10 ihres Inhalts der ersten wörtlich gleich, nur fehlet ihr der Passus wegen der alexandrinischen Priester Aphthon ꝛc., dagegen hat sie zwei Zusätze, einen am Schlusse von **c. 42** und einen in **c. 43**, s. folgende S. Note 1 und 4. Ueber das Verhältniß dieser beiden Formen vgl. die **Admonitio** der Mauriner zu ihrer Ausgabe der **Apologia Athanasii n. VIII. p. 95. edit. Patav.**

Ankläger seien entflohen und ihr gebrandmarktes Gewissen habe sich geoffenbart. Die Alexandriner, die schon so viel um des rechten Glaubens willen erduldet, sollten fortfahren in dieser Beharrlichkeit, auch wenn sie von den Arianern auf's Neue verfolgt würden. Auch die Synode thue das Ihrige, um für sie zu sorgen [1]), und habe sich deßhalb mit Bitten an die Kaiser gewendet [2]), damit diese den annoch Verfolgten Befreiung verschaffen und keinem weltlichen Beamten gestatten möchten, über Geistliche zu richten und unter kirchlichem Vorwand die Gläubigen zu belästigen [3]). Die Alexandriner ermahne die Synode, den Gregor, welcher nie rechtmäßiger Bischof gewesen und zu Sardika abgesetzt worden sei, ja nicht anzuerkennen, dagegen den Athanasius, wenn er zurückkehre, wieder mit Freude aufzunehmen. Sie erkläre ihnen ferner, daß auch die Priester Aphthonius, Athanasius der Sohn des Kapito, Paulus und Plution, welche von den Eusebianern verjagt worden, von der Synode wieder aufgenommen und für unschuldig erklärt worden seien; darum möchten auch sie dieselben wieder freundlich empfangen. Was endlich gegen die Häupter der Eusebianer [4]) beschlossen worden sei, mögen sie aus der Beilage (dem oben mitgetheilten encyklischen Schreiben) ersehen."

Aehnliche Schreiben richtete die Synode an die anderen Gemeinden, deren Bischöfe sie für unschuldig erklärt und wiedereinzusetzen befohlen hatte [5]).

Die dritte Synodalurkunde ist das Schreiben der Sardicenser an Papst Julius [6]), des Inhalts: „der Papst habe gute Gründe gehabt,

1) Hier hat die zweite Form bei Athanas. l. c. c. 42 den Beisatz: „nicht blos ihr, sondern auch andere unserer Mitdiener sind verletzt worden und haben hier unter Thränen darüber geklagt."

2) Dieß Schreiben der Synode an die Kaiser existirt nicht mehr; die Synode spricht aber davon auch in ihrem Briefe an P. Julius, bei Hilar. Fragm. T. II. p. 1291. n. 12.

3) Gerade weltliche Beamte hatten ja in Aegypten allerlei Gewaltthaten geübt, um den Arianismus einzuführen vgl. oben S. 493. f. 497.

4) In der zweiten Form dieses Synodalschreibens werden hier (Athanas. l. c. c. 43) die Namen der angesehensten Eusebianer eingeschaltet.

5) Mansi, T. III. p. 66. Athanas. Apol. c. Arian. c. 36. und c. 49.

6) Es ist nur mehr (lateinisch) mit ziemlich verderbtem Text bei Hilar. Fragm. T. II. p. 1297 und in der Collectio Cresconiana vorhanden (vgl. Baron. ad an. 347. 24) und war vielleicht von Anfang an nur lateinisch abgefaßt worden.

der Synode nicht persönlich anzuwohnen und es sei das beste und passendste, wenn die Priester (Bischöfe) aus allen Provinzen dem Haupt, d. i. dem Stuhle Petri ihre Berichte erstatten [1]). Weil aber alles, was zu Sardika geschehen, theils in den dem Papst mitgetheilten Akten aufgezeichnet sei, theils mündlich von dessen Gesandten, den Priestern Archidamus und Philoxenus und dem Diakon Leo [2]), genau berichtet werden könne, so scheine es wohl überflüssig, auch in diesem Brief davon zu handeln. Die Orientalen, welche sich Bischöfe nennen, obgleich unter ihnen manche vom tödtlichen Gift der arianischen Häresie angesteckt seien, hätten, aus Mißtrauen gegen ihre eigene Sache, beim Gericht zu erscheinen sich geweigert, wie sie auch nicht zur römischen Synode haben kommen wollen. Es wäre aber unrecht gewesen, ihnen nachzugeben, und dem Athanasius und Marcellus, denen doch so viele Bischöfe ein gutes Zeugniß geben, die Gemeinschaft zu verweigern. Drei Gegenstände habe die Synode zu verhandeln gehabt, denn selbst die gottseligen Kaiser hätten gestattet, Alles von neuem zu untersuchen. Vor Allem sollte vom rechten Glauben gehandelt werden, dann von den Personen, welche abgesetzt worden waren, und deren Absetzung jetzt, ob gerecht,

---

Weiterhin ist es abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 40 sq. und Harduin, T. I. p. 653 sq.

1) Vgl. oben S. 543 f. Schon Blondell hielt diese Stelle: hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, i. e. ad Petri Apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes, wegen des barbarischen Latein, namentlich wegen valde congruentissimum für unterschoben (Blondell, de primatu ecclesiae, p. 106). Remi Ceillier (histoire générale etc. T. IV. p. 696) bemerkte dagegen, die barbarische Latinität lasse sich durch die Annahme erklären, daß der Brief zuerst griechisch geschrieben worden sei, und uns nur eine Uebersetzung davon vorliege. Dabei konnte aber Remi Ceillier (l. c.) auch nicht verschweigen, daß dieser Satz den Gedankengang des Briefes unterbreche und wie ein Einschiebsel aussehe. Noch mehr haben Bower (Hist. der Päpste Bd. I. S. 192) und Fuchs (Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 128) dieß hervorgehoben und Letzterer insbesondere mit vieler Zuversicht die Vermuthung aufgestellt: jener Satz sei ursprünglich eine Glosse gewesen, die ein Leser des Briefes ad marginem beifügte, und die dann ein späterer Abschreiber in den Text mithineinnahm; Remi Ceillier dagegen sagt, um den Satz zu retten (l. c.): es habe wohl die Synode mit diesen Worten nur en passant auf ihren Beschluß in Betreff der Appellation nach Rom hinweisen wollen.

2) Dieser Diakon unterschrieb jedoch die Synodalakten nicht, sondern dieß geschah nur durch die beiden Priester, s. Mansi, T. III. p. 66. Athanas. Apol. c. Arian. c. 50.

geprüft werden sollte, drittens endlich über die Gewaltthätigkeiten, welche die Eusebianer an Vielen verübten, von denen die Gestorbenen unbedenklich als Martyrer zu betrachten seien. Ja, annoch seien Einige im Gefängniß, und ihre Schuld sei keine andere, als daß sie die arianische und eusebianische Häresie verwerfen und mit Solchen keine Gemeinschaft haben wollen. Die Eusebianer aber hätten Manche, die mit Recht abgesetzt worden, nicht nur wieder aufgenommen, sondern zu höheren Kirchenämtern befördert. Der Papst (beatissime frater) möge weiterhin vernehmen, was über die beiden gottlosen und unverständigen Jünglinge (adolescentibus) Ursacius und Valens beschlossen worden sei. Beide hätten den Samen der falschen Lehre beharrlich ausgestreut, außerdem habe Valens sein Bisthum verlassen und in ein anderes (wohl Aquileja) sich eindrängen wollen, auch dazu einen Aufstand erregt, wobei ein Bruder (Bischof), Namens Viktor (oder Viator), der nicht mehr fliehen konnte, ganz zertreten wurde und drei Tage darauf in derselben Stadt Aquileja starb. Der Papst werde auch das Schreiben der Synode an die Kaiser billigen, überdieß möge er die Verhandlungen der Synode den Bischöfen in Sicilien, Sardinien und Italien [1]) bekannt machen. Marcellus, Athanasius und Asclepius (Asclepas) seien von der Synode in die Gemeinschaft aufgenommen, dagegen Ursacius ꝛc. abgesetzt und ausgeschlossen worden." Wie freudig Papst Julius diesen Beschlüssen beistimmte, ersehen wir aus seinem Schreiben an die Alexandriner in der oft erwähnten Apologie des hl. Athanasius c. 53.

Von zweifelhafter Aechtheit sind drei angeblich sardicensische Urkunden, welche Scipio Maffei in dem schon öfter erwähnten veronesischen Codex in lateinischer Uebersetzung gefunden hat. Es sind dieß 1) ein Brief der Synode an die Christen in der Mareotis, des Inhalts: „Schon aus dem Synodalschreiben an die alexandrinische Kirche (siehe oben S. 609) werde ihnen bekannt sein, was zu Sardika geschehen sei. Die Synode schreibe aber an sie extra, um sie zu trösten, weil sie von den Ketzern, namentlich von Gregor (dem Afterbischof zu Alexandrien) so viel gelitten hätten. Sie sollten alle diese Leiden geduldig ertragen, wie der Apostel Paulus. In der That habe auch der mareotische Prie-

1) D. i. in den unmittelbar unter der päpstlichen Jurisdiktion stehenden Provinzen.

ster Ingenius sehr viel Muth gezeigt[1]). Es werde jetzt besser werden. Die Synode habe sich bereits an die Kaiser gewendet, damit sie solches nicht mehr gestatten. Athanasius sei von der Synode für unschuldig erklärt, Andere abgesetzt worden. Ueber Gregor. (von Alexandrien) zu schreiben sei überflüssig, er sei schon längst abgesetzt; wer von ihm bisher getäuscht worden sei, solle in sich gehen" [2]). 2) Das zweite Stück ist ein angeblicher Brief des hl. Athanasius an dieselben mareotischen Kirchen: „die Synode habe die Standhaftigkeit der Gläubigen in der Mareotis gelobt und viel Mitleid mit ihnen gehabt, auch an sie extra geschrieben, obgleich der Brief an die alexandrinische Kirche auch den Christen in der Mareotis gelte (weil zum Bisthum Alexandrien gehörig)." Das vorige Aktenstück wird nun beinahe ganz copirt und nur aus der oratio directa in die indirecta übersetzt. Zum Schlusse unterschreibt nicht blos Athanasius, sondern zugleich eine große Anzahl anderer zu Sardika gewesener Bischöfe[3]). 3) Das dritte Stück ist wieder ein Brief des hl. Athanasius, aber an die Kirche von Alexandrien. Er dankt darin Gott dafür, daß seine Unschuld anerkannt worden sei, spricht dann von der Schlechtigkeit seiner Gegner, wie sie nicht den Muth gehabt hätten, an der Synode zu Rom (i. J. 341) Theil zu nehmen, wie sie sich sodann zu Sardika aufgeführt und wie sie abgesetzt worden seien. Hier ist u. a. gesagt, sie hätten wörtlich geäußert: „was haben wir mit euch gemein? Ihr seid Christen, wir aber Feinde Christi." Von solchen Leuten sollten sich die Alexandriner nicht verführen lassen, die Verführten aber sollten jetzt, nachdem die Synode gesprochen, zurückkehren. Zum Schlusse wird die Absetzung der Eusebianer abermals erzählt und der Schluß des ersten Briefes, ähnlich wie es in Nr. 2 geschah, repetirt[4]).

Diese Excerpte zeigen, glaube ich, zur Genüge die Unächtheit dieser drei Stücke. Wo in aller Welt werden die Eusebianer von sich selbst gesagt haben: „wir sind Feinde Christi?" Aber auch abgesehen davon, ist der ganze Inhalt dieser drei Briefe matt und lahm, die beständige

1) Dieser Ingenius kommt bei Athanasius zweimal vor, in Unterschriften, Apolog. c. Arian. c. 74. p. 151 und Epist. encycl. ad episc. n. 7. p. 317. T. I. P. I. ed. Patav.

2) Mansi, T. VI. p. 1217. Baller. l. c. p. 607 sqq.

3) Mansi, T. VI. p. 1219. Baller. l. c. p. 609.

4) Mansi, l. c. p. 1221 sqq. Baller. l. c. p. 611 sqq.

Wiederholung der gleichen Worte unerträglich, die ganze Art und Weise geistlos und trivial. Dazu kommt, daß das ganze christliche Alterthum von diesen drei Aktenstücken nichts wußte, und sie gar nirgends anders als in jenem veronesischen Codex existiren, so daß wir sie nicht für ächt anzuerkennen vermögen.

§ 67.

Das Conciliabulum der Eusebianer zu Philippopolis.

In starkem Contrast zu den ächten Synodalschreiben von Sardika steht jene Encyclica, welche die Eusebianer nach ihrer Trennung von der Synode von Philippopolis aus erließen [1]), und welche uns ebenfalls der heil. Hilarius aufbewahrt hat [2]). Sie ist zunächst in specie an Gregor (den eusebianischen Bischof) von Alexandrien, Amphion von Nikomedien, Donatus (den schismatischen) Bischof von Carthago [3]) und andere, dann aber auch im Allgemeinen an sämmtliche Bischöfe, Priester und Diakonen der Christenheit adressirt. Gleich im Eingang wird jener Satz aufgestellt, welchen die Eusebianer in ihrem Streit mit den Orthodoxen zu Sardika immer premirten, daß nämlich ein einmal ausgesprochenes kirchliches Urtheil, besonders die Aufstellung und Absetzung eines Bischofs betreffend, unverändert bleiben müsse. Darauf wird berichtet, daß Marcell von Ancyra, dieser schrecklichste Häretiker, furchtbare Blasphemien gegen Christus ausgestoßen und in einem Buch veröffentlicht habe, als ob Christi Reich einen Anfang und ein Ende hätte und er erst durch die Menschwerdung Ebenbild Gottes geworden sei (s. oben S. 475 f.). Marcell habe die hl. Schrift falsch erklärt und die Irrthümer des Sabellius, Paul von Samosata und Montanus mit einander verbunden. Er sei darum schon von der Synode zu Constantinopel (i. J. 335) unter Kaiser Constantin gewarnt und, als dieß nichts nützte, verurtheilt worden. Auch Protogenes von Sardika und der Bischof von Syrakus hätten die Schrift, welche damals von den Bischöfen gegen Marcell erlassen worden sei, unterzeichnet, und ihn jetzt doch in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Marcell suche näm-

1) Socrat. II. 20.

2) Hilar. Pictav. Fragm. III. p. 1307—1326 und Mansi, III. p. 126 bis 140; Harduin, I. p. 671 sqq.

3) Der rechtmäßige Bischof von Carthago hieß Gratus, s. oben S. 545 u. 585.

lich, im Oriente anathematisirt, sein Glück in der Fremde, wo er die Einfältigen täusche. Aber es solle doch Niemand mit ihm und seinen Genossen Kirchengemeinschaft haben.

Die Encyclica geht hierauf zu Athanasius über und sagt, derselbe habe die göttlichen Geheimnisse profanirt, einen heil. Kelch und Altar zerschlagen, einen bischöflichen Stuhl umgestürzt, eine Kirche (des Ischyras) zerstört und einen Priester[1]) in's Gefängniß geliefert; auch sei er vieler Gewaltthätigkeiten, der Ermordung eines Bischofs u. dgl., angeklagt, und habe während der heiligen Paschatage wie ein Tyrann (in Alexandrien) gewüthet und mit militärischer und weltlicher Gewalt, d. h. durch Kerker und Schläge, seiner Partei den Sieg zu verschaffen gesucht[2]). Auf der Synode von Cäsarea sei er nicht erschienen, auf der zu Tyrus aber verurtheilt worden. Er habe an den Kaiser appellirt, allein dieser habe seine Verbrechen erkannt und ihn exilirt. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil habe er es noch ärger gemacht, als früher, habe verurtheilte Bischöfe wieder eingesetzt, selbst Ungläubige (versteht sich: bald nach ihrer Taufe) zu Bisthümern befördert, alle Gesetze verachtet ꝛc., ja er habe, als durch Synodalspruch (von Antiochien) ein Anderer an seine Stelle gesetzt wurde, mit Hülfe der Heiden eine Kirche in Brand gesteckt, einen Altar zertrümmert ꝛc. und sei dann geflohen[3]). Ganz schreckliche Gewaltthätigkeiten hätten Paul von Constantinopel und Marcell von Ancyra (nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung) verursacht; letzterer namentlich habe Priester entblößt auf das Forum schleppen lassen, habe ihnen heilige Hostien an den Hals gehängt und diese verunehrt, habe gottgeweihte Jungfrauen öffentlich ihrer Kleider berauben und schmählich entblößen lassen. Weiterhin zu Gaza habe Asclepas einen Altar zerstört und viele Unruhen erregt, zu Adrianopel aber habe Lucius nach seiner Rückkehr die von (arianischen) Priestern geweihten Brode den Hunden vorwerfen lassen. Athanasius habe den

---

1) Unser vielfach corrumpirter Text hat presbyterum Narchen, wohl statt Ischyram.

2) Siehe oben S. 462 und 464. Vgl. S. 493.

3) Man sieht, die Eusebianer schreiben die bei der Intrusion Gregors vorgekommenen Gewaltthätigkeiten (vgl. S. 493 f.) auf Rechnung des Athanasius. Mit gleichem Recht könnte, wer einen Andern feindlich angreift, die Schuld des dabei etwa vergossenen Blutes auf den Angegriffenen schieben, denn — wenn dieser sich nicht gewehrt hätte, wäre Alles in voller Ruhe abgelaufen.

Papst Julius und andere italische Bischöfe durch falsche Briefe[1]) getäuscht, daß sie ihn in die Kirchengemeinschaft aufnahmen (zu Rom im J. 341); und weil dieß geschehen und sie ihn unvorsichtig aufgenommen haben, so wollen sie ihn jetzt — um ihrer selbst willen — nicht mehr fallen lassen. Asclepas sei vor 17 Jahren vom Bisthum abgesetzt worden, nach ihm Paulus und Lucius; und jetzt wollen sie klüglicher Weise in fremden Gegenden und nachdem viele der früheren Richter, Kläger und Zeugen gestorben sind, einen neuen Urtheilsspruch erlangen und zwar sollten die Abendländer Richter sein, welche dabei sich selbst, weil sie jene so unvorsichtig aufgenommen, zu schonen haben. Dieß sei aber aller kirchlichen Disciplin zuwider, und man wolle etwas ganz Neues einführen, nämlich ut orientales episcopi ab occidentalibus judicarentur. Athanasius habe, als er noch Bischof war, in die Absetzung des Asclepas miteingestimmt[2]), und auch Marcell mit dem Letztern keine Gemeinschaft gepflogen. Weiterhin sei Paulus anwesend gewesen, als man den Athanasius absetzte (im J. 341), und habe das Urtheil gegen ihn mitunterschrieben, jetzt aber seien sie Alle mit einander einig und Einer verzeihe dem Andern. Athanasius habe nach dem Tod seiner frühern Richter ꝛc. eine günstigere Beurtheilung zu erlangen gehofft, und Julius, Osius und Maximus von Trier hätten hiezu die Berufung der Synode von Sardika erwirkt. Auch sie, die Orientalen, hätten sich hiezu eingefunden, seien aber, weil die andere Partei von vornherein den Athanasius und Marcellus in die Gemeinschaft zuließ und alle ihre Vorschläge abwies, genöthigt worden, sich zu trennen (s. oben S. 546). Zu Sardika habe sich eine große Menge Gottloser aus Constantinopel und Alexandrien eingefunden, um die Sache der Menschenmörder, Kirchenverwüster, Kelchzertrümmerer ꝛc. zu unterstützen. Was das für eine Synode sei, gehe schon daraus hervor, daß Protogenes von Sardika, der früher in das Anathem gegen Marcell und Paulus eingestimmt habe, jetzt mit diesen Gemeinschaft halte. Ebenso hätten sie dem Dionys von Elis, den sie selbst abgesetzt, einen Platz in der Synode eingeräumt, Bassus von Dio-

1) Gemeint ist hier namentlich die Vertheidigungsschrift der ägyptischen und libyschen Bischöfe für Athanasius. S. oben S. 499.

2) Davon ist nirgends das Geringste gesagt. Vielleicht hat Athanasius, der jener Synode zu Antiochien im J. 330 nicht selbst anwohnte, nur nicht ausdrücklich nachmals dagegen protestirt.

cletianapolis, der wegen Verbrechen nach Syrien deportirt war, sei von ihnen zum Bischof ordinirt worden, und Protogenes habe jetzt mit (Johann oder Aetius?) von Thessalonich Gemeinschaft, obgleich er früher mit ihm, als einem Concubinarius, solche durchaus verschmäht habe. Die orthodoxe Partei habe sie durch Hinweisung auf die Edikte der Kaiser zwingen wollen, sich an der Synode zu betheiligen, es sei ihnen dieß aber unmöglich gewesen; sie könnten den Athanasius und Marcellus unmöglich in die Kirchengemeinschaft aufnehmen. Jetzt gehe ihr Befehl dahin, es solle Niemand mit Osius, Protogenes, Athanasius, Marcellus, Asclepas, Papst Julius und ihren Genossen Gemeinschaft haben, nicht an sie schreiben und kein Schreiben von ihnen annehmen. Die Synode verdamme vielmehr den ältesten Kirchenregeln zu Folge den Bischof Julius von Rom, den Osius, Protogenes, Gaudentius (von Naissus) und Maximus von Trier wegen ihrer Gemeinschaft mit Athanasius, Marcellus, Paul von Constantinopel und andern Verbrechern, und weil sie eine neue Häresie, die des Marcellus, eingeführt hätten. — Zum Schlusse fügen die Eusebianer noch ihr Glaubensbekenntniß bei[1]), welches, einen unwesentlichen Beisatz abgerechnet, wörtlich identisch ist mit der vierten antiocheniſchen Formel. Am Schlusse wird darin das Anathem gesprochen gegen strenge Arianer ꝛc., gegen die, welche drei Götter lehren, oder die Personen nicht unterscheiden, oder sagen, der Sohn sei nicht geboren, oder Christus sei nicht Gott, oder er sei aus der Natur und nicht aus dem Willen des Vaters[2]).

Sokrates (II. 20) berichtet, die Eusebianer hätten sich von Sardika nach Philippopolis zurückbegeben, hier ein Conciliabulum gehalten, das ὁμοούσιος verworfen, den Ausdruck und die Lehre von ἀνόμοιος aber ihren Briefen einverleibt, die sie überall hinschickten. Dieß ist in sofern nicht richtig, als das eusebianische Symbolum nicht blos den Ausdruck ἀνόμοιος nicht enthält, sondern unverkennbar kaum eine halbarianische und keineswegs jene strengarianische Farbe trägt, zu welcher ἀνόμοιος paßt. Im Gegentheil, gerade der anomöische Hauptsatz: der Sohn sei ἑτέρας οὐσίας als der Vater, wird darin mit dem Anathem belegt,

1) Hilarius gibt dasselbe zweimal: einmal an unserer Stelle (Fragm. III. p. 1322), das andere Mal de Synodis c. 34. p. 1172. Vgl. Mansi, T. III. p. 137 u. 125.

2) Vgl. Athanas. de Synodis c. 26. I. u. II. und oben S. 527.

und der hl. Hilarius von Poitiers nahm keinen Anstand, in seiner Schrift de synodis (c. 35 sq.) dieses Symbolum in einem orthodoxen Sinn zu interpretiren.

Mit der Angabe des Sokrates, daß die Eusebianer ihre Encyclica von Philippopolis aus erlassen hätten, stehen ihre eigenen Worte: placuit nobis de Sardica scribere, die wir in dieser Encyclica lesen [1]), im Widerspruch. Tillemont [2]) und Remi Ceillier [3]) behaupten, daß die Eusebianer sich selbst hier der Lüge überführen, indem sie an einer andern Stelle ihres Briefes andeuten [4]), daß er erst später als die Encyclica der Orthodoxen abgefaßt sei. Da nun letztere schon von der Entfernung der Eusebianer aus Sardika spreche, so könne das Schreiben dieser unmöglich mehr zu Sardika abgefaßt sein. Allein diese Argumentation ist unseres Erachtens nicht stichhaltend, denn in den Worten der Eusebianer: iique (die Orthodoxen) vulgo *omnibusque gentibus* id quod inter nos fuerat, referebant [5]), liegt nicht nothwendig eine Hinweisung gerade auf die Encyclica der Orthodoxen, sie konnten vielmehr auch auf andere Weise und zuvor schon jene Nachrichten verbreiten. Zudem ist in der fraglichen Stelle nicht einmal der Text ganz sicher, und vielleicht statt gentibus zu lesen gentilibus, was mit dem unmittelbar Vorausgehenden und mit einer frühern Aeußerung: „Athanasius habe Heiden zu Bisthümern befördert" [6]), ganz gut zusammenstimmen würde.

Uebrigens ist allgemein anerkannt, daß die Eusebianer ihre Encyclica nicht von Sardika, sondern erst von Philippopolis aus erlassen haben [7]), und man ist nur darüber uneinig, ob sie insoferne bona fide handelten, als sie sich wirklich für die wahre sardicensische Synode ansahen [8]),

1) Bei Mansi, T. III. p. 134. Hilar. Fragm. III. p. 1319. n. 23.

2) Tillemont, mémoires, T. VI. in der Abhandlung über die Arianer, Art. 39. p. 142 ed. Brux.

3) Histoire générale, T. IV. p. 699.

4) Nämlich bei Hilar. l. c. p. 1317. n. 19. und Mansi, T. III. p. 133.

5) Es ist dieß eben die Stelle, auf welche sich Tillemont und Remi Ceillier beriefen, bei Mansi, T. III. p. 133. und Hilar. l. c.

6) Mansi, T. III. p. 130.

7) Vgl. Walch, Historie der Kirchenverf. S. 180. Fuchs, a. a. O. S. 150. Note. Remi Ceillier, und Tillemont, ll. cc. Neander, Kirchengesch. II. 2. (4ter Bd.) S. 739. 2te Aufl.

8) Fuchs, a. a. O.

oder ob sie absichtlich täuschen, die Leser ihrer Encyclica hintergehen und ihren Wechselbalg für den ächten Sprößling von Sardika ausgeben wollten [1]). Gewöhnlich fügt man bei, es sei dieß ihnen auch glücklich in Afrika gelungen, wo man in Folge ihrer List nur ein semianisches Concil von Sardika gekannt habe. Die Sache verhält sich also: Weil der orthodoxe Bischof von Carthago, Gratus, selbst dem Concil von Sardika beiwohnte, so schickten die Eusebianer, wie wir wissen, ihre Encyclica an den donatistischen Bischof von Carthago. Darauf beriefen sich später die Donatisten, mit der Behauptung, die Synode von Sardika habe sie anerkannt, und der hl. Augustinus wußte dagegen nichts Weiteres zu bemerken, als: Sardicense concilium Arianorum fuit [2]). Man schließt daraus, er habe nur von einer eusebianischen Synode von Sardika gewußt, die orthodoxe dagegen gar nicht gekannt [3]). So richtig dieß ist, so war dieß doch keineswegs eine Folge der von den Eusebianern gebrauchten List, ihr Schreiben von Sardika aus zu datiren, denn Augustinus sagt in seinem Brief an Eleusius (l. c.) ganz deutlich, er habe die fragliche Encyclica bisher gar nicht gekannt, und bei einem schnellen Lesen darin bemerkt, daß diese Synode den Athanasius und den Papst Julius verworfen habe. Er wolle aber diese Schrift bei größerer Muße genauer untersuchen. That er dieß, so mußte er in dem eigenen Schreiben der Eusebianer finden, daß zu Sardika auch eine Synode der Orthodoxen bestanden habe, und da dieß Resultat Jeder finden mußte, der die Encyclica der Eusebianer selbst las, so ist die Vermuthung nicht gerechtfertigt, als hätten sie durch ihre Encyclica die orthodoxe Synode in aller Stille listig bei Seite schieben und sich dafür substituiren wollen; die Wahrheit ist vielmehr: ohne die Existenz der Gegenpartei zu verschweigen, maßten sie sich an, die wahre Synode von Sardika gebildet zu haben.

---

1) Siehe die Bemerkungen bei Mansi, T. III. p. 125. Ferner Tillemont und Remi Ceillier, ll. cc.

2) Augustin. contra Crescon. lib. III. c. 34 und lib. IV. c. 44. u. Epist. 44 (früher 163) ad Eleusium c. 3.

3) Baron. ad ann. 347. n. 62. c. 72—74 und 96—98. Remi Ceillier, l. c. p. 698. 699. Tillemont, l. c.

§ 68.

Ist die Synode von Sardika eine ökumenische?

Endlich fragt sich noch, ob die Synode von Sardika den allgemeinen Concilien beizuzählen sei oder nicht; eine Frage, die schon vielfach ventilirt und auch von uns im Jahrgang 1852 der Tübinger theologischen Quartalschrift des Ausführlicheren besprochen worden ist. Wir zeigten dort, daß sich der ökumenische Charakter dieser Synode durchaus nicht beweisen lasse. Es ist zwar richtig, daß es im Plan sowohl des Papstes Julius als der beiden Kaiser Constantius und Constans lag, eine allgemeine Synode nach Sardika zu berufen (s. oben S. 532 u. 538), aber wir finden nicht, daß eine solche faktisch zu Stande kam, und die Kirchengeschichte weist noch manche ähnliche Fälle auf, wo eine Synode wohl als allgemeine intendirt war, und dennoch solchen Charakter nicht erlangte (vgl. oben S. 3). Im vorliegenden Fall waren zwar die Bischöfe des Orients und Occidents berufen, aber weitaus die meisten Bischöfe, die aus dem Orient kamen, waren Eusebianer, also Halbarianer, und statt gebesserten Sinnes mit den Orthodoxen gemeinsam zu handeln, trennten sie sich von denselben und bildeten ein eigenes Conciliabulum zu Philippopolis.

Wir können nun zwar denen nicht beistimmen, welche behaupten, daß das Weggehen der Eusebianer an sich schon die Oecumenicität der Synode unmöglich gemacht habe, sonst stünde es ja in der Hand der Häretiker, ein allgemeines Concil möglich zu machen oder nicht; aber wir dürfen nicht übersehen, daß in Folge hievon die große griechisch-morgenländische Kirche zu Sardika nur mehr sehr schwach repräsentirt war, und daß die Gesammtheit der anwesenden Bischöfe nicht einmal die Zahl hundert erreichte (s. oben S. 541). Eine so kleine Zahl von Bischöfen kann nur dann eine allgemeine Synode bilden, wenn die Gesammtheit ihrer abwesenden Collegen nachträglich dem Beschlossenen ausdrücklich zustimmt. Dieß war jedoch bei der Synode von Sardika nicht der Fall. Ihre Beschlüsse wurden zwar sogleich der ganzen Christenheit zur Annahme und Unterschrift zugeschickt, aber nicht mehr als ungefähr 200 der abwesend gewesenen Bischöfe unterzeichneten, und von diesen waren fast die Hälfte (94) Aegypter. Aus ganz Asien unterzeichneten nur ein paar Bischöfe aus den Provinzen Cypern und Palästina, aus den andern morgenländischen Provinzen gar keiner, und

selbst aus dem lateinischen Afrika, welches damals mindestens 300 Bisthümer zählte, treffen wir nur sehr wenige Namen [1]). Daß auch Kaiser Constantius den Beschlüssen von Sardika seine Anerkennung versagte wollen wir nicht einmal hoch anschlagen. Desto wichtiger ist, daß auch keine einzige spätere Autorität unsere Synode für eine allgemeine erklärte. Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. Artic. III meint freilich, weil Papst Zosimus im J. 417 oder 418 den Canon 5 von Sardika und noch früher eine Synode zu Constantinopel im J. 382 den sechsten sardicensischen Canon als einen nicänischen citirt hätten, sei ersichtlich, daß unsere Synode als Anhang der nicänischen betrachtet und damit gleich hoch, wie diese, d. h. als ökumenisch verehrt worden sei. Allein wir haben bereits gezeigt, wie Zosimus und die Bischöfe von Constantinopel durch einen Mangel ihrer handschriftlichen Canonensammlungen zu einer Verwechslung verleitet worden seien).

Weiterhin berief man sich wegen des ökumenischen Charakters unserer Synode auf Athanasius, Sulpitius Severus, Sokrates und Kaiser Justinian. Athanasius nennt sie eine μεγάλη σύνοδος [3]), Sulpitius Severus sagt: sie sei ex toto orbe convocata [4]), und Sokrates erzählt: „Athanasius und andere Bischöfe hätten eine ökumenische Synode verlangt und es sei nun die zu Sardika berufen worden" [5]). Schon der erste Anblick zeigt, daß die beiden letztern blos dafür zeugen, daß unsere Synode als eine allgemeine beabsichtigt gewesen sei; der Ausdruck „große Synode" aber, welchen Athanasius gebraucht, darf nicht schlechthin als identisch mit ökumenisch genommen werden. Wenn aber Kaiser Justinian in seinem Edikt über die drei Kapitel v. J. 546 die Synode von Sardika eine ökumenische nennt [6]), so zählt

---

1) Das Resultat dieser Circulation der sardicensischen Beschlüsse finden wir in c. 50 der Apologie des hl. Athanasius contra Arianos vom Jahre 350. Siehe oben S. 541.

2) Vgl. oben S. 357. u. 581. Auch die Nachfolger des Zosimus: Bonifacius und Cölestin, ja selbst noch Leo d. Gr. und die zwölfte toledanische Synode im J. 681 begingen diese Verwechslung. Vgl. Harduin, T. II. p. 26. 38. T. III. p. 1720. n. 4. Ballerin. Opp. S. Leonis M. T. II. p. 1171. und Tüb. Quartalschrift 1852. S. 402 ff.

3) Apolog. contra Arian. c. 1.

4) Sulp. Sev. hist. lib. II.

5) Socrat. hist. eccl. lib. II. c. 20.

6) Bei Harduin, T. III. p. 317 A.

er sie in demselben Edikt (p. 303) und anderwärts doch wieder nicht unter den allgemeinen Concilien auf, deren er vier annimmt. Dazu kommt noch zweierlei, daß α) der Kaiser nicht die befugte Autorität ist, um über den ökumenischen Charakter einer Synode zu entscheiden, und daß β) der Ausdruck universale concilium auch im weitern Sinn von solchen Synoden gebraucht wurde, welche, ohne allgemeine zu sein, ein ganzes Patriarchat u. dgl. repräsentirten, wie wir schon oben S. 4 ausgeführt haben.

Man beruft sich weiter auf die trullanische Synode und auf Papst Nicolaus I. Erstere hat in ihrem zweiten Canon die sardicensischen Canones approbirt[1]), und Papst Nicolaus sagte von denselben: omnis ecclesia recipit eos[2]). Aber hierin liegt noch keineswegs eine Erklärung, daß die Synode von Sardika ökumenisch sei, denn auch von manchen andern Concilien, z. B. Ancyra, Neocäsarea u. A. wurden die Canones allgemein anerkannt, ohne daß diese Synoden selbst deßhalb als ökumenisch verehrt worden wären. Ja, das Trullanum spricht selbst für uns. Hätte es die Synode von Sardika für die zweite allgemeine gehalten, so würde es deren Canones gleich hinter denen von Nicäa eingereiht haben. Dieselben erhielten jedoch ihren Platz erst hinter denen der vier alten allgemeinen Concilien, und wir sehen daraus, daß das Trullanum unsere Synode nicht unter die alten allgemeinen Synoden, sondern hinter dieselben gestellt habe.

Dazu kommt noch, daß kirchliche Autoritäten ersten Ranges entschieden gegen die Oecumenicität unserer Synode sprechen. Vor Allem berufen wir uns hier auf Augustinus, der nur die eusebianische Versammlung zu Sardika kannte und von einer orthodoxen Synode daselbst gar nichts wußte (vgl. oben S. 619), was rein unmöglich gewesen wäre, wenn man damals das Concil von Sardika den ökumenischen beigezählt hätte[3]). Noch deutlicher sprechen Papst Gregor d. Gr. und der hl. Isidor von Sevilla, welche nur vier alte allgemeine Concilien kennen: die von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon[4]).

1) Bei Harduin, T. III. p. 1659 C.
2) Bei Harduin, T. V. p. 135 B. 814 A.
3) Vgl. Quartalschrift 1852. S. 407.
4) Gregor. M. liber II. Epist. 10. Isidor. Hispal. Etymolog. liber VI. c. 16., s. oben S. 2.

Die Einrede der Ballerini[1]: Gregor und Isidor hätten nicht überhaupt die ältesten allgemeinen Synoden, sondern nur jene aufzählen wollen, welche große dogmatische Beschlüsse faßten, — ist sichtlich ganz willkürlich und darum unkräftig.

Unter solchen Umständen ist natürlich, daß unter den spätern Gelehrten weitaus die Majorität auf die Frage, ob die Synode von Sardika eine ökumenische sei, negativ antworteten; so namentlich Cardinal Bellarmin[2], Petrus de Marca[3], Edmund Richer[4], Fleury, Orsi, Saccharelli, Tillemont, Du-Pin, Berti, Ruttenstock, Rohrbacher, Remi Ceillier[5], Stolberg[6], Neander[7] u. A.

Im Gegensatze hiezu haben Baronius[8], Natalis Alexander[9], die Brüder Ballerini[10], Mansi[11] und Palma[12] die ökumenische Würde unserer Synode behaupten wollen, aber schon im 17ten Jahrhundert haben die römischen Censoren die bezügliche direkte Behauptung des Natalis Alexander mit einer Censurnote belegt[13].

---

1) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. L. und in Galland. de vetustis canonum collect. T. I. p. 301.

2) De contraversiis christ. fidei T. II. p. 5 et 3 ed. Colon. 1615.

3) De concord. sacerdotii et imp. lib. VII. c. 3. n. 5.

4) Historia Concil. general. T. I. p. 89.

5) Histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 697. Richtig sagt hier Remi Ceillier: „l'Église qui est l'arbitre de ces sortes de questions, n'a point jugé à propos de lui donner rang parmi ceux qu'elle respecte sous ce titre."

6) Gesch. d. Relig. Jesu Chr. Bd. X. S. 490 f.

7) Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. III. S. 349.

8) Annales ad ann. 347. n. 7—9. Vgl. Tübg. Quartalschrift a. a. O. S. 412.

9) Hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. artic. III.

10) In ihrer Ausg. der Werke des hl. Leo, T. III. p. XLIX u. bei Galland. l. c. p. 300 sqq.

11) In seinen Zusätzen zu Nat. Alex. hist. eccl. l. c.

12) Praelectiones hist. eccl. quas in Collegio Urbano habuit Jo. Bapt. Palma, Romae 1838 T. I. P. II. p. 85.

13) Vgl. Natal. Alex. l. c. Scholion. III. T. IV. p. 460 ed. Venet. 1778.

Fünftes Buch.

Die Zwischenzeit zwischen dem Concil von Sardika und der zweiten allgemeinen Synode.

§ 69.

Rückkehr des hl. Athanasius aus dem zweiten Exil. Synoden zu Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Die Cölner Synode gegen Euphrates.

Es ist von selbst klar, daß die Ereignisse zu Sardika unmöglich im Stande waren, den seit dem Auftreten des Arius gestörten Kirchenfrieden wieder herzustellen; im Gegentheil wurde jetzt die Spaltung noch größer, als zu den Zeiten der nicänischen Synode. Damals war die Zahl der eigentlichen Arianer noch klein, die halbarianischen Eusebianer aber wollten sich wenigstens äußerlich noch nicht von der Kirche trennen; jetzt dagegen zu Sardika traten sie in offene Opposition gegen die Kirche und verstärkten damit die Partei, zu der sie schon von Anfang an durch geistige Verwandtschaft sich hingezogen fühlten. Ihr Streben ging dahin, im ganzen Morgenland, soweit sich die Herrschaft des Kaisers Constantius erstreckte, den halben Arianismus, dem übrigens dieser Name damals noch nicht geschöpft war, mit Gewalt zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, und sie konnten dieß um so leichter erhoffen, als in der That numerisch weit mehr morgenländische Bischöfe auf der eusebianischen und arianischen Seite standen, als auf der der nicänisch-sardicensischen Richtung.

Um zu diesem Ziel zu gelangen, eröffneten sie sogleich nach ihrer Abreise von Sardika, vor und während sie zu Philippopolis tagten, und gleich darnach eine große Verfolgung der nicänisch gesinnten

Bischöfe im oströmischen Reich, welche Athanasius in seiner historia Arianorum ad monachos, c. 18 und 19, jedoch ohne genaue chronologische Ordnung beschreibt, so daß er das, was noch während der (orthodoxen) Synode von Sardika geschah, mit dem, was erst nachher eintrat, in Eines zusammennahm [1]). Auf die Klagen der Eusebianer belegte Constantius noch während die Synode von Sardika versammelt war, die beiden Bischöfe Asterius aus Arabien und Arius (nach Andern Makarius) aus Palästina, die sich zu Sardika von den Eusebianern getrennt hatten (siehe S. 608), sodann die Bischöfe Lucius von Adrianopel und Diodor von Tenedos, die sich ebenfalls zu Sardika hervorthaten, mit Absetzung und Exil; den Theodul von Trajanopel aber und den Olympius von Eno Rodope hatten sie bei dem Kaiser so sehr angeschwärzt, daß dieser die Todesstrafe über beide aussprach, und sie sich nur durch die Flucht retten konnten [2]). Weiterhin wurden zu Adrianopel, weil die dortige Gemeinde, ihrem Bischof Lucius anhängig, den Eusebianern die Kirchengemeinschaft versagte, zehn Laien hingerichtet, zwei Priester und drei Diakonen aber nach Armenien exilirt [3]).

Während dieß in Thracien geschah, hatten sie vom Kaiser auch in Betreff Aegyptens ein Dekret erwirkt, daß an die Thore der Städte Wachen gestellt werden sollten, um denen, die von der Synode zu Sardika Erlaubniß zur Rückkehr erhalten hatten, den Eintritt mit Gewalt zu verwehren; falls aber Athanasius und einige seiner im Dekret namentlich erwähnten Priester nach Alexandrien zurückzukehren wagen würden, sollten sie ergriffen und mit Todesstrafe belegt werden. Athanasius, dieß erzählend, fügt bei: „so hat die neue Häresie nicht nur den Herrn verleugnet, sondern auch das Tödten gelehrt" [4]).

Unter solchen Umständen konnte Athanasius natürlich nicht in seine Diöcese zurückkehren. Er ging vielmehr von Sardika aus nach Naissus

1) So erzählt er hier namentlich l. c. c. 19 die Verfolgung des Bischofs Theodul von Trajanopel in Verbindung mit solchen Ereignissen, die erst nach der Synode von Sardika eintraten. Und doch starb Theodul noch bevor die Synode von Sardika auseinander ging, wie aus der Encyclica derselben hervorgeht, bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 45. Vgl. die Noten der Mauriner zu Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 19.

2) Athanas. histor. Arian. ad monachos. c. 18. 19.

3) Ibid. c. 18.

4) Ibid. c. 19.

in Dacien (der Geburtsstadt Constantins d. Gr.), und von da nach Aquileja, wohin ihn sein Beschützer Kaiser Constans berufen hatte [1]), der damals ebenfalls nach Aquileja kam [2]). Die Synode von Sardika aber schickte zwei Legaten, die Bischöfe Vincentius von Capua und Euphrates von Cöln, an Constantius ab, um von ihm die Erlaubniß zur Rückkehr des Athanasius zu erwirken. Kaiser Constans gesellte ihnen einen magister militum Namens Salias als Begleiter bei, und gab ihnen Empfehlungsschreiben an seinen Bruder mit [3]). Theodoret (l. c.) will wissen, es sei darin auch die Drohung enthalten gewesen: wenn Constantius den Athanasius nicht zurückrufe, werde Constans selbst ihn nach Alexandrien zurückführen, und seine Gegner verjagen. — Von diesem drohenden Inhalt sprechen auch Philostorgius, Sokrates und Sozomenus [4]), nur geben die beiden letztern an, Constans habe zuerst in freundlichen Worten seinen Bruder um Rückberufung des Athanasius gebeten und erst, als dieß nichts fruchtete, zur Kriegsdrohung gegriffen. Tillemont glaubt jedoch dem Bericht des Theodoret den Vorzug geben zu sollen, und fügt noch bei, wenn auch Athanasius von dieser Sache schweige, so scheine sie dennoch wahr zu sein, denn auch Lucifer von Calaris habe nachmals dem Kaiser Constantius gegenüber behauptet: „nur Furcht habe ihn zur Rückberufung des Athanasius bewogen," und Constantius selbst habe geäußert: „nur um die Freundschaft mit seinem Bruder zu bewahren, habe er Solches gethan" [5]).

Die zwei Legaten Vincentius und Euphrates reisten sofort in den Orient, um den Kaiser Constantius zu treffen, in Antiochien aber übte der arianisch gesinnte Bischof Stephanus ein Bubenstück gegen sie aus,

1) Vgl. Athanas. Apolog. ad imperat. Constantium c. 4; zu Naissus feierte er Ostern 344, zu Aquileja war er an Ostern 345, wie aus dem Vorberichte zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius erhellt; bei Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius, S. 31 und 32.

2) Ibid. c. 3 u. c. 15. Athanasius wurde fälschlich beschuldigt, damals den Kaiser Constans gegen seinen Bruder Constantius aufgereizt zu haben, und vertheidigt sich dagegen, ibid. c. 3. In der andern Stelle c. 15 spricht er davon, daß zu Aquileja, in Anwesenheit des Kaisers Constans, in einer noch nicht geweihten Kirche Gottesdienst gehalten worden sei. Er sagt dieß zu seiner Vertheidigung, weil er selbst das Gleiche gethan hatte.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 20. Theod. hist. eccl. II. 8.

4) Philostorg. fragm. lib. III. n. 12. p. 485 ed. Mogunt. der hist. eccl. Theodoreti etc. Socrat. II. 22. Sozom. III. 20.

5) Tillemont, etc. T. VIII. Note 62 sur S. Athanase, p. 295 ed. Brux.

das in der Geschichte wenige seines Gleichen hat. Durch einen gewissen Onager ließ er ein Freudenmädchen in das Gasthaus, wo die beiden Bischöfe wohnten, bestellen, unter dem Vorwand, ein dort angekommener junger Reisender verlange nach ihr. Sie kam in der nächsten Nacht (es war in der Osterzeit 344) und wurde von Onager in das Gemach gewiesen, worin der greise Euphrates von Cöln schlief. Dieser erwachte bei ihrem Eintritt, fragte, wer da komme und glaubte, als er die Stimme eines Weibes und die Art ihrer Antwort vernahm, es sei dieß Niemand anders als der Teufel. Ebenso überrascht war aber auch die Dirne, als sie einen alten Mann erblickte und in ihm einen Bischof erkannte. Beide machten Lärm, verschiedene Diener kamen herbei, ungeheures Aufsehen entstand, die ganze Tücke wurde verrathen, besonders durch das offene Geständniß des Mädchens, der Kaiser selbst berief eine Synode zum Gericht, und Bischof Stephan wurde seines Amtes entsetzt[1]). Vgl. oben S. 536.

Es ist dieß ohne Zweifel dieselbe Synode von Antiochien, welche eine neue Glaubensformel, wegen ihrer Länge μακρόστιχος genannt aufstellte (s. S. 532 u. 536), und von welcher Athanasius desynodis c. 26 spricht[2]). Er sagt von ihr, daß sie drei Jahre nach der antiochenischen Synode in encaeniis, also im Sommer 344 gehalten worden sei, und es ist dieß gerade die Zeit, wo sich Behufs der Absetzung Stephans eine Synode in Antiochien versammelte. Daß alle frühern Synodalgeschichtschreiber diese neue Synode vor die von Sardika verlegten, darf uns deßhalb nicht beirren, weil man früher das richtige Datum der sardicenser Versammlung nicht kannte. Die Formel μακρόστιχος aber wiederholt zunächst das vierte antiochenische Symbolum vom J. 341 beinahe wörtlich und anathematisirt wie dieses die arianischen Hauptsätze, fügt aber noch ausführlichere Erläuterungen bei, welche theils gegen die Arianer, theils gegen die Sabellianer, gegen Marcell von Ancyra und den Scoteinos [d. h. Photinus[3])], theilweise aber auch (n. VIII.) gegen Athanasius gerichtet sind, weil dieser den Satz bekämpft

1) So erzählen Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 20 und noch ausführlicher Theodoret, II. 9. 10.

2) Auch bei Socrat. II. 19. 20. Sozom. III. 11. Mansi, T. II. 1362. Harduin, T. I. 627.

3) Photinos (φωτεινός) heißt Lichtmann; sie aber nannten ihn spöttisch Dunkelmann.

hatte: „der Vater habe den Sohn aus seinem Willen gezeugt“ [1]). Besonders beachtenswerth ist, daß in diesem Symbolum bereits das semiarianische Schiboleth: „der Sohn sei dem Vater in Allem ähnlich“ (κατὰ πάντα ὅμοιος) ausgesprochen ist (n. VI.). — Dieses neue Symbolum schickten die Eusebianer durch die Bischöfe Eudoxius von Germanicia, Martyrius und Macedonius von Mopsuestia nach dem Abendland, und sie kamen dort an, als die Lateiner eben eine Synode in Mailand feierten. Die frühere irrige Datirung der Synode von Sardika veranlaßte die Meinung, als ob auch diese Synode von Mailand der sardicensischen vorausgegangen sei und gerade damals stattgehabt habe, als Athanasius, bevor er nach Sardika abreiste, von Kaiser Constans nach Mailand berufen wurde (siehe oben S. 532). Allein in der That ist hier von einer spätern, nachsardicensischen Synode zu Mailand die Rede, von der wir in Bälde S. 637 f. näher berichten werden.

Der obengenannte Euphrates von Cöln ist derselbe, welcher im J. 346 auf einer Synode zu Cöln wegen Anhänglichkeit an den arianischen Irrthum abgesetzt worden sein soll. Der Haupteinwurf, den man bisher gegen die Aechtheit dieser Cölner Akten vorgebracht hatte, war darauf gebaut, daß das Concil von Sardika erst im J. 347 stattgehabt habe, und Euphrates damals noch ganz eifriger Gegner der Arianer gewesen sei. Dieser Haupteinwurf ist jetzt allerdings weggefallen, und es wäre möglich, daß Euphrates, während er auf der Synode zu Sardika war, und noch bei seiner Gesandtschaftsreise im J. 344, völlig der orthodoxen Seite angehörte, bald darauf aber zum Arianismus überging. Allein die Cölner Akten sagen ganz ausdrücklich, Euphrates habe schon lange vor seiner Absetzung Hinneigung zum Arianismus gezeigt und sei deßhalb von seinen Collegen schon öfters, auch schon in Gegenwart des Athanasius (also wohl während dessen Aufenthalt in Gallien) verwarnt worden. Sein Abfall wäre demnach durchaus kein plötzlicher gewesen. Dieß widerstreitet aber direkt seinem Benehmen zu Sardika und seiner Erwählung zum Synodallegaten. Dazu kommt,

1) Was aus dem Willen Jemandens ist, ist zufällig, der Sohn aber ist absolut, also nicht aus dem Willen, sondern aus der Natur des Vaters gezeugt. Vgl. Athanas. Orat. III. cont. Arian. c. 62. Neander, Kirchengesch. 2te Aufl. II. S. 737. Note 2. Vgl. unten S. 645 Note 2.

daß Athanasius in seiner historia Arianorum ad monachos, die er nach seiner Rückkehr nach Alexandrien, also nach dem Oktober 346 schrieb (s. cap. 25 dieser hist. Arian.), gewiß weniger Sympathie für Euphrates an den Tag gelegt und seinen Abfall schwerlich verschwiegen hätte, wenn derselbe wirklich stattgehabt hätte. — Ueberdieß sprechen noch manche andere Gründe gegen diese Cölner Synode, namentlich auch das totale Stillschweigen aller Zeitgenossen und aller alten Schriftsteller, auch der eigentlichen Ketzerhistoriker, wie z. B. Philastrius, bis in's 9te Jahrhundert. Eine ausführliche Nachweisung der Unächtheit jener Cölner Concilienakten gaben Harzheim, Concil. Germ. T. I, Binterim, pragmatische Gesch. der deutschen Concilien, Bd. I. S. 357 ff. und Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands, Thl. I. S. 123 bis 140, wogegen neuerdings der gelehrte Jesuit de Buck und Professor Dr. Friedrich in München für diese Cölner Synode auftraten [1]).

Nach der Absetzung des Stephanus erhielt zwar wiederum ein Eusebianer, Leontius Castratus [2]), den Stuhl von Antiochien, das Geschehene bewirkte jedoch, daß jetzt Kaiser Constantius viele verbannte orthodoxe Cleriker zurückrief, die weiteren Verfolgungen gegen Athanasius und seine Anhänger verbot, ihn sogar zehn Monate später, nach dem Tod des Afterbischofs Gregor wieder zur Rückkehr in sein Bisthum einlud und eine anderweitige Besetzung des Stuhls von Alexandrien nicht eintreten ließ [3]).

1) Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I. 1867. S. 277—300 Reusch, theol. Literaturblatt, 1866. Nr. 11. S. 347.

2) Er hatte sich selbst entmannt, vergl. unsere Noten zum ersten nicänischen Canon S. 377.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 21. Die in dieser Stelle liegende chronologische Angabe ist wohl also zu verstehen: Um Ostern 344 ereignete sich der Vorfall mit Euphrates in Antiochien, einige Wochen später wurde deßhalb eine Synode gehalten, Bischof Stephan abgesetzt und Leontius an seine Stelle erhoben. In Folge hievon rief Constantius viele Anhänger des hl. Athanasius zurück (Sommer 344). Zehn Monate später starb Gregor von Alexandrien, den 26. Juni (345), wie der Vorbericht zu den neuentdeckten athanas. Festbriefen, Nr. XVIII. sagt. Dieser Vorbericht meldet zwar den Tod Gregors bei dem nämlichen Jahre, wo er über die Rückkehr des hl. Athanasius referirte, also ad ann. 346; allein er stellt diese zwei Ereignisse nur wegen ihrer innern Zusammengehörigkeit, nicht aber wegen ihrer chronologischen Nähe zusammen. Wenn nämlich Athanasius a. 346 nach Alexandrien zurückkehrte, so muß Gregor nothwendig schon im J. 345 gestorben sein, indem Constantius den Athanasius erst nach Gregors Tod zur Rückkehr einlud, und ein volles Jahr, wie er selbst sagt, auf Athanasius wartete, bevor dieser nur die

Constantius richtete jetzt drei noch vorhandene kurze Briefe an Athanasius, des Inhalts: „er solle zu ihm an das Hoflager kommen, damit er von da in sein Bisthum restituirt werden könne. Diese Reise könne er ohne alle Furcht und Bedenklichkeit unternehmen, denn der Kaiser hätte ihn schon früher wieder eingesetzt, wenn er darum gebeten hätte. Auch seien ihm für diese Reise die öffentlichen Wagen zur Benützung angewiesen" [1]). Der dritte Brief insbesondere zeigt, daß Athanasius auf die erste Einladung hin nicht sogleich abreiste, vielmehr noch lange damit zögerte [2]).

Zugleich schrieb Constantius an seinen Bruder Constans, „er erwarte den Athanasius schon ein ganzes Jahr, und habe nicht erlaubt, daß der Stuhl von Alexandrien wieder besetzt werde" [3]).

Athanasius befand sich, als diese Briefe ankamen, noch zu Aquileja; auf Befehl seines Gönners Constans besuchte er nun diesen nochmals in Gallien [4]) und ging dann nach Rom, wo über die ihm gewordene Rückberufung ungemeine Freude herrschte [5]). Bei seinem Abschied gab ihm Papst Julius ein Beglückwünschungsschreiben an die Gemeinde von Alexandrien mit [6]), und auch alle andern Bischöfe, die er auf seiner Reise traf, hielten mit ihm kirchliche Gemeinschaft [7]).

In Antiochien kam er mit Kaiser Constantius zusammen, wurde sehr freundlich empfangen, erhielt die Erlaubniß zur Rückkehr und bat, daß ihm seine Ankläger gegenüber gestellt werden möchten. Der Kaiser ging auf letzteres nicht ein, ließ aber die gegen Athanasius noch vorliegenden Klagschriften vernichten und versprach, etwaigen neuen An-

---

Rückreise antrat. Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 21 sq. und Apolog. c. Arian. c. 51. Nach Theodoret (II., 4 u. 12) wurde Gregor, nachdem er wie ein wildes Thier sechs Jahre lang seine Heerde verwüstet, von seinen eigenen Anhängern ermordet. Vgl. Mamachi, de ratione temporum Athanas. p. 190. n. V.

1) Athanas. Apol. c. Arian. c. 31. und hist. Arian. ad monachos c. 21.

2) Athanas. Apol. c. Arian. c. 51.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 21.

4) Athanas. Apol. ad imper. Constantium, c. 4.

5) Athanas. Apol. c. Arian. c. 51. Die Mauriner sind in ihrer Vita Athanasii p. XLVIII. der edit. Patav. der Ansicht, Athanasius sei von Aquileja zuerst nach Rom, und von da erst nach Gallien gegangen.

6) Aufbewahrt bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 52 sq.

7) Ibid. c. 51.

schuldigungen nicht glauben zu wollen [1]). Zugleich erließ er Briefe an alle Bischöfe Aegyptens, an die Gemeinde von Alexandrien und an seinen dortigen Präfekten Nestorius und andere Beamte, die Rückkehr des Athanasius betreffend [2]).

Während seines Aufenthaltes zu Antiochien nahm Athanasius an dem Gottesdienst des dortigen eusebianischen Bischofs Leontius keinen Antheil, wohl aber an dem der Eustathianer in einem Privathause; und als eines Tages der Kaiser den Wunsch aussprach, er solle in Alexandrien den dortigen Arianern doch wenigstens eine Kirche überlassen, erwiederte Athanasius, daß er dieß alsbald thun werde, wenn auch in Antiochien den Katholiken eine solche eingeräumt werde. Die Arianer gingen jedoch auf diesen Vorschlag nicht ein [3]).

Auf der Weiterreise nach Alexandrien besuchte Athanasius auch Jerusalem, wo jetzt Bischof Maximus eine Synode veranstaltete, die den Athanasius feierlich als Mitglied der Kirchengemeinschaft anerkannte und ein Beglückwünschungsschreiben an die Alexandriner erließ [4]). Endlich gelangte Athanasius, gegen Ende des Jahres 346, also nach mehr als sechsjähriger Abwesenheit, wieder zu seiner Gemeinde zurück, und wurde am 21. Oktober 346 mit ganz ungeheuerm Jubel empfangen [5]). Er hielt alsbald eine Synode zur Bestätigung der sardicensischen Beschlüsse [6]), und vereinigte Energie mit weiser Schonung und Milde, um die Gemüther auch seiner früheren Gegner für sich und den nicänischen Glauben zu gewinnen [7]). Mehr als 400 Bischöfe standen von nun an, wie er sagt, in kirchlicher Verbindung mit ihm, und zwar die aus Rom, ganz Italien, Calabrien, Bruttia, Sicilien, Sardinien, Corsica,

1) Athanas. Apol. ad imper. Constant. c. 5. und hist. Arian. ad monachos c. 22.

2) Dieselben sind aufbewahrt bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 54—56 incl. und hist. Arian. c. 23.

3) Socrat. II. 23. Sozom. III. 20.

4) Athanas. Apol. c. Arian. c. 57. und hist. Arian. ad monach. c. 25. Auch Harduin, I. 690. und Mansi, III. 174.

5) Vgl. s. hist. Arian. ad monach. c. 25. und Gregor. Nazianz. Encom. S. Athanas. § 16. Vgl. die Vita Athanasii p. XLIX. der Mauriner Ausgabe (Patav.), Möhler's Athanas. II. S. 82—85, und den Vorbericht zu den neuentdeckten athanasianischen Festbriefen bei Larsow, S. 32. Nr. XVIII.

6) Socrat. II. 26. Sozom. IV. 1.

7) Vgl. Möhler, Athanasius Bd. II. S. 85 und die dort mitgetheilte aus Gregor von Nazianz.

ganz Afrika, Gallien, Britannien, Spanien, Pannonien, Noricum, Dalmatien, Dardanien, Dacien, Mysien, Macedonien, Thessalien, ganz Achaia, Creta, Cypern, Lycien, die meisten aus Palästina, Isaurien, Aegypten, Thebais, Libyen und Pentapolis [1]).

Ebenso, wie Athanasius, wurden jetzt auch Paul von Constantinopel, Asclepas von Gaza, Marcell von Ancyra u. A. in ihre Bisthümer restituirt; letzterer jedoch nicht ohne Schwierigkeit und Streit, indem Basilius von Ancyra, der eusebianische Besitzer seines Stuhls, nicht freiwillig weichen wollte [2]).

§ 70.

Synode von Carthago.

Wenige Jahre vor der Synode von Sardika war Bischof Cäcilian von Carthago, um dessen willen sich die Donatisten von der Kirche getrennt hatten, gestorben, und Bischof Gratus von Carthago wurde nun das Haupt der Orthodoxen. Wir trafen ihn bereits auf dem Concil von Sardika mit andern afrikanischen Bischöfen, und auf ihre Vorstellung hin schickte Kaiser Constans zwei hohe Beamte, Paulus und Makarius, mit reichen Geldspenden nach Afrika [3]), um im Namen des Kaisers an alle Armen, auch die Donatisten, Unterstützung auszutheilen und Alle zum Frieden und zur Eintracht zu ermahnen. Er wollte dabei theils die verarmten Afrikaner überhaupt unterstützen, theils auf diese Weise manche Donatisten wieder für die Kirche gewinnen. Die Häupter der Donatisten warnten jedoch ihre Anhänger vor diesen Wohlthaten, und in der Stadt Bagai erregte ihr Bischof, auch Donatus mit Namen, einen förmlichen Aufstand der Circumcellionen. Die Rebellen, Anfangs sieghaft, wurden in Bälde geschlagen, und Makarius griff nun im Namen des Kaisers zu solcher Strenge und Gewalt, daß die tempora

1) Athanas. histor. Arian. ad monach. c. 28.

2) Socrat. II. p. 20. 22. Sozom. III. p. 24.

3) Diese Sendung und damit die fragliche Synode von Carthago hatte bald nach Beendigung des Concils von Sardika statt. Gewöhnlich verlegt man sie in's J. 348, meist ausgehend von der Annahme, die sardicensische Synode sei im J. 347 gefeiert worden. Doch hat Tillemont auch einen andern, freilich schwachen Grund für das J. 348 vorgebracht und selbst Mansi hat dieser Jahrzahl beigestimmt. Vgl. Tillemont, mémoires, T. VI. in der Abhandlung les Donatistes, artic. 45. p. 47 ed. Brux. und Mansi, T. III. p. 93 und 118.

Macariana spät noch von den Donatisten mit Verwünschung genannt wurden. Bischof Donatus von Bagai und andere der Unruhigsten wurden hingerichtet, Donatus d. Gr. und Andere exilirt; Viele flohen, noch weit Mehrere aber schlossen sich wieder äußerlich an die Kirche an, der donatistische Gottesdienst wurde verboten und das Schisma schien völlig vernichtet. In der That wagte es sich auch unter Constans und Constantius niemals mehr offen hervor [1]).

Die katholischen Bischöfe von Afrika aber hielten jetzt unter dem Vorsitz des Gratus zwischen 345—348 eine Synode zu Carthago, um Gott für das Ende des Schismas zu danken und heilsame Vorschriften für die Kirche aufzustellen. Die zwei ersten Canones dieser Synode nehmen auf die Donatisten Bezug, indem Can. 1 die Wiedertaufe verbietet, Can. 2 aber erklärt, diejenigen seien nicht als Martyrer zu ehren, welche (wie manche Circumcellionen) sich selbst den Tod angethan hätten. Die zwölf andern Canonen betreffen die Kirchenzucht, ohne Rücksicht auf die Donatisten. Namentlich verordnen sie: Can. 3 u. 4: daß die Geistlichen und Nonnen, die Wittwer und Wittwen mit fremden Frauens- und Mannspersonen nicht zusammenleben sollen [2]); Can. 5: daß kein Bischof einen fremden Geistlichen ohne Brief seines eigenen Bischofs aufnehmen und keinen Fremden ohne Vorwissen seines Bischofs weihen dürfe [3]); Can. 6: daß die Cleriker sich der weltlichen Geschäfte enthalten sollen; Can. 7: daß kein Fremder in einer andern Kirche ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofs zum Abendmahl zuzulassen sei; Can. 8: daß Niemand, welcher Pfleger oder Vormund ist, Can. 9: überhaupt Niemand, welcher Geschäfte Anderer betreibt, geweiht werden, und Can. 10: daß kein Geistlicher den andern aus Neid beeinträchtigen dürfe; Can. 11: daß die übermüthigen Geistlichen bestraft, und Can. 12: die Verträge, welche sie unter einander geschlossen, gehalten werden sollen. Schließlich wird Can. 13: den Geistlichen der Wucher verboten, und Can. 14: Jeder mit schwerer Strafe bedroht, welcher diese Statuten überschreite [4]).

---

1) Vgl. meine Abhandlung über die Donatisten im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. III. S. 259. und Optat. Milev. de Schismate Donatist. lib. III. c. 1. 2.

2) Vgl. Can 3 von Nicäa, oben S. 380.

3) Vgl. Can. 13 und 15 von Sardika. S. oben S. 595 u. 598.

4) Der Text dieser Conciliar-Canonen findet sich bei Mansi, T. III. p. 143

§ 71.

Photinus und die ersten wegen seiner gehaltenen Synoden.

Schon im Vorausgegangenen wurde öfterer Angriffe der Eusebianer auf die Orthodoxie des Bischofs Photinus von Sirmium erwähnt, und dieser gab nun bald nach der Synode von Sardika Veranlassung zu einer Reihe neuer Synoden.

Wie bekannt, hatte Marcell von Ancyra, um den Arianern ihre Argumente gegen den nicänischen Glauben zu entziehen, sich selbst zu heterodoxen Behauptungen hinreißen lassen. Sein *πρῶτον ψεῦδος* ist seine Unterscheidung zwischen Logos und Sohn (s. oben S. 475). Sohn nannte er die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus, der Logos dagegen ist ihm = göttliche Vernunft, und diese sei vor der Weltschöpfung nicht aus dem Vater hervorgegangen, sondern schweigend in ihm gewesen. Damit näherte er sich dem Sabellianismus, indem er es, wie dieser, zu keiner ewigen Hypostase des Logos, zu keiner ewigen persönlichen Existenz desselben brachte. — Andererseits wurde er aber auch des Samosatenismus und Ebionitismus beschuldigt, indem sein Christus (im Unterschied von Logos) nicht wahrhaft göttlich sei und die *ἐνέργεια δραστική* Gottes nur in ihm wohne und wirke [1]).

Diese Lehrelemente soll sein Schüler Photinus, aus Ancyra gebürtig, längere Zeit Diakon daselbst unter Marcell, später Bischof von Sirmium in Pannonien [2]), weiter ausgebildet haben; aber es ist bei der Ungenauigkeit der Quellen sehr schwer zu entscheiden, welche Behauptung dem Marcellus und welche dem Photinus extra angehöre,

---

sqq. und in einer andern Textesrecension ibid. p. 151 sqq.; ferner bei Harduin, T. I. p. 683 und am Besten bei Bruns, l. c. p. 111 sqq. Deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenversamml. Bd. III. S. 30 ff. Vorangestellt hat Fuchs ebendaselbst eine lesenswerthe allgemeine Einleitung in die Kenntniß der afrikanischen Synoden überhaupt.

1) Uebrigens dachte Marcellus selbst weder ebionitisch noch sabellianisch, und bekämpfte den Sabellianismus. Vgl. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867. S. 191—215.

2) Ruinen von Sirmium (der Geburtsstadt des Kaisers Probus) finden sich noch jetzt bei Mitrowitz in der Gegend von Peterwardein.

und namentlich über die Trinitätslehre des Letztern ist uns kaum etwas Sicheres bekannt [1]).

Uebrigens war es nicht die Trinitätslehre Photin's, sondern seine Christologie, was den lebhaften Kampf gegen ihn hervorrief. Er setzte Christus zu einem Menschen herab, der wegen seiner Tugenden von Gott verherrlicht und zum Sohn adoptirt worden sei, indem eben wegen seiner sittlichen Vollkommenheit der Logos (eigentlich die ἐνέργεια δραστική) ihm ganz besonders eingewohnt und durch ihn Wunder gewirkt habe [2]). Nach Marius Mercator hätte er Christus geradezu für einen Sohn Josephs und Mariä erachtet [3]), nach Epiphanius dagegen, Vigilius von Tapsus und Cassian schrieb er ihm, wie Marcell, eine übernatürliche Geburt zu [4]). Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere, obgleich neuerdings Zahn in seiner Schrift über Marcellus von Ancyra sich für das erstere, den krassen Ebionitismus des Photin erklärt hat (S. 191 ff.). Wenn aber Epiphanius behauptet, daß nach der Meinung Photin's der Mensch Christus dadurch entstanden sei, daß der Logos sich depotenzirt, und so zu einem menschlichen Sein herabgesetzt habe [5]), so hat Epiphanius wahrscheinlich den 12ten Anathematismus der sirmischen Synode vom J. 351 (nach Hilarius: den 11ten Anathem.) mißverstanden, und gemeint, die darin verworfene Behauptung von einer Verwandlung des Logos in die Menschheit sei eine Lehre Photin's gewesen, während vielmehr Photin wahrscheinlich der orthodoxen Kirche eine solche Verwandlung zum Vorwurf machte, und die Synode darum, zur Vertheidigung der orthodoxen Lehre, diese Verwandlung verwarf [6]). Wie dem sei, auf jeden Fall war die Verwandtschaft der Photin'schen Lehre mit der ebionitischen und samosatenischen unschwer zu erkennen.

---

1) Zahn, a. a. O. S. 189 ff.

2) Vgl. die Stelle aus Vigil. v. Tapsus, bei Baur, Lehre von der Dreieinigkeit Bd. I. S. 547. Note.

3) Marius Mercator. Dissert. de XII. anathem. Nestorii, p. 164. bei Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. I. S. 547. Note.

4) Epiphan. haer. 71, 3. und Baur, a. a. O. S. 546 f. Note 40.

5) Vgl. Baur, a. a. O. S. 547. Note. Dorner, Lehre von der Person Christi, Bd. I. S. 881 und 882. Note.

6) Klose, Geschichte und Lehre des Marcell von Ancyra und Photinus, 1837 S. 78 f.

Das erste Anathem über dieselbe sprachen, wie wir bereits S. 627 sahen, die Eusebianer auf der Synode zu Antiochien im J. 344 in ihrem langen Glaubensbekenntnisse, dem sogenannten μακρόστιχος aus, wobei sie den Photinus (φωτεινός = Lichtmann) spöttisch als σκοτεινός = Dunkelmann bezeichnen, und ihn mit Marcell von Ancyra gänzlich zusammennehmen[1]). Von da an beschäftigte sich eine Reihe von Synoden, sowohl eusebianische als orthodoxe, mit der Censurirung der Photin'schen Lehre; es finden sich aber bei den Alten über die Bestimmung von Zeit und Ort in Betreff mehrerer von ihnen so unbestimmte und unsichere Angaben, daß darüber von den Gelehrten eine Reihe verschiedener Combinationen aufgestellt wurde, ähnlich wie über die chronologischen Punkte im Leben Pauli. Hauptsächlich thaten sich Baronius, Petavius, Sirmond, Larroque, Peter de Marca, Tillemont, Pagi, Constant, Fabricius, Mansi, Montfaucon, Remi Ceillier u. A. in dieser Richtung hervor; es würde aber zu weit führen und schwerlich der Mühe lohnen, wenn wir alle ihre Gründe und Gegengründe aufführen und einander gegenüber halten würden[2]). Das Rich-

1) In Athanas. de Synodis c. 26. n. V et VI. p. 591. ed. Patav. Sie schreiben hier beiden auch die Lehre zu: der Logos sei nicht ewig, und das Reich des Sohnes habe einst ein Ende. Wie Marcell den letztern Punkt verstand, zeigten wir oben S. 553; ob aber auch Photinus damit einstimmte, ist zweifelhaft. Vgl. Baur, a. a. O. S. 548. Dorner, a. a. O. S. 882.

2) Eine Uebersicht über diese verschiedenen chronologischen Systeme gibt Walch, Ketzerhistorie, Bd. III. S. 52—56. Die Hauptschriften darüber sind: Petav. Dissert. de Photino etc., abgedruckt in Mansi, T. III. p. 185 sqq., und die Gegenschrift von Sirmond, Diatriba, examen continens etc., abgedruckt in den Dissertationen zu Marca, de Concordia sacerdotii et imp. p. 330 sqq. der Frankf. Ausg. v. 1708. Eben daselbst p. 319 sqq. findet sich auch eine Abhandlung Marca's über diesen Gegenstand. Sämmtliche Streitschriften zwischen Petav und Sirmond (über Photin ꝛc.) sind gesammelt im 1. Band der Opp. Sirmondi, p. 531 sqq. der Pariser, p. 369 der Venetianer Ausgabe. Außerdem wurde unser Gegenstand hauptsächlich behandelt von: Matthäus de la Roque, einem reformirten Theologen zu Genf, in s. Dissert. duplex: I. de Photino etc., II. de Liberio 1670, und in s. Considérations servants de réponse à ce que M. David a écrit contre la dissert. sur Photin, 1671; ferner von Mansi, in seiner bekannten Dissertation de epochis Sardicensis et Sirmiensium conciliorum (Collect. Concil. T. III. p 87 sqq.), von Pagi, Crit. in Annales Baron. ad ann. 347, 8 u. 76; 349, 4, 9; 350, 6; 351, 10 sqq.) von Tillemont, Mémoires, T. VI. Art. 41. 44. 46. der Abhandl. sur les Ariens. und Notes 36. 39. 40 u. 41 dazu; ferner von Constant in s. Noten zur Mauriner Ausgabe der Werke des hl. Hilarius; von Montfaucon in der Vita S. Athanasii (Bd. I. der Mauriner Ausgabe seiner

tige scheint uns, daß schon ums J. 345, bald nach Beendigung der sardicensischen Synode die orthodoxen Bischöfe für nöthig fanden, auf einer Synode zu Mailand auch ihrerseits das Anathem über Photinus zu sprechen, zumal sie sonst leichtlich, wegen ihres Verhältnisses zu Marcell von Ancyra, für Gönner dieser Irrlehre hätten gehalten werden können. Von dieser Mailänder Synode spricht Hilarius ganz kurz in seinem zweiten Fragment [1]) mit dem Bemerken, Photinus sei auf derselben als Häretiker verurtheilt worden. Neben Photin nahmen aber besonders auch Valens und Ursacius die Aufmerksamkeit der Synode in Anspruch, indem diese zwei sehr einflußreichen Bischöfe, wegen Arianismus auf der Synode von Sardika abgesetzt, jetzt, nachdem in den Ansichten ihres Gönners Constantius eine Wendung (zu Gunsten des Athanasius) eingetreten, auch ihrerseits für nöthig erachteten, mit den Nicänern sich auszusöhnen und von der arianischen Lehre sich loszusagen. Sie überreichten zu diesem Zweck der Synode von Mailand eine Denkschrift, worin sie über Arius und seine Anhänger, über Alle, welche den Sohn aus dem Nichts entstehen lassen und ihn nicht für ewig erklären, das Anathem aussprachen [2]).

Ein ähnliches Anathem über die arianische Lehre verlangte man zu Mailand auch von den Gesandten der Eusebianer, welche zur Ueberbringung der Formel μακρόστιχος durch die antiochenische Synode des Jahres 344 abgesandt worden waren. Es waren dieß die Bischöfe Demophilus, Macedonius, Eudoxius und Martyrius [3]). Sie weigerten sich jedoch dieß zu thun, und schieden von der Synode mit erbittertem Gemüthe [4]).

Werke), von Fabricius, Biblioth. graeca, Vol. XI. p. 378. Remi Ceillier, l. c. T. IV. p. 704 sqq.

1) Hilar. Fragm. II. n. 19. p. 1296. Deutsch bei Walch, a. a. O. S. 44.

2) Vgl. den Brief des Valens und Ursacius an Papst Julius bei Hilar. Fragm. T. II. p. 1297. bei Athanas. Apolog c. Arian. c. 58. Sozom. T. III. p. 23. Harduin, T. I. p. 691. Mansi, T. III. p. 166. Vgl. Fuchs, a. a. O. Bd. II. S. 172 ff.

3) Alle vier nennt Papst Liberius bei Hilarius (Fragm. V. n. 4. p. 1331), Athanasius dagegen (de Synodis c. 26) läßt den Demophilus aus.

4) Wir erfahren dieß durch einen Brief des Papstes Liberius, aufbewahrt in den Fragmenten des hl. Hilarius (Fragm. V. n. 4. p. 1331 ed. Bened.); auch bei Mansi, T. III. p. 202. Irriger Weise glaubte man früher, die mailändische Synode, deren Liberius hier gedenkt, sei der Synode von Sardika vorangegangen. Es ist

Zwei Jahre später, im J. 347, hatte wieder eine abendländische Synode wegen Photinus statt, ob zu Rom oder wiederum zu Mailand, ist zweifelhaft, und wiederum ist es Hilarius, dem wir die Kunde davon verdanken [1]). Er sagt: „zwei Jahre nach der Verurtheilung des Photinus durch die mailändische Synode seien die Bischöfe aus vielen Provinzen versammelt worden, um den Photin aus seinem Amte zu vertreiben. Auch sei nothwendig gewesen, mehrere Bischöfe wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Arianismus oder weil sie falsche Zeugnisse gegen Athanasius vorgebracht, aus der Kirche auszuschließen. Dieß aber habe den Valens und Ursacius veranlaßt (sichtlich aus Furcht vor Absetzung), an den Papst Julius zu schreiben und um Aufnahme in die Kirche zu bitten (sie waren also durch die Synode von Mailand trotz ihres Anathems über Arius nicht absolvirt und recipirt worden).

Wir besitzen noch jetzt den Brief, welchen sie damals an Papst Julius richteten, und haben denselben theilweise bereits auf der vorigen Seite benützt. Der ausführlichere Inhalt aber ist: „sie gestehen, daß ihre bisherige schlimme Ansicht über Athanasius irrig gewesen sei, und daß sie nun gerne mit ihm in Kirchengemeinschaft treten wollen [2]); Arius dagegen und seine Anhänger seien Häretiker, wie sie bereits in ihrer frühern zu Mailand übergebenen Schrift ausgesprochen hätten". Charakteristisch ist die beigefügte Verwahrung: „falls Athanasius oder die morgenländischen Bischöfe ihnen einen Prozeß machen und sie zur Verantwortung ziehen wollten (wegen ihres früheren Benehmens), würden sie ohne Zustimmung des Papstes sich nicht stellen" [3]).

Hilarius fügt bei, dieser Brief sei zwei Jahre nach der Verurtheilung des Photin durch die Römer abgeschickt worden [4]). Er versteht

vielmehr die ebenbesprochene Synode gemeint. Liberius schrieb diesen Brief nach der Synode von Arles im J. 353 oder 354; wenn er nun sagt, vor acht Jahren seien jene eusebianischen Gesandten in Mailand gewesen, so weist dieß auf das Jahr 345 hin.

1) Hilarii Opp. Fragm. II. p. 1296. n. 19.

2) Bei der mailändischen Synode vom J. 345 hatten sie wohl das Anathem über Arius gesprochen, aber mit Athanasius, wie es scheint, doch noch nicht in Gemeinschaft treten wollen. Sie waren ja seine persönlichen Gegner. Jetzt aber zeigten sie sich auch dazu geneigt, aus Furcht vor Absetzung, nicht aus innerer Ueberzeugung, wie ihr alsbaldiger Rückfall beweist.

3) Wo dieser Brief mitgetheilt sei, wurde oben S. 637 Note 2 gesagt.

4) Hilar. l c. p. 1298.

dabei unter Römer die Lateiner überhaupt, und zwar näherhin die oben besprochene Synode derselben zu Mailand im J. 345.

Einen zweiten Brief richteten Valens und Ursacius um dieselbe Zeit (347) an Athanasius, welchen sie ihm durch ihren Mitpriester Moyses von Aequileja aus überschickten. Sie erklären darin, mit ihm Kirchengemeinschaft haben zu wollen und bitten um freundliche Antwort [1]). Sie erhielten hierauf in der That Verzeihung und wurden in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen [2]). Wir sagten oben, es sei zweifelhaft, ob diese Synode zu Rom oder Mailand gehalten worden sei; die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Hilarius [3]) erklären sich jedoch, wie mir scheint, mit Recht deßhalb für Mailand, weil die Synode von Rimini im J. 359 angibt: Valens und Ursacius seien auf einem mailändischen Concil wieder in die Kirche aufgenommen worden [4]). Bei der Synode des Jahres 345 aber hatten sie die Aufnahme noch nicht durchsetzen können.

Nicht so schnell ging es mit der Sache des Photinus, denn derselbe stand bei seiner Gemeinde wegen seiner sonstigen Tüchtigkeit, namentlich als Prediger, so sehr im Ansehen, daß er trotz der gegen ihn ergangenen Synodalsprüche sich fortwährend auf dem bischöflichen Stuhl erhielt [5]). Die letztgenannte Synode fand darum für nöthig, um ihren Beschlüssen Kraft zu geben, dieselben auch den morgenländischen Bischöfen mitzutheilen [6]), und diese versammelten sich nun alsbald ebenfalls zu einer Synode, und zwar gerade am Sitze des Photinus zu Sirmium, wobei dieser abermals für einen Häretiker erklärt wurde [7]). Da jedoch die Mitglieder dieser Synode eusebianisch und arianisch gesinnt waren, so benützten sie diese Gelegenheit, um auch dem hl. Athanasius und der Synode von Sardika einen Streich zu versetzen, indem sie in ihrer Rückantwort an die Abendländer den Marcell von Ancyra für den eigentlichen Vater der Photin'schen Irrlehre erklärten, die Frage wegen

1) Bei Athanas. Apol. c. Arian. c. 58. p. 139. T. I. P. I. ed. Patav. Hilar. l. c. p. 1298. Mansi, T. III. p. 166.

2) Hilar. l. c.

3) In ihren Noten zu Hilar. Fragm. II. p. 1295 sq.

4) Hilar. Fragm. VIII. n. 2. p. 1344. Mansi, T. III. p. 304.

5) Hilar. Fragm. II. n. 21. p. 1299. Sozom. IV. p. 6.

6) Hilar. Fragm. II. n. 22. p. 1299.

7) Hilar. l. c. n. 21.

seiner auf's Neue anregten, damit seine Lossprechung zu Sardika als falsch und irrig bezeichneten, und die Behauptung beifügten, selbst Athanasius habe jetzt mit Marcellus die Kirchengemeinschaft gebrochen [1]).

Daß die Bischöfe dieser Synode von Sirmium wirklich arianisirt haben, zeigt das kurze Symbolum, welches sie ihren Synodalbriefen voranstellten, indem sie darin sagen: Profitemur ... et unum unicum ejus filium, Deum ex Deo, lumen ex lumine, *primogenitum omnis creaturae*. Auf diese Glaubensexposition ließen sie dann in ihrem Schreiben die Sentenz gegen Photin und ihre Bemerkung gegen Athanasius folgen, damit Jeder durch Annahme und Unterschrift der Synodalepistel alle diese drei Punkte zugleich approbire [2]).

Ob diese Synode vor oder nach dem Tode des Kaisers Constans stattgehabt habe, ist zweifelhaft. Die Mauriner Editoren der Werke des hl. Hilarius erklären sich für 349, weil Sulpitius Severus, von dieser Synode redend, behaupte: „die dortigen Bischöfe hätten durch diese pfiffige Verbindung der Sache des Photin mit der des Marcell und Athanasius auf die Kaiser (Mehrzahl) zu wirken gesucht"; es habe also Constans damals noch gelebt [3]). Der Hauptsache nach gleicher Ansicht ist auch Zahn in seiner Schrift über Marcellus von Ancyra S. 80, nur rückt er diese Synode noch etwas weiter vor, in's Jahr 347, weil sie nach der Darstellung des Hilarius alsbald der Wiederaufnahme des Valens und Ursacius folgte. Remi Ceillier dagegen führt aus: die mailändische Synode habe sich wohl darum an die orientalischen Bischöfe gewendet, weil Sirmium seit dem Tode des Constans (im Januar 350) nicht mehr zum Abendland (Reich des Magnentius) gehörte, sondern zunächst, wie Pannonien überhaupt, von General Vetranion, der sich am 1. Mai 350 zu Sirmium als Kaiser ausrufen ließ, occupirt, im Dezember desselben Jahres aber von ihm wieder an Constantius überliefert wurde [4]).

Mag nun diese Synode kurz vor oder bald nach dem Tode des Kaisers Constans stattgehabt haben, gewiß ist, daß Photin, durch die Kriegsunruhen unterstützt, abermals auf seinem Stuhle blieb und etwas

1) Hilar. Fragm. II. n. 22. 23. p. 1300.
2) Hilar. Fragm. II. l. c. n. 2 .
3) Siehe Note b. zu Hilar. Fragm. II. n. 21. p. 1299.
4) Remi Ceillier, l. c. T. IV. p. 714 sq.

Entscheidendes gegen ihn erst im J. 351 unternommen werden konnte, nachdem Constantius auch Herr von Pannonien und damit von Sirmium geworden war.

§ 72.

Neue Synode und erste Formel von Sirmium im J. 351.

Jetzt, im J. 351, kam auf den Wunsch des Kaisers Constantius, der sich gerade selbst in Sirmium befand (nach Vetranions Unterwerfung), eine große Synode daselbst zusammen, wobei namentlich Narcissus von Neronias, Theodor von Heraklea, Basilius von Ancyra [1]), Eudoxius von Germanicia, Macedonius von Mopsuestia, Markus von Arethusa und andere bekannte Eusebianer anwesend waren. Aus dem Abendland wohnten wohl nur Valens und Ursacius der Versammlung bei, die seit dem Tode des Kaisers Constans, und seit sie wieder Unterthanen des Constantius geworden, auf's Neue zur Fahne des Eusebianismus übergetreten waren [2]). Sokrates (II. 29) und Sozomenus (IV. 6) nennen zwar nur den Valens als anwesend, zählen dagegen auch den Bischof Osius auf, der damals (351) gewiß nicht in Sirmium war, wie denn überhaupt aus dem Gebiet des Magnentius Niemand anwesend gewesen zu sein scheint [3]).

Die Synode setzte den Photin wegen seiner sabellianischen und samosatenischen Irrlehren ab und publicirte zugleich ein etwas unbestimmt gehaltenes Symbolum, sammt 27 Anathematismen, zusammen die erste sirmische Formel genannt. Das Symbolum ist uns bei Athanasius, Hilarius und Sokrates [4]) aufbewahrt und wörtlich identisch mit der vierten antiochenischen Formel, von welcher schon oben S. 527 die Rede war. Dasselbe hat lauter Ausdrücke, welche ganz orthodox lauten, auch ist gleich im ersten Zusatz der eigentliche Arianismus anathematisirt, aber andererseits ist auch das ὁμοούσιος und die strenge nicänische

1) Marcell wurde in Bälde wieder von dem Stuhle vertrieben, vielleicht in Folge der sirmischen Synode des Jahres 347 oder 349. Vgl. Sozom. IV. p. 2. Socr. II. p. 29.

2) Tillemont, T. VI. Art. 45. sur les Ariens p. 149.

3) Vgl. die Noten von Valesius zu Socr. II. p. 29.

4) Athanas. de Synodis c. 27. Hilar. de Synodis c. 38. p. 1174 sqq. Socrat. II. p. 30; auch abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 257 sqq. Harduin, T. I. p. 702.

Fassung vermieden. Sokrates (l. c.) sagt, Bischof Markus von Arethusa habe dieß Symbolum verfaßt, und es bezieht sich diese Aeußerung wohl auf seine schon oben S. 527 mitgetheilte Behauptung, nicht die antiochenische Synode selbst, sondern ihre vier an den Kaiser Constans geschickten Deputirten, darunter Markus, hätten diese Formel gefertigt.

Die zu Sirmium angehängten Anathematismen lauten also [1]):

1. „Diejenigen, welche sagen, der Sohn sei aus Nichts oder aus einem andern Wesen (= er sei anderes Wesens), und nicht aus Gott, oder es sei eine Zeit gewesen, da der Sohn nicht war, verwirft die heilige und katholische Kirche."

2. „Wenn Einer den Vater und den Sohn zwei Götter nennt, der sei Anathema" [2]).

3. „Wenn Einer zwar sagt: Christus sei Gott und Sohn Gottes vor allen Aeonen (Zeitaltern), aber nicht bekennt, daß er der Gehülfe des Vaters bei der Schöpfung des Alles gewesen, der sei Anathema" [3]).

4. „Wenn Einer sagt, der Ungezeugte oder ein Theil von ihm sei aus Maria geboren, der sei Anathema [4])."

5. „Wenn Einer sagt, der Sohn sei zwar vor Maria gewesen, aber nur der göttlichen Vorhersehung nach, und nicht vielmehr, er sei vor allen Aeonen aus Gott gezeugt und bei Gott gewesen, und durch ihn sei Alles erschaffen, der sei Anathema" [5]).

---

1) Bei **Athanas., Hilar. u. Socrat. ll. cc.** Vgl. über sie Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 188 ff.

2) Weil Photin den ungezeugten Logos ewig im Vater ruhend erklärte, warf man ihm vor, er lehre eigentlich zwei Götter, weil zwei Ungezeugte, den Vater und den Logos. Statt Logos aber sagt die Synode hier Sohn, obgleich Photin beide wohl ähnlich unterschied wie Marcell von Ancyra. Vgl. oben S. 475 f. und die Anathematismen Nr. 10. 15. 16. 26.

3) Diesen Sinn gibt der griechische Text; einen etwas andern der lateinische: **et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante saecula filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit.**

4) Es geht dieß theils gegen den Sabellianismus, theils gegen Marcell und Photin in so fern, als nach beiden der Logos ungezeugt war, und der Ungezeugte sich auf Christus durch die ἐνέργεια δραστικὴ ausdehnte.

5) Sichtlich gegen Photin, der unter Sohn nur die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschen verstehend, den Sohn für später erklärte als Maria, und die Bibelstellen, die ihm entgegengehalten wurden, und die von der Ewigkeit des Sohnes sprechen, dahin erklärte: „der Sohn sei nur ewig im Vorherwissen Gottes, nicht aber in seiner Existenz." Vgl. Baur, a. a. O. S. 543 u. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. 3. Abthlg. Bd. 4. S. 817.

6. „Wenn Einer sagt, die Substanz Gottes dehne sich aus und ziehe sich zusammen, der sei Anathema."

7. „Wenn Einer sagt, die ausgedehnte Substanz Gottes bilde den Sohn, oder die Ausdehnung seiner Substanz Sohn nennt, der sei Anathema" [1]).

8. „Wenn Einer den Sohn Gottes λόγος ἐνδιάθετος oder προφορικὸς nennt, der sei Anathema" [2]).

9. „Wenn Einer den Sohn Maria's blos einen Menschen nennt, der sei Anathema."

10. „Wenn Einer glaubt, daß der aus Maria geborne Gottmensch der Ungezeugte (selbst) sei, der sei Anathema" [3]).

11. „Wenn Einer die Worte (Jes. 44, 6): „„ich bin der Erste und der Letzte und außer mir ist kein Gott"" (was den falschen Götzen entgegengesetzt ist), auf jüdische Weise so versteht, daß dadurch der eingeborne Gott, der vor allen Aeonen gewesen, aufgehoben wird, der sei Anathema" [4]).

12. (11. bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte: „„der Logos ist Fleisch geworden"" hörend, glaubt, der Logos sei in Fleisch verwandelt worden, oder er habe, eine Veränderung erduldend, Fleisch angenommen, der sei Anathema" [5]).

13. (12. bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte: der eingeborne Sohn Gottes sei gekreuzigt worden, hörend, sagt, seine Gottheit habe eine Zerstörung oder ein Leiden oder eine Veränderung oder Verringerung oder Vernichtung erfahren, der sei Anathema" [6]).

---

1) Baur meint (a. a. O. S. 548 Note 40), es sei hier nicht ein Satz des Photinus selbst anathematisirt, sondern eine Behauptung, die er der katholischen Kirche fälschlich zuschrieb, wie unten Anathem 12. Allein mir scheint hier in der That eine Ansicht Photin's selbst, nur ungenau ausgedrückt, dem Anathem unterstellt zu sein.

2) Auch hier ist die Lehre Photin's nicht genau wiedergegeben, denn nicht auf den Sohn, sondern auf den Logos allein wendete er die termini ἐνδιάθετος und προφορικὸς an. Klose, Geschichte u. Lehre des Marcellus und Photinus S. 72, hat diesen Satz nicht ganz genau übersetzt, und Subjekt und Prädikat verwechselt.

3) Vgl. die Note zu Anathem 2.

4) Es ist dieß bei Hilarius der 23. Anathematismus.

5) Siehe oben S. 635. Klose, a. a. O. S. 77 f.

6) Auch dieses Anathema ist, wie das vorhergehende, nicht gegen eine Lehre Photin's gerichtet, sondern gegen eine Entstellung der orthodoxen Lehre, die er sich erlaubte. Vgl. Klose, a. a. O. S. 72.

14. (13. bei Hilarius). „Wenn Einer sagt, die Worte: „„laßt uns den Menschen machen““, habe nicht der Vater zum Sohn gesprochen, sondern zu sich selbst (nämlich zu dem in ihm unpersönlich befindlichen Logos), der sei Anathema."

15. (14. bei Hilarius). „Wenn Einer sagt, nicht der Sohn sei dem Abraham erschienen, sondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil desselben, der sei Anathema."

16. (15. bei Hilarius). „Wenn Einer sagt, mit Jakob habe nicht der Sohn wie ein Mensch gekämpft, sondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil desselben, der sei Anathema [1])."

17. (16. bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte (1 Mos. 19, 24): „„es ließ der Herr Feuer regnen vom Herrn““, nicht von dem Sohn und Vater versteht, sondern sagt, er (der Vater) habe von sich selbst regnen lassen, der sei Anathema. Denn es ließ regnen der Herr, der Sohn, von dem Herrn, dem Vater [2])."

18. (17. bei Hilarius). „Wenn Jemand hört: der Vater sei der Herr und der Sohn sei der Herr, und: der Vater und der Sohn seien der Herr (da dieser der Herr aus dem Herrn ist), und nun zwei Götter annimmt, der sei Anathema; denn wir stellen den Sohn dem Vater nicht gleich, sondern wir unterordnen ihn dem Vater (*ὁ γὰρ συντάσσομεν υἱὸν τῷ πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί*) [3]), denn er kam nicht ohne den Willen des Vaters nach Sodom herab, hat auch nicht von sich selbst regnen lassen, sondern von dem Herrn (d. h. nach dem Willen des Vaters), indem (nur) der Vater offenbar die Macht aus sich selbst hat; auch sitzt er (der Sohn) nicht aus sich selbst (aus eigener: Macht) zur Rechten desselben, sondern hörend das Wort des Vaters **setze dich zu meiner Rechten!**"

---

1) Vgl. oben die Note zu Anathem 2.

2) Auch dieses Anathema bezieht sich auf die Meinung des Photinus, daß der Logos eigentlich nicht persönlich sei. Vgl. Klose, a. a. O. S. 72.

3) So sehr diese Worte arianisch lauten, so wird ihnen doch in der weitern Exposition kein anderer Sinn unterstellt, als: der Sohn ist dem Vater in so fern **nicht gleich**, sondern **untergeordnet**, als er sein esse und damit seine Macht nicht ex se, sondern **ex patre** hat. Auch Hilarius Pictaviensis (de Synodis n. 51. p. 1182) hat in seiner Commentirung dieser Stelle diese Ausdrücke in bonam partem gedeutet, als einen Gegensatz gegen die völlige Identificirung von Vater und Logos durch Photinus. Uebrigens ist doch nicht zu vergessen, daß es Eusebianer und Semiarianer waren, von denen diese Anathematismen herrühren.

19. (18. bei Hilarius). „Wenn Einer den Vater, Sohn und hl. Geist eine Person (ἓν πρόσωπον) nennt, der sei Anathema."

20. (19. bei Hilarius). „Wenn Einer, den hl. Geist Paraklet nennend sagt, er sei der ungezeugte Gott, so sei er Anathema."

21. (20. bei Hilarius). „Wenn Einer nicht, wie uns der Herr lehrte, einen Andern den Paraklet nennt, als den Sohn (denn er sagte: und einen andern Paraklet wird euch der Vater senden, um den ich ihn bitten werde), der sei Anathema."

22. (21. bei Hilarius). „Wenn Einer den hl. Geist einen Theil des Vaters und Sohnes nennt, der sei Anathema."

23. (22. bei Hilarius). „Wenn Einer den Vater, den Sohn und hl. Geist drei Götter nennt, der sei Anathema."

24. „Wenn Einer sagt, der Sohn Gottes sei durch den Willen Gottes, wie eines der Geschöpfe, geworden, der sei Anathema [1])."

25. Wenn Einer sagt, der Sohn sei ohne den Willen des Vaters gezeugt worden, der sei Anathema. Denn der Vater hat den Sohn nicht gezwungener Weise nach einer Nothwendigkeit seiner Natur, als er nicht wollte, gezeugt; sondern sobald er wollte, und außer aller Zeit und ohne eine Veränderung hat er ihn aus sich gezeugt und zu Tage gebracht [2])."

26. „Wenn Einer sagt, der Sohn sei ungezeugt und habe seinen Grund nicht in einem Andern, so daß er zwei ungezeugte Wesen, die ihren Grund in keinem Andern haben, behauptet, und zwei Götter aufstellt, der sei Anathema. Denn das Haupt, so der Grund aller

1) Von da an sind die Nummern der Anathematismen bei Hilarius und dem griechischen Texte wieder die gleichen. — Ueber den Sinn dieses Anathematismus vgl. die Note zum folgenden.

2) Athanasius und die nicänisch Gesinnten nahmen an dem arianisirenden Ausdrucke: „der Vater habe den Sohn aus seinem Willen gezeugt," Anstoß, denn was aus dem Willen Jemandens sei, sei zufällig; der Sohn aber, fügten sie bei, sei nicht aus dem Willen, sondern aus der Natur des Vaters gezeugt. Hiegegen erhoben die Eusebianer schon in ihrer fünften antiochenischen Formel μακρόστιχος, wie wir oben sahen (S. 628) Widerspruch und erklärten: „der Vater habe den Sohn aus seinem Willen gezeugt." Weil sie nun hierüber Vorwürfe erfuhren, und diese Worte so gedeutet wurden, als werde damit der Sohn zu den Creaturen herabgesetzt, welche auch durch den Willen Gottes geschaffen seien, so stellten sie jetzt den 24. Anathematismus zur Abweisung solcher Vorwürfe auf. Aber sie wollten zugleich auch die athanasianische Formel: „aus der Natur Gottes" und „mit Nothwendigkeit" verwerfen und fügten darum sogleich den 25. Anathematismus bei.

Dinge ist, ist der Sohn; das Haupt aber, so der Grund Christi ist, ist Gott. Auf diese Art führen wir in frommer Weise Alles durch den Sohn auf den grundlosen Grund des Alls (d. i. der allein sein esse ex se ipso hat) zurück."

27. „Und wiederum den Sinn der christlichen Lehre genau angebend, sagen wir: wenn Einer Christum nicht Gott und den vor allen Aeonen seienden Sohn Gottes nennt, der des Vaters Gehülfe bei der Schöpfung aller Dinge gewesen, sondern behauptet: erst seit der Geburt aus Maria, erst seitdem werde er Christus und Sohn genannt und habe Gott zu sein angefangen, der sei Anathema" [1]).

Wir haben oben diese sirmische Synode in das Jahr 351 verlegt, denn dieß Datum geben ganz ausdrücklich Socrates II. 29 und Sozomenus IV. 6 an, wenn sie sagen: „die Synode sei in dem nächsten Jahre nach dem Consulate des Sergius und Nigrinianus abgehalten worden, als wegen der Kriegstumulte noch keine neuen Consuln gewählt waren." Dieser Angabe folgten die meisten Autoritäten, namentlich Petavius, Pagi, Larroque, Peter de Marca, Tillemont, Constant, Remi Ceillier, Walch u. A.; während sich dagegen Sirmond für das Jahr 357, Mansi, Fabricius und Massari für 358 ausgesprochen haben [2]).

Nach Aufstellung dieser ersten sirmischen Formel machte die Synode dem Photinus den Vorschlag, dieselbe zu unterschreiben und seinen Irrthümern zu entsagen, wofür er dann in seinem Bisthum verbleiben sollte; aber statt darauf einzugehen, beklagte er sich bei dem Kaiser über erlittenes Unrecht und verlangte, in des Kaisers Gegenwart und vor Schiedsrichtern, die derselbe bestellen möge, mit seinen Gegnern disputiren zu dürfen. Zu Schiedsrichtern wurden nun sechs Senatoren ernannt, Basilius von Ancyra aber, das nachmalige Haupt der Semiarianer, zuerst zum Disputator auserwählt. Notare mußten alle Reden und Gegenreden sorgfältig aufschreiben, und es wurden drei, leider jetzt sämmtlich verlorene Exemplare des Protokolles angefertigt. Die Disputation war lange und hartnäckig, wegen der Sophistereien

1) Sichtlich gegen Marcell und gegen Photin. Vgl. oben S. 475 u. 635.

2) Ueber die Literatur vgl. oben S. 636 und Walch, Ketzergesch. Bd. III. S. 52 ff., auch Fuchs, a. a. O. S. 187, wo insbesondere auch über zwei einschlägige Schriften eines italienischen Gelehrten Josaphat Massari, über die sirmische Synode gegen Photin und die von Ariminum (v. J. 1778 u. 1779) kurzer Bericht erstattet ist.

des Photinus; aber Basilius trug beständig den Sieg davon, so daß der Kaiser den Photin aus Sirmium vertrieb und in's Exil schickte [1]). Bald darauf sprach die Synode zu Mailand i. J. 355 abermals das Anathem über Photinus [2]). Unter Julian dem Apostaten scheint er mit andern Bischöfen wieder zurückberufen, von Kaiser Valentinian aber auf's Neue exilirt worden zu sein. Er starb in der Verbannung um's Jahr 366 [3]), und nach seinem Tode noch haben mehrere Synoden, namentlich die zu Rom unter Damasus i. J. 375 und die zweite allgemeine das Anathem über seine Irrlehre gesprochen [4]).

§ 73.

Tod des Kaisers Constans. Papst Liberius.

Wenden wir uns zum Jahre 351 zurück, so müssen wir namentlich den nachtheiligen Einfluß bedauern, welchen der frühzeitige Tod des Kaisers Constans auf die Geschicke der nicänischen Lehre und ihrer Vertheidiger ausgeübt hat. Hatten die Eusebianer schon vorher, gleich nach der Rückberufung des Athanasius, ja bevor er noch in Alexandrien wieder angekommen war, ihre Intriguen gegen ihn erneuert, wie Sokrates (II. 26) versichert, so setzten sie dieselben jetzt desto ungescheuter fort, namentlich weil Athanasius die nicht nicänisch gesinnten Geistlichen absetzte und andere bestellte, auch, wie sie meinten, sogar in fremde Diöcesen (deren Ober-Metropolit er übrigens war) Uebergriffe machte. Vor der Hand blieben ihre Bemühungen zwar ohne Erfolg, denn wir haben noch jetzt einen Brief des Kaisers Constantius an Athanasius, worin ihn dieser — nach dem Tode des Constans — seines fortwährenden Schutzes versichert [5]), vielleicht, wie die Mauriner meinten [6]), nur aus Politik, um sich in den damals kritischen Umständen

1) Socrat. II. 30. Sozom. IV. 6. Epiphan. haer. 71. c. 1 sqq.

2) Mansi, T. III. p. 236. 631.

3) Remi Ceillier, T. IV. p. 743.

4) Vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. III. 63.

5) Der Brief war ursprünglich lateinisch; zwei nicht ganz accurat gleiche griechische Uebersetzungen davon finden sich bei Athanas. Apolog. ad imp. Constantium c. 23 und hist. Arian. ad monachos c. 24. Dieses Briefes gedenkt auch der Vorbericht zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius, bei Larsow a. a. O. S. 33. Nr. XXII.

6) In der Vita S. Athanas. p. LII. ed. Patav.

und Kriegszeiten die Neigung des einflußreichen Mannes und des ihm so anhänglichen Aegyptens zu erhalten.

Ein auch für die Kirchengeschichte nicht unwichtiges Ereigniß war der große Sieg des Constantius bei Mursa über den Usurpator Magnentius am 28. September 351. Bischof Valens von Mursa war damals im Gefolge des Kaisers, und da er das Resultat der schrecklichen Schlacht, welcher Constantius nicht unmittelbar selbst beiwohnte, früher als dieser erfuhr, verkündete er es ihm mit dem Vorgeben, durch einen Engel davon benachrichtigt worden zu sein, und stand von nun an in hoher Gunst bei dem Kaiser [1]).

Um diese Zeit traten Valens und Ursacius, auf Anregung des arianisirenden Bischofs Leontius Castratus von Antiochien [2]), wieder zur anti-nicänischen Richtung zurück, ihren früheren Schritt mit Furcht vor Kaiser Constans entschuldigend [3]). Mit ihnen und Leontius verbanden sich Bischof Georg von Laodicea, Acacius von Cäsarea in Palästina, Theodor von Heraklea und Narcissus von Neronias, die Häupter der halbarianischen Richtung, und bestimmten gemeinschaftlich den Kaiser, auf's Neue das Patronat der anti-nicänischen Lehre zu übernehmen. Constantius verstand sich dazu nach der Schlacht von Mursa, als er eben einen neuen Zug gegen Magnentius betrieb, beauftragte die Genannten, die öffentliche Stimmung in dieser Richtung zu bearbeiten, und kam mit dieser veränderten Gesinnung im Frühjahr 352 nach Rom, um den Krieg gegen Magnentius, der eben aus Italien gewichen war, fortzusetzen [4]). Gerade damals brach eine der kräftigsten Stützen des hl. Athanasius und des nicänischen Glaubens, denn es starb Papst Julius I. am 12. April 352 und am 22. Mai d. J. folgte ihm Liberius. Ein Fragment bei Hilarius enthält einen Brief dieses Papstes mit den Worten Studens paci beginnend [5]), wornach die morgenländischen Bischöfe noch bei Lebzeiten des Papstes Julius neue Klagen gegen Athanasius vorgebracht haben sollen, weß-

1) So erzählt Sulpit. Sever. hist. sacra, lib. II. p. 345 sqq. im 6. Band der Bibl. max. PP. Lugd. 1677. Vgl. pp. LII et LIII der Vita S. Athanasii im 1. Bd. der Mauriner Ausgabe.

2) Vgl. über ihn oben S. 629.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 28. 29.

4) Ibid. c. 30. 31.

5) Bei Hilar. fragm. IV. p. 1327 und Mansi, T. III. p. 208.

halb Liberius gleich nach seinem Amtsantritt Gesandte nach Alexandrien geschickt habe, um den Athanasius zur Verantwortung nach Rom vorzufordern, widrigenfalls er von der Kirche ausgeschlossen würde. Da Athanasius zu erscheinen sich geweigert, so erklärte Liberius in diesem Briefe, daß er fortan nicht mehr mit ihm, wohl aber mit den Morgenländern (d. i. den Eusebianern) Kirchengemeinschaft unterhalten werde. — Allein dieser Brief ist entschieden unächt, wie schon Baronius und die Mauriner (in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Hilarius), aber auch wir selbst in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrgang 1853, S. 263 ff. nachgewiesen haben; und zwar aus folgenden Gründen:

a) Schon in den ersten Zeiten seines Pontifikats legte Liberius, wie wir sehen werden, einen großen Eifer für Athanasius und die nicänische Sache an den Tag. b) Athanasius selbst deutet nirgends im Geringsten an, daß Liberius schon *vor* seinem Exil irgend einmal die Gemeinschaft mit ihm aufgehoben habe, ja er sagt c) direkte, daß Liberius erst *nach* seinem Exil durch Drohungen sich habe verleiten lassen, und vorher ganz standhaft gewesen sei, auch dem kaiserlichen Eunuchen Eusebius, der an ihn abgesandt war, um ihn zu verleiten, sehr schöne Antworten gegeben habe[1]). d) Liberius erklärte diesem kaiserlichen Gesandten insbesondere: er könne den Athanasius, den schon zwei Synoden für unschuldig erklärt und den die römische Kirche im Frieden entlassen habe, den er überdieß, als er in Rom gewesen, geliebt und in die Gemeinschaft aufgenommen habe (d. h. als Cleriker unter Julius) unmöglich verwerfen[2]). — Das aber hätte Liberius sicher nicht sagen können, wenn er selbst schon einmal dem Athanasius die Gemeinschaft aufgekündet hätte. e) Liberius wurde ferner von den Gegnern des Athanasius sogar beschuldigt, er habe Klagschreiben gegen denselben, die bei ihm (im Anfang seines Pontifikats, wie aus dem Zusammenhang erhellt) eingelaufen seien, unterdrückt; und er erwiedert darauf, er habe sie wohl gelesen und seiner Synode mitgetheilt, aber es hätten sich viel mehr Bischöfe *für* als *gegen* Athanasius erklärt[3]). f) Endlich haben die

1) Vgl. die ganze Erzählung des Athanasius in seiner hist. ad monachos c. 35 sqq. Siehe unten S. 660.

2) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 36.

3) Hilar. fragm. V. n. 2. p. 1330.

Arianer in jener Zeit überhaupt mehrere falsche Briefe in Umlauf gesetzt, wie Athanasius zeigte [1]), und auf der Synode von Sardika war ein solcher vorgelesen worden [2]).

Als Athanasius das gegen ihn im Anzug begriffene Gewitter bemerkte, schickte er mehrere Bischöfe, darunter den durch Heiligkeit berühmten Serapion von Thmuis, als Gesandte an Kaiser Constantius ab, um die gegen ihn vorgebrachten Klagen zu entkräften. Aber es war dieß erfolglos [3]).

Bald darauf, im August 353, stürzte sich der Usurpator Magnentius, nachdem sein Heer von ihm abgefallen war und „es lebe Constantius!" gerufen hatte, zu Lyon in sein eigenes Schwert, nachdem er zuvor seine nächsten Verwandten ermordet, um sie der Rache des Kaisers zu entziehen. Constantius wurde jetzt Alleinherrscher des gesammten großen Reichs seines Vaters [4]), und von da an tritt seine Absicht, den arianisirenden Glauben zum herrschenden zu machen und die homousiastische vermeintlich sabellianisirende Richtung zu unterdrücken, immer deutlicher hervor. Nicht geringen Antheil hiebei hatte außer seinen Hofbischöfen seine letzte Gemahlin Eusebia, die er kurz zuvor, um's Neujahr 353, ehelichte und bis an ihren Tod (360) in höchsten Ehren hielt. Auch sie war eine eifrige Arianerin, so daß Papst Liberius die Gelder, welche sie ihm zum Austheilen zuschickte, mit den Worten zurückwies: sie möge die arianischen Bischöfe zu Verwaltern ihrer Almosen machen [5]). Ihr Einfluß zu Gunsten der Häresie ist aber um so weniger zu bezweifeln, als früher schon ein ähnlicher von andern Prinzessinen, namentlich Constantia und der Mutter des Julianus Apostata, ausgeübt worden war [6]), und Athanasius deutlich sagt, daß gerade in der arianischen Sache Frauen großen Einfluß gehabt hätten [7]).

1) Athanas. Apol. ad Const. imp. c. 6. 11. 19.

2) Vgl. Hilar. fragm. II. n. 3. p. 1285.

3) Sozom. IV. 9. Vita Athanas. p. LIV im 1. Bd. der Mauriner Ausgabe.

4) Er war über diesen Sieg so erfreut, daß er sich den Titel: αἰώνιος βασιλεύς beilegen ließ, worüber Athanasius und andere Kirchenväter spottend bemerkten: „Die Arianer nennen einen Menschen ewig, während sie dem Sohne Gottes dieß Prädikat verweigern." Vgl. Athanas. de Synodis c. 3.

5) Theodoret. II. 16.

6) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 5. Vgl. oben S. 448. 453 und 454.

7) Ibid. c. 6.

Athanasius mußte jetzt natürlich auf's Neue gestürzt werden und ein eigenthümlich unehrlicher Plan wurde dazu ersonnen. Man überreichte dem Kaiser ein angeblich von Athanasius herrührendes, aber unächtes Schreiben, worin dieser um die Erlaubniß bat, an das Hoflager kommen zu dürfen. Man hoffte natürlich, dort über ihn eher Meister werden zu können, als in Alexandrien, wo er so großen Anhang besaß. Constantius genehmigte die angebliche Bitte und schickte sein bejahendes Antwortschreiben durch den Palastbeamten Montanus gegen Ende des Jahres 353 nach Alexandrien. Athanasius erkannte sogleich den Betrug und erwiederte: „wenn der Kaiser ausdrücklich befehle, werde er erscheinen, aber darum gebeten habe er nicht." Er blieb sonach in Alexandrien und seine Feinde säumten nicht, dieß für ein Capitalverbrechen zu erklären [1]). Zugleich zeigte sich Gelegenheit zu noch weiteren Angriffen. Die Kirchen Alexandriens waren seit längerer Zeit zu klein, und deßhalb hatte schon der arianische Afterbischof Gregor vor etwa zehn Jahren den Tempel Hadrian's in eine Kirche umzugestalten begonnen. Der Bau war noch nicht ganz fertig, die Kirche noch nicht eingeweiht, aber Athanasius hielt am Osterfest auf Bitten des Volkes darin Gottesdienst, weil an den vorausgegangenen Tagen die eigentliche Kathedrale so überfüllt war, daß viele Menschen durch Quetschungen verwundet wurden. Die Arianer spielten jetzt die Rigoristen und klagten bei dem Kaiser über den großen Frevel, in einer nicht geweihten Kirche Gottesdienst gehalten zu haben [2]). Hiemit verbanden sie die zwei weitern Klagpunkte: Athanasius habe den Kaiser Constans stets gegen seinen Bruder aufgereizt [3]), und auch an Magnentius beim Beginn seiner Usurpation eine ehrerbietige Zuschrift geschickt um seine Gunst zu gewinnen [4]).

Diese neuen Angriffe auf Athanasius wurden wie dem Kaiser so dem Papste Liberius mitgetheilt, aber auch die Freunde des Athanasius traten wieder auf, und schickten, achtzig Bischöfe an der Zahl, eine neue Vertheidigungsschrift für ihn nach Rom [5]). Liberius fand darum,

---

1) Athanas. Apol. ad Const. imp. c. 19 sqq.
2) Athanas. Apolog. ad Const. imp. c. 14 sqq. Vgl. S. 626, Note 2.
3) Ibid. c. 2 sqq.
4) Ibid. c. 6 sqq.
5) Hilar. fragm. V. 2. p. 1330.

nachdem er, wie es scheint, zuvor eine römische Synode gehalten [1]), die Berufung eines großen Concils für nöthig [2]), und erhielt Anfangs auch vom Kaiser Constantius die erbetene Zusage [3]).

Unterdessen hatte Constantius nach dem Tode des Magnentius auf einige Zeit seine Wohnung zu Arles in Gallien genommen (vom Oktober 353 bis Frühjahr 354), und der Papst schickte nun Gesandte an ihn mit der Bitte, jetzt nach Herstellung des bürgerlichen Friedens jenes versprochene Concil zur Wiederherstellung auch des kirchlichen Friedens nach Aquileja zu berufen. An der Spitze der päpstlichen Gesandtschaft stand Bischof Vincentius von Capua, der schon zu Nicäa, als Priester, mit Osius den Vorsitz geführt hatte, und es war ihm Bischof Marcell aus Campanien beigegeben [4]). Beide mußten dem Kaiser auch die in Rom eingegangenen Schriften für und gegen Athanasius überreichen [5]).

§ 74.

Synoden zu Arles im J. 353 und Mailand im J. 355.

Die Gesandten des Papstes kamen nach Arles, erlangten aber vom Kaiser keine Zustimmung zu der aquilejanischen Synode [6]), im Gegentheil veranstaltete dieser eine solche in Arles [7]) und ließ den hier versammelten Bischöfen ein schon zum Voraus fertiges Verdammungsdekret über Athanasius vorlegen [8]), welches wahrscheinlich von Valens und Ursacius, den Häuptern und Lenkern dieser arelatensischen Synode, wie des Kaisers selbst, gefertigt worden war. Die päpstlichen Gesandten und andere orthodoxe Bischöfe stellten das Ansinnen, man solle doch, ehe man sie zur Unterschrift zwingen wolle, zuvor über den Glauben discutiren, nicht aber zunächst über die Person aburtheilen und dann erst über die Sache. Aber Bischof Valens und seine Freunde ließen

1) Ibid.

2) Ibid. fragm. V. 1. p. 1330.

3) Vgl. den Brief des Liberius an Osius, bei Hilar. fragm. VI. p. 1334, 3 und bei Mansi, T. III. p. 200.

4) Mansi, T. III. p. 200. Hilar. l. c. p. 1335, 3.

5) Hilar. l. c. p. 1331. n. 2.

6) Mansi, T. III. p. 200. Hilar. fragm. VI. p. 1335, 3.

7) Vgl. Hilar. ad Constant. August. lib. I. p. 1222. n. 8 und fragm. I. p. 1282. n. 6. Akten dieser Synode sind nicht auf uns gekommen.

8) Sulpit. Sever. hist. sacra, lib. II. p. 346 im 6. Bd. der Biblioth. max. PP. Lugd. 1677.

sich auf eine neue dogmatische Untersuchung gar nicht ein [1]). Sofort machten die päpstlichen Legaten, wie sie sagten, um des Friedens willen, den weiteren Vorschlag: sie wollten das Urtheil über Athanasius unterschreiben, wenn zugleich auch ein Anathem über die arianische Häresie ausgesprochen werde. Man versprach dieß, und die Synode begann; aber Valens und sein Anhang, d. h. die arianisirende Mehrheit, erklärte bald, in diesen Punkt unmöglich einwilligen zu können, bestand dagegen auf der Verurtheilung des Athanasius [2]), und Constantius erpreßte die Unterschrift durch Drohungen und nicht geringe Gewalt auch von allen orthodoxen Bischöfen, und namentlich den päpstlichen Legaten [3]). Nur Paulinus von Trier blieb standhaft und wurde dafür nach Phrygien exilirt, wo er unter lauter Montanisten wohnen mußte [4]). Liberius aber war über den Abfall seiner Legaten, besonders des Vincentius, so sehr betrübt [5]), daß er an Osius schrieb: „duplici affectus moerore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator, aut sententiis contra Evangelium commodare consensum“ [6]). Und damit ja Niemand glauben könne, er billige den Schritt seiner Gesandten, schrieb er nicht blos an Osius, sondern auch an andere Bischöfe des Abendlandes ähnliche Briefe [7]). Die Lage namentlich der italienischen Bischöfe war damals eine gefährliche, denn der Kaiser verlangte von ihnen Allen, daß sie der Gemeinschaft mit Athanasius entsagen sollten. Viele waren muthlos; da stand Lucifer, Bischof von Calaris in Sardinien, auf, zeigte, daß der Angriff auf Athanasius nichts anderes sei als eine Verfolgung der nicänischen Lehre, und erbot sich als päpstlicher Gesandter an das Hoflager zu gehen, um den Kaiser, wo möglich, auf bessere Wege zu bringen. Liberius nahm sein Anerbieten freudig an [8]), gab ihm den Priester Pancratius und den Diakon Hilarius zu Begleitern, und schickte sie mit einem sehr freimüthigen

1) Sulpit. Sever. l. c.

2) Hilar. fragm. V. p. 1332 n. 5.

3) Athanas. Apol. ad imp. Const. c. 27.

4) Hilar. contra Const. imper. p. 1246.

5) Vincentius kam später wieder zu großem Ansehen in der Kirche, vgl. Theodoret. hist. eccl. II. 22.

6) Hilar. fragm. VI. p. 1335, 3. Mansi, T. III. p. 200.

7) Z. B. an Cäcilian von Spoleto, bei Mansi, T. III. p. 201.

8) Siehe den Brief des Liberius an Eusebius von Vercelli bei Mansi, T. III. p. 204.

und würdigen Schreiben an den Kaiser, worin er sein bisheriges Benehmen rechtfertigt, auch zeigt, warum er nicht mit den Eusebianern Kirchengemeinschaft unterhalten könne, das zu Arles Geschehene fein und ernst kritisirt, und dringend um Abhaltung einer neuen Synode bittet [1]). Es ist dieß gerade jenes Schreiben, aus dem wir die Hälfte unserer Nachrichten über die arelatensische Synode schöpften. Zugleich schrieb Liberius auch an den hochangesehenen Bischof Eusebius von Vercelli, und bat ihn, auch seinerseits der Gesandtschaft sich anzuschließen und günstige Entschlüsse von dem Kaiser zu erwirken [2]). Eusebius entsprach alsbald diesem Wunsche und Liberius richtete deßhalb einen neuen Brief an ihn, worin er ihm dankt und zugleich anzeigt, daß er auch den Bischof Fortunatian von Aquileja zur Theilnahme an der Gesandtschaft aufgefordert habe [3]). Er lobt den letztern in hohem Grade, aber der Erfolg zeigte, daß Fortunatian in der Stunde der Gefahr zu Mailand nicht standhaft verblieb.

Liberius erwartete von der Berufung einer neuen Synode im Abendlande alles Gute und war darum gewiß sehr erfreut, als der Kaiser auf jene päpstliche Gesandtschaft hin für das Jahr 355 eine Synode nach Mailand berief, wo er sich eben jetzt aufhielt. Doch Liberius sollte bald bitter enttäuscht werden, denn auch die Freunde des Arianismus wünschten eine solche Synode [4]), in der festen Erwartung, durch das Ansehen des Kaisers in dem bisher noch ungebrochenen Abendland zu siegen, und dessen Bischöfe in großer Zahl zur Verwerfung des hl. Athanasius zu bewegen.

In Mailand kamen mehr als 300 Abendländer und nur sehr wenige Morgenländer zusammen, weil den Letztern die Reise zu weit war [5]). Einige der bedeutendsten Abendländer jedoch wollten nicht erscheinen, weil sie den traurigen Ausgang zum Voraus ahnten, so namentlich Eusebius von Vercelli [6]), obgleich gerade er Jahrs zuvor beim Kaiser für Berufung der Synode gewirkt hatte. Es wollte jedoch weder die orthodoxe noch die arianische Partei diesen berühmten Mann zu

1) Hilar. fragm. V. p. 1329—1333.
2) Vgl. seine zwei Briefe an Eusebius bei Mansi, T. III. p. 204 u. p. 205.
3) Bei Mansi, T. III. p. 205 und 206.
4) Theodoret. hist. eccl. II. p. 15.
5) Socrat. II. p. 36. Sozom. IV. p. 9.
6) Wahrscheinlich auch Hilarius; s. unten S. 658. Note 1.

Mailand vermissen, und deßhalb richteten nicht nur der Kaiser und die päpstlichen Legaten schriftliche Bitten an ihn [1]), sondern es schickte auch die Synode eine Gesandtschaft nach Vercelli, um seine Zustimmung zu ihren Schritten zu erhalten. Die Namen der Synodalgesandten (Eustomius oder Eudoxius und Germinius), sowie der Inhalt des ihnen mitgegebenen Schreibens zeigen, daß die arianische Partei damals schon in Mailand regierte, denn es wurde darin dem Eusebius ganz unverblümt das Anathem über den „sacrilegus Athanasius" angesonnen [2]).

Trotz dieses schlechten Prognosticons begab sich Eusebius nach Mailand, wohl nur darum, weil die päpstlichen Legaten ihn gar zu dringend darum gebeten hatten. Ihr bereits berührter Brief, aus der Feder Lucifers, bezeichnet ganz dessen feurigen, heftigen Charakter. Er hofft, schon die Ankunft des Eusebius werde den Valens verjagen und das ganze Gebäude der blasphemischen Arianer zerstören [3]).

Mit der angeführten Sehnsucht der Synode nach Eusebius steht das, was gleich nach seiner Ankunft in Mailand erfolgte, im stärksten Contraste. Man ließ ihn nämlich die ersten zehn Tage hindurch gar nicht an der Versammlung Antheil nehmen, wahrscheinlich weil eben die Mittel zum Sturze des Athanasius berathen wurden und man ihn dabei nicht zum Zeugen haben wollte [4]). Endlich lud man ihn ein, bei den Sitzungen in der Kirche zu erscheinen, und mit ihm kamen zugleich die drei päpstlichen Legaten. Man verlangte, er solle die Verurtheilung des Athanasius unterschreiben. Er entgegnete: „man müsse zuerst vom Glauben handeln, denn er wisse, daß mehrere der Anwesenden mit der Makel der Häresie befleckt seien", und machte den Vorschlag, „man solle vor Allem die nicänische Formel, von der er zugleich ein Exemplar vorlegte, unterzeichnen, denn dann erst könne er den an ihn gestellten Wünschen (in Betreff des Athanasius) entsprechen" [5]). Die Mauriner vermuthen, es sei dieß von ihm mehr eine List, als wirkliche Absicht gewesen; er habe vorausgesehen, daß nicht Alle das Nicänum unterschreiben würden, und habe auf solche Weise dem an ihn gestellten An-

1) Abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 237.
2) Mansi, T. III. p. 236.
3) Bei Mansi, T. III. p. 237.
4) Hilar. Lib. I. ad Const. August. p. 1222 sq. n. 8.
5) Hilar. l. c. p. 1223.

sinnen ausweichen wollen [1]). Wie dem sei, Bischof Dionys von Mailand, einer der Orthodoxen, trat sogleich als der Erste herbei, und begann die nicänische Formel zu unterzeichnen; Valens aber nahm ihm Feder und Papier gewaltsam aus der Hand und rief: „so etwas darf durchaus nicht geschehen." Dieser Vorfall wurde, weil er öffentlich in der Kirche geschehen, alsbald allgemein bekannt und erregte bei der Bevölkerung von Mailand, die beinahe durchgängig rechtgläubig war, Aufsehen, Schmerz und Entrüstung, weil der wahre Glaube von den Synodalbischöfen bekämpft werde. Die arianischen Häupter fanden darum für gut, die Sitzungen von nun an in den kaiserlichen Palast zu verlegen, um hier ihre Plane ungestörter durchführen zu können [2]).

Sulpitius Severus erzählt (l. c.), daß sie nach dieser Translocation vom kaiserlichen Palast aus ein von Constantius unterzeichnetes Edikt arianischen Inhalts verbreitet hätten, um die öffentliche Meinung zu sondiren. Werde es übel aufgenommen, so falle es ja, meinten sie, nur dem Kaiser, der erst Katechumene sei, zur Last; falls man aber nichts dagegen einwende, so könne dann die Synode selbst Aehnliches wagen. Dieß Edikt sei sofort in Mailand publicirt, aber vom Volk auf's Entschiedenste mißbilligt worden. Deßungeachtet blieb Constantius auf seinem Vorhaben die Verdammung des Athanasius durchzusetzen, ließ die Häupter der Orthodoxen zu sich kommen und verlangte ihre Unterschrift. Auf ihre Erklärung: „das sei dem kirchlichen Canon zuwider", entgegnete er herrisch: „mein Wille gilt für den Canon", und berief sich auf die syrischen Bischöfe, welche damit einverstanden seien. Wer nicht unterschreibe, dessen warte die Verbannung. — Die Orthodoxen erhoben hierauf ihre Hände flehend zum Himmel und sprachen zu dem Kaiser: „er solle doch Gott fürchten, der ihm die Herrschaft gegeben habe, auf daß er sie ihm nicht wieder nehme; auch solle er den Tag des Gerichtes fürchten, die weltliche Gewalt nicht mit der kirchlichen Satzung vermengen, und die arianische Häresie nicht in die Kirche einführen." Der Kaiser war darob so erbittert, daß er ihnen Anfangs den Tod drohte, später aber sie mit der Strafe des Exils belegte [3]).

1) Vita S. Athanas. im ersten Bande seiner Opp. p. LVII. ed. Patav.

2) Hilarius, l. c. p. 1223 sq. Athanas. hist. Arian. ad monachos. c 76. Sulpit. Sev. l. c. p. 346.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 33. 34.

Einen Beisatz zu dem eben Erzählten gibt Lucifer, daß er nämlich damals im kaiserlichen Palast erklärt habe, der nicänische Glaube sei von jeher in der Kirche festgehalten worden, und daß alle Soldaten des Kaisers ihn nicht zwingen könnten, dem gottlosen Dekret desselben seine Zustimmung zu geben [1]). Athanasius aber fügt an einer andern Stelle ergänzend bei: Lucifer, Eusebius von Vercelli und Dionys von Mailand [2]) hielten den Angriffen von Valens und seiner Anhänger (auf Athanasius) entgegen, daß diese Kläger in hohem Grad unzuverlässig seien, weil Ursacius und Valens selbst erst vor Kurzem die Klagen gegen Athanasius für falsch erklärt und die Kirchengemeinschaft mit ihm nachgesucht hätten, aber auch davon wieder abgefallen seien. Da stand der Kaiser, der den Versammlungen in seinem Palast selbst präsidirte, auf und erklärte: „jetzt sei er Ankläger des Athanasius, und um seinetwillen müsse jenen, dem Valens ꝛc., geglaubt werden." Allein auch dieß konnte die orthodoxen Redner nicht einschüchtern, und sie entgegneten mit Freimuth und Würde: „wie kannst Du sein Ankläger sein, während er selbst nicht anwesend ist, und auch Du bei den Vorgängen nicht anwesend warest, welche die Klagepunkte bilden. Bei weltlichen Gerichten wohl mag das Ansehen des Kaisers entscheiden, aber nicht da, wo es sich um einen Bischof handelt, und wo der Angeklagte so viel Recht haben muß, als der Ankläger" [3]).

Bei all seinen Drohungen mit Tod und Exil behauptete Constantius nur den Frieden herstellen zu wollen, und um des Friedens willen müßten die orthodoxen Bischöfe mit den Arianern jetzt in kirchliche Gemeinschaft eintreten [4]). Seine Gewaltthätigkeit brachte es auch in der That dahin, daß alle Anwesenden, durch so heftige Mittel eingeschüchtert, aus Furcht vor ärgster Mißhandlung, endlich unterschrieben [5]).

1) Lucifer. in libro: moriendum esse pro Dei filio, im vierten Bande der Biblioth. max. PP. Lugd. p. 243 b.

2) Er nennt hier auch den Bischof Paulinus von Trier, indem er die Confessores des arelatensischen und mailändischen Concils zusammenstellt. Vgl. Tillemont, T. VI. note 40 sur les Ariens, p. 334 b.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 76.

4) Lucifer. Calar., de non conveniendo cum haereticis, p. 222 sq. im vierten Bande der Bibl. max. PP. Lugd. 1677.

5) Tillemont (T. VI. Art. 51. les Ariens, p. 155 b) behauptet, auf der Synode zu Mailand hätten sich die Eusebianer zum ersten Male ganz offen für das arianische Dogma erklärt, während sie früher nur zweideutige Formeln gebraucht

Nur Eusebius von Vercelli, Dionys von Mailand, Lucifer von Calaris und die zwei andern römischen Gesandten blieben standhaft und weigerten sich, irgend einer Verurtheilung des Athanasius beizutreten[1]). Sie wurden dafür exilirt, der Diakon Hilarius überdieß zuvor mit Ruthen gestrichen[2]). Mit Fesseln gebunden führte man sie in entlegene Provinzen, aber je weiter sie kamen, desto größer wurde die Theilnahme des Volkes und desto stärker trat dessen Abscheu gegen die gottlosen Ketzer hervor[3]). Auch erfreute sie alsbald Papst Liberius durch ein sehr freundliches Schreiben, worin er sie zugleich um genaue Auskunft über die mailändische Synode ersuchte[4]).

Unter denen, welche sich zu Mailand schwach zeigten, war namentlich auch jener Bischof Fortunatian von Aquileja, auf welchen, wie wir sahen, Liberius große Hoffnung gesetzt hatte; und er fiel nicht nur selbst, sondern wurde später, wie Hieronymus berichtet[5]), auch für Liberius die Ursache der Schwäche; den Stuhl von Mailand aber erhielt jetzt nach der Verbannung des Bischofs Dionys nach dem Willen der Arianer ihr Genosse Auxentius, von Geburt ein Cappadocier, der nicht einmal die Sprache seiner neuen Bisthumsangehörigen (das Lateinische) verstand, und den man expresse von Cappadocien herbeirief, um ihn zum Bischof von Mailand zu machen. Er hatte schon unter seinem Lands-

hätten; aber schon Schröckh (Thl. 6, S. 100) bemerkte, daß man dieß keineswegs mit Sicherheit behaupten könne, da wir das dogmatische Schreiben des Kaisers, dessen Unterzeichnung verlangt wurde, nicht mehr besitzen. Richtig ist nur, daß die Eusebianer zu Mailand entschieden gemeinsame Sache mit den ganzen Arianern machten, dem Nicänum und Athanasius gegenüber; daß sie aber ihre nur halb arianische dogmatische Stellung jetzt mit der ganzarianischen vertauscht hätten, ist wegen der bald darauf erfolgten Kämpfe zwischen Arianern und Semiarianern nicht wahrscheinlich.

1) Hilarius von Poitiers scheint der mailändischen Synode gar nicht angewohnt zu haben. Vgl. Vita S. Hilarii in der Mauriner Ausgabe seiner Werke. p. XCI.

2) Lucifer wurde nach Germanicia in Syrien, Eusebius nach Scythopolis in Palästina, Dionys nach Cappadocien verbannt und unter die Aufsicht arianischer Bischöfe gestellt.

3) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 33. 34. 41. — Rufin (hist. eccl. I 20) führt unter den Verbannten auch den Bischof Rhodanius von Toulouse an; aber es scheint dessen Exil einer andern Zeit anzugehören. Vgl. Tillemont, T. VI. Note 43 sur les Ariens. Manche Unrichtigkeiten in Betreff der mailändischen Synode enthält eine alte kurze Biographie des Eusebius von Vercelli, bei Ughelli, Ital. sacr. T. IV. p. 750 sqq.; besser bei Mansi, T. III. p. 247.

4) Hilar. Fragm. VI. p. 1333.

5) Hieron. de viris illust. c. 97.

manne, dem arianischen Afterbischof Gregor zu Alexandrien, Kirchendienste geleistet und zeigte sich fortan als einen eben so verschlagenen als heftigen Feind der Orthodoxen. Wahrscheinlich wurden auch die Stühle von Vercelli und Calaris jetzt an Arianer vergeben [1]).

§ 75.

Sturz des Athanasius, Osius und Liberius.

Wir wie sehen, war die Synode von Mailand ein Vorspiel der berüchtigten Räubersynode geworden; aber die Verfolgung war jetzt noch keineswegs zu Ende, im Gegentheil sollten nun auch alle andern abendländischen Bischöfe zu der gleichen Unterschrift, wie ihre Collegen zu Mailand, und das ganze Abendland zur kirchlichen Gemeinschaft mit den Arianern gezwungen werden. So ging jetzt nach Alexandrien ein Befehl an den Präfekten, dem Athanasius dasjenige, was er bisher wie andere Bischöfe an Getreide von Amtswegen erhielt, fortan zu entziehen und den Arianern zu geben. Zugleich wurde allen öffentlichen Beamten befohlen, nicht mit Athanasius, sondern mit den Arianern Gemeinschaft zu unterhalten und Verunglimpfungen gegen jenen und seine Freunde nicht mehr zu rügen. In die Provinzen wurden Notare und Palastbedienstete geschickt mit Drohungen an die Bischöfe und Beamten, und letztere, sowie die Magistrate der einzelnen Städte beauftragt, den Bischöfen die Alternative zu stellen, entweder mit den Arianern in Gemeinschaft zu treten, oder in's Exil zu wandern. Auch die ihnen anhängenden Gemeinden wurden beunruhigt und mit allerlei Strafen heimgesucht, so daß Viele flohen, um nicht als Anhänger ihrer Bischöfe Verfolgung zu erleiden. Damit aber diese Befehle sorgfältig vollzogen würden, gab man den öffentlichen Beamten Wächter und Mahner zur Seite, und so wurde, während die Häretiker aller Art ganz unbeirrt blieben, ein allgemeiner Feldzug gegen die orthodoxe Kirche eröffnet, und alle Orte und Städte mit Schrecken und Verwirrung erfüllt [2]).

Die Arianer wußten noch weitere Mittel zum Zwecke. Unter den verschiedensten Vorwänden wurden jetzt viele Bischöfe an's Hoflager be-

1) Tillemont, l. c. T. VI. Art. 51 in der Abhandlung les Ariens. p. 156 a ed. Brux.

2) Athanas. hist. Arian. ad monachos c. 31.

schieden und hier vom Kaiser theils gar nicht vorgelassen, theils so lange zurückbehalten und mit Drohungen geschreckt, bis sie die Zusicherung gaben, mit Athanasius keine Gemeinschaft mehr unterhalten zu wollen[1]). Viele wurden schwach, aber es blieben auch *Viele* standhaft und wurden mit Verbannung bestraft[2]). Aber wenn sich auch Manche schwach zeigten, so konnte Constantius doch mit all' seiner Gewalt nur das *Aeußere* erzwingen, Unterschrift gegen Athanasius und faktische Communion mit den Arianern; *innerlich* dagegen, in der innern Gesinnung, ist weder der abendländische Episcopat, noch weniger das Volk je arianisch geworden. Im Gegentheil verabscheuten Alle, sagt Athanasius, die Häresie, zu der sie gezwungen wurden, wie eine giftige Schlange[3]).

Ganz besonders war es von Anfang an auf den Papst Liberius und den berühmten Bischof Osius abgesehen, in der Hoffnung, wenn man diese gewinne, habe man über Alle gesiegt. Constantius schickte jetzt den Eunuchen Eusebius, einen seiner vertrautesten Räthe[4]) und eifrigen Arianer, nach Rom zu Papst Liberius, damit er zwei Dinge von ihm verlange: die Unterschrift gegen Athanasius und die Gemeinschaft mit den Arianern. Ersteres wünsche, Letzteres befehle der Kaiser. Geschenke und Drohungen, zugleich angewendet, sollten den Papst nachgiebig machen. Liberius entgegnete, daß er den Athanasius unmöglich verwerfen könne; man solle aber eine freie Synode, nicht in einem kaiserlichen Palast, und nicht durch des Kaisers persönliche Anwesenheit beherrscht, abhalten, den nicänischen Glauben darin erneuern, die Arianer davon ausschließen und die Klagen gegen Athanasius untersuchen. — Eusebius, darüber erzürnt, packte die Geschenke, die er vom Kaiser mitgebracht, und welche Liberius nicht angenommen hatte, wieder ein und entfernte sich mit Drohungen. Die Geschenke legte er darauf in der St. Peterskirche nieder; allein der Papst gab dem Kirchenhüter einen Verweis, daß er dieß zugelassen habe, und sandte die Geschenke wieder zurück. — Nachdem Eusebius dem Kaiser Bericht abgestattet, erhielt der Präfekt von Rom den Auftrag, den Papst an's Hoflager zu schaffen oder Gewalt gegen ihn anzuwenden. Eine allgemeine Furcht

1) Athanas. l. c. c. 32.

2) Ibid. c. 42.

3) Ibid. c. 41.

4) Ueber den Einfluß der Eunuchen auf Constantius vgl. Athanas. l. c. c. 37.

bemächtigte sich jetzt der Stadt Rom, die Anhänger des Liberius wurden verfolgt und Viele zu bestechen gesucht, damit sie gegen ihn auftreten sollten. Die Bischöfe, die eben in Rom anwesend waren, verbargen sich, viele edle Frauen entflohen, viele Geistliche wurden vertrieben, und durch aufgestellte Wachen Niemanden gestattet, den Papst zu besuchen. Er wurde an das Hoflager gebracht und vor den Kaiser gestellt, sprach aber auch diesem gegenüber mit edler Freimüthigkeit [1]). Er wurde dafür mit dem Exil bestraft und nach Beröa in Thracien verwiesen [2]), an einen Ort, wo sich keiner seiner Freunde und Unglücksgenossen befand, denn durch solche Trennung wollte der Kaiser die Strafe vergrößern [3]), vielleicht auch hoffend, den Vereinzelten leichter zur Schwäche verleiten zu können. Den bischöflichen Stuhl von Rom aber erhielt jetzt nach dem Willen des Kaisers der bisherige Diakon Felix daselbst, mit dem jedoch Niemand in Gemeinschaft treten wollte, so daß seine Kirchen völlig leer standen [4]).

Osius war bereits seit mehr als 60 Jahren Bischof und ein Greis von fast 100 Jahren; und so lange er noch ungebrochen für Athanasius und den nicänischen Glauben dastand, schien den Arianern noch gar nichts gewonnen, weil sich nach seinem Beispiel gar viele Bischöfe Spaniens richteten. Sie stellten dieß dem Kaiser vor, und dieser ließ nun um dieselbe Zeit, wo er den Papst Liberius verfolgte, auch den alten Osius an das Hoflager berufen. Es wurden ihm die zwei gleichen Forderungen gestellt, wie an Liberius, daß er mit Athanasius

1) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 35—39. Seine Rede, von Andern aufgeschrieben, theilt Theodoret. hist. eccl. II. 16 mit.

2) Theodoret. l. c. II. p. 16.

3) Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 40.

4) Sozom. lib. IV. 11. Athanas. l. c. c. 75. Tillemont, l. c. T. VI. p. 165. ed. Brux. Ueber P. Felix vergl. Bower, Hist. der Päpste, übers. von Rambach, Bd. I. S. 209 u. 220 ff. und die Diss. XXXII. Art. III. des Natalis Alex. in s. hist. eccl. Sec. IV, wogegen Roncaglia in einer angehängten Animadversion den Felix als rechtmäßigen Papst, indem Liberius resignirt habe, zu vertheidigen suchte. Das Gleiche behauptete schon Pagi, critica in Annal. Baron. ad ann. 355. n. 3. und ann. 357 n. 16 sqq., wie denn auch Felix in den Kirchenbüchern nicht nur als rechtmäßiger Papst, sondern sogar als Heiliger aufgeführt ist; letzteres deßhalb, weil ihn Constantius, den er einen Ketzer genannt, habe hinrichten lassen. Sein Andenken wird am 29. Juli gefeiert. Gewiß ist, daß Athanasius sagt, Felix sei durch antichristliche Bosheit auf den bischöflichen Stuhl erhoben worden. Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 75.

die Gemeinschaft aufheben und sie mit den Arianern anknüpfen solle. Osius machte solchen Eindruck auf den Kaiser, daß er ihn wieder nach Hause entließ. Aber auf neue Einflüsterungen der Arianer schrieb Constantius etwas später auf's Neue an Osius, mischte Schmeicheleien und Drohungen unter einander und stellte ihm vor, er werde doch nicht der Einzige sein wollen, der sich nicht anschließe. Osius antwortete in einem noch jetzt bei Athanasius aufbehaltenen sehr muthvollen Schreiben, wurde aber darauf nach Sirmium in die Verbannung geschickt im J. 355 [1]).

Schwieriger schien der Sturz des Athanasius. Die Angriffe auf ihn hatten zwar, wie wir sahen, bereits seit längerer Zeit begonnen, aber man wagte nicht, in Alexandrien selbst gewaltsame Hand an ihn zu legen, aus Furcht vor dem Volke, und suchte ihn deßhalb aus der Stadt herauszulocken, denn nicht blos Verbannung, sondern noch Härteres, wie es scheint sogar seinen Tod, hatte man im Sinne [2]). Constantius schickte nun zwei Notare, Diogenes [3]) und Hilarius, und einige Palastbediente nach Alexandrien, und der Dux Aegyptens, Syrianus, stellte an Athanasius im Namen des Kaisers das Verlangen, die Stadt zu verlassen. Der Bischof entgegnete, Syrian oder der Präfekt Aegyptens, Maximus, sollten ihm das Original des kaiserlichen Schreibens vorzeigen, und um das Gleiche bat auch die Gemeinde mit dem Beisatz, wenn man dieß nicht könne, solle man doch jede weitere Beunruhigung der alexandrinischen Kirche verschieben, bis die Gesandtschaft, die man an den Kaiser schicken wolle, zurückgekehrt wäre. Syrianus versprach dieß am 17. Januar 356, aber schon am 9. Februar ließ er während eines nächtlichen Gottesdienstes die Kirche (des Theonas genannt) von mehr als 5000 Soldaten umringen, die Thüren erbrechen und seine Schaaren eindringen, um den Athanasius zu verhaften, wobei nicht Wenige das Leben verloren und gar Viele verwundet wurden. Athanasius, auf seinem bischöflichen Thron sitzend, ermahnte während dessen zum Gebete und wollte von seinem Platze nicht weichen; aber einige Freunde zogen ihn mit Gewalt vom Stuhle und schleppten ihn halb-

1) Athanas. hist. Arian. ad monachos. c. 42—45.

2) Athanas. Apol. de fuga sua. c. 6.

3) Von ihm spricht auch der Vorbericht zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius bei Larsow, a. a. O. S. 35. Nr. XXVII.

erdrückt aus dem Gedränge, während seine Feinde ihn noch immer in der Kirche suchten und verschiedene Gräuel verübten [1]).

Der Kaiser billigte nicht nur das Geschehene, sondern befahl auch der ganzen alexandrinischen Jugend, unter Androhung seines Zornes, den flüchtigen Athanasius aufzusuchen, und sein jetzt nach Alexandrien geschickter neuer Comes Heraklius bediente sich namentlich der heidnischen Einwohner dieser Stadt, um die Kirchen den Orthodoxen zu entreißen und alle Gewaltthaten gegen dieselben zu unterstützen. Um den Athanasius zu finden, wurden alle Häuser, Gärten und Grabmäler visitirt, und dabei allerlei Erpressungen, Plünderungen u. dgl. gegen die Eigenthümer, als Anhänger des Verfolgten, verübt. Wer von den Geistlichen nicht floh, wurde gröblich mißhandelt und exilirt, einige sogar getödtet. Ja selbst den Armen und Wittwen wurde ihr Almosen entzogen und die Orthodoxen, die sie unterstützen wollten, in Kerker geworfen, um jene Dürftigen zur Annahme des Arianismus zu zwingen; eine Hartherzigkeit, worüber sich selbst die Heiden empörten [2]).

Wohin sich Athanasius gleich Anfangs geflüchtet habe, ist nicht mit Sicherheit anzugeben, da die Geschichte des Palladius hierüber offenbar Falsches enthält [3]). Daß er sich später in der Wüste befand und auch da den Ort öfters wechselte, erhellt aus den Briefen, die er von da an seine Gemeinde schrieb, um sie im Unglück aufrecht zu erhalten. Ebenso schrieb er von dort allen Bischöfen Aegyptens und Libyens [4]), als man diesen eine arianische Formel unter Androhung des Exils zur Unterschrift zugeschickt hatte.

Den Stuhl von Alexandrien erhielt jetzt der Arianer Georg, ebenfalls ein Cappadocier, wie der frühere Afterbischof Gregorius, ein ungebildeter, verschwenderischer und geldgieriger Mensch [5]), der jetzt vor

1) Von dieser Begebenheit handelt der erwähnte Vorbericht bei Larsow, a. a. O. S. 35. Nr. XXVIII.

2) Vita Athan. im ersten Bande der Mauriner Ausgabe, p. LXV– LXVII. ed. Patav.

3) L. c. p. LXVI. n. 10.

4) Dieser Brief führt den Titel: Epistola ad Episcopos Aegypti et Libyae, und ist abgedruckt T. I. P. I. p 213 sqq. der Opp. S. Athan.

5) Athan. hist. Arian. ad monach. c. 75. Auch der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus vergleicht diesen Georg mit einer Otter (hist. lib. XXII. c. 11).

Ostern 357 [1]) mit bewaffneter Macht in seine Kirche einzog, als wäre sie eine Festung [2]). Die Verfolgungen und Mißhandlungen der Orthodoxen gingen fort; selbst in den Cömeterien und ähnlichen Plätzen (ihre Kirchen waren ihnen genommen) durften sie ihren Gottesdienst nicht mehr halten; und wo sie es dennoch thaten, wurden sie mit bewaffneter Macht überfallen und brutale Gewalt gegen die Wehrlosen verübt. Mehrere Jungfrauen z. B. wurden an einen brennenden Holzstoß gebunden, um sie zum arianischen Bekenntniß zu zwingen, und als sie dennoch standhaft blieben, heftig in's Angesicht geschlagen und dann nach der großen Oase deportirt. Das Gleiche geschah mit 40 Männern, nachdem sie vorher mit dornigen Stöcken unmenschlich geschlagen worden waren. Den Vielen aber, die bei solchen Mißhandlungen um's Leben kamen, wurde nicht einmal ein ehrliches Begräbniß gestattet [3]).

Aehnliches ereignete sich auch in andern Städten Aegyptens, und alle Bischöfe, welche sich nicht von Athanasius lossagten und wenigstens zum Schein mit den Arianern Gemeinschaft unterhielten, wurden vertrieben. Sehr viele von ihnen, zum Theil hochbetagte Greise, blieben standhaft und wurden, obgleich theilweise krank und gebrechlich, in die Wüste geschleppt; nicht Wenige retteten sich durch die Flucht; die Klöster der Orthodoxen wurden zerstört, die erledigten bischöflichen Stühle von den Arianern um's Geld an die schlimmsten Subjekte verkauft [4]).

Athanasius wollte nicht glauben, daß alle diese Gräuel mit Wissen und Willen des Kaisers geschahen, und beschloß darum, sich zu diesem selbst zu begeben und ihm eine ausführliche Vertheidigungsrede vorzutragen. Auf der Reise jedoch wurde er überzeugt, wie gefährlich dieß wäre — Constantius hatte sogar einen Preis auf seinen Kopf gesetzt — und begab sich darum in seine Wüste zurück [5]). Daß er sich später längere Zeit wieder in Alexandrien versteckt hielt und dort ver-

1) Am 30. Mechir = 24. Febr. 357, sagt der Vorbericht bei Larsow, a. a. O. S. 36. Nr. XXIX.

2) Die Alexandriner verjagten ihn zwar nach einiger Zeit wieder, aber er wurde in Bälde mit Gewalt restituirt, und die Stadt dafür empfindlich gezüchtigt. Athan. de Synodis c. 37. Sozom. IV. 10.

3) Vita S. Athan. l. c. p. LXIX. n. 16. 17. und Athan. Apolog. de fuga sua. c. 6. 7. u. hist. Arian c. 72.

4) Vita S. Athan. l. c. p. LXIX. n. 19. 20. 21. und Athan. de fuga sua c. 7. und hist. Arian. ad monach. c. 73.

5) Theodoret. lib. II. c. 14.

geblich von seinen Feinden aufgesucht wurde, versichert der Vorbericht zu den neuentdeckten athanasianischen Festbriefen [1]). Seine beabsichtigte Vertheidigungsrede aber, mit noch späteren Zusätzen, ist unter dem Titel Apologia ad imperatorem Constantium auf uns gekommen [2]).

§ 76.

Synode zu Biterrä im J. 356.

Während dieß in Aegypten vorfiel, wurde auch Gallien, obgleich noch nicht politisch beruhigt, von der arianischen Verfolgung heimgesucht. Gleich nach Exilirung des Lucifer von Calaris, Eusebius von Vercelli ꝛc., hatte der hl. Hilarius von Poitiers, dieser Athanasius des Abendlandes, mit einer großen Anzahl anderer Bischöfe Galliens ein Edikt veröffentlicht, welches über Valens, Ursacius und Saturnin (Erzbischof von Arles), als die eigentlichen Urheber der neuen Verfolgung, Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft aussprach, die von ihnen Verführten aber zur Rückkehr ermahnte. Zugleich (im J. 355) schrieb Hilarius sein erstes Buch an den Kaiser [3]), worin er ihn unter Thränen bat, der Verfolgung gegen die katholische Kirche ein Ende zu machen. Wie es scheint, hatten auch andere Bischöfe diese Schrift unterzeichnet. Um so mehr haßten und fürchteten ihn die Arianer, besonders Saturnin, der jetzt in Verbindung mit Valens und Ursacius die Synode von Biterrä (Beziers) veranstaltete, die unter seinem Vorsitz in der ersten Hälfte des Jahres 356 statthatte. Auch Hilarius und andere orthodoxe Bischöfe waren gezwungen worden, zu erscheinen (das Nähere ist unbekannt), und Ersterer that alles Mögliche, um die Sentenz von Sardika (in Betreff des Athanasius ꝛc.) aufrecht zu erhalten. Da er durch Gründe nicht besiegt werden konnte, wurde er zuerst bei dem in Gallien anwesenden Cäsar Julian (dem nachherigen Apostaten), und darauf beim Kaiser selbst fälschlich angeklagt, wie es scheint, wegen Mangels an politischer Treue, und Constantius schickte ihn darum in die Verbannung nach Phrygien. Doch die gallischen Bischöfe beharrten zahlreich in der Gemeinschaft mit Hilarius, und verabscheuten die des Saturnin [4]); die

1) Bei Larsow, a. a. O. S. 36. Nr. XXX. S. 37. Nr. XXXII.

2) Abgedruckt in T. I. P. I. p. 234 sqq. der Werke des hl. Athanasius, ed. Patav.

3) Lib. I. ad Constantium Augustum, p. 1218 ed. BB. Vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers. 1864. S. 112—118.

4) Er wurde bald darauf ebenfalls in Biterrä abgesetzt.

eigenthümlichen Zustände des Landes aber schienen die Anwendung einer ähnlichen Gewalt, wie in Aegypten, nicht räthlich zu machen [1]).

Die Art und Weise, wie die Freunde des Athanasius und der nicänischen Lehre vor und während ihres Exils noch verfolgt, mißhandelt und auf alle Weise gequält wurden [2]), gibt ein schreckliches Zeugniß von der Intoleranz der Häresie, wo sie herrschend wird, und erklärt hinlänglich die allerdings auch das Maß überschreitende Bitterkeit, womit sich nicht blos der ohnehin heftige Lucifer, sondern auch Athanasius und Hilarius über Kaiser Constantius äußerten. Wiederholt nennen sie ihn den Vorläufer des Antichrists, ja sogar den Antichrist selbst [3]), und vergleichen ihn mit Herodes, Pharao, Saul und Achab; insbesondere betitelt ihn Lucifer als eine „immanis fera" und eine „immanis bestia", welche von einem Menschen nichts als die lineamenta und die figura trage [4]).

§ 77.

Gegensätze unter den Eusebianern; die Anomöer und die Semiarianer.

Nach menschlicher Berechnung war jetzt die nicänische Lehre unterlegen. Um dieß zu ermöglichen, hatten sich die eigentlichen Arianer fast sämmtlich unter das Panner der Eusebianer gestellt; ja der alte Arianismus schien seit länger völlig verschwunden, und nicht eine hervorragende Persönlichkeit bekannte sich noch öffentlich für ihn. Um so zahlreicher und mächtiger war dagegen das Lager der Eusebianer geworden, welches alle Jene umfaßte, die aus irgend einem Grunde dem nicänischen ὁμοούσιος abhold waren und Bedenken gegen Athanasius trugen. In dieser Gesellschaft konnte man orthodoxe Bischöfe finden, welche einerseits dem nicänischen Glauben von Herzen anhingen, andererseits aber auch der tausendmal wiederholten Lüge der Eusebianer glaubten, als ob unter der Firma des ὁμοούσιος gar manche Sabellianer sich in

1) Vgl. die Vita S. Hilarii, l. c. p. XCII—XCVI.

2) Vgl. darüber das bisher Gesagte und außerdem Lucifer Calar. moriendum esse pro Dei filio, p. 245. 246 im vierten Band der Bibl. max. PP. Lugd. 1577. Athanas. de fuga c. 5 histor. Arian. ad monach. c. 45.

3) Lucifer, l c. 247. Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 30. 67. 68. 74.

4) Lucifer, l. c. 244. 246.

die Reihen der Nicäner eingeschlichen hätten. Die Begebenheiten mit Marcell von Ancyra und seinem Schüler Photin bestärkten sie in diesem Verdacht, und da die theologische Schule die Distinction zwischen Hypostasis und Usia noch nicht gehörig fixirt hatte, so konnte der Ausdruck Homousie leichtlich im Sinne der Personal-Einheit aufgefaßt, also in der That für antitrinitarisch gehalten werden. Ob solcher Befürchtungen und Mißverständnisse hielten sich selbst heilige Bischöfe, wie Maximin und Cyrill von Jerusalem, längere Zeit zur semiarianischen Seite. — Eine zweite Klasse der Antinicäner bildeten die Eusebianer in specie, welche nicht blos am Ausdruck ὁμοούσιος, sondern an der Kirchenlehre selbst Anstoß nahmen und die Subordination des Sohnes nicht aufgeben wollten, während sie andererseits zugleich den Verdacht, als ob sie Arianer seien, durch Anathematisirung der arianischen Hauptsätze wiederholt zu entfernen versuchten. Und in dieses Anathema stimmte bisher auch die dritte Fraktion der großen eusebianischen Partei, die Anhänger des eigentlichen Arianismus, aus Weltklugheit ein, weil nur dadurch, temporär durch Accommodation und Zurückhaltung, ein Sieg über das Nicänum zu erhoffen war. Der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die Homousiasten, hatte diese innere Spaltung unter den Eusebianern auf einige Zeit verhüllt; jetzt aber nach dem Sieg trat sie stärker als je und mit neuer Kraft wieder hervor und machte sich in ganz neuen Parteistellungen und dogmatischen Bewegungen geltend. Namentlich wagte sich jetzt die strengarianische Anschauungsweise wieder offen an's Tageslicht hervor, und wurde hauptsächlich durch Aetius und Eunomius vertreten.

Aetius, wegen seiner irreligiösen Lehre bei den Orthodoxen und Semiarianern äußerst verhaßt und Ἄθεος betitelt, war aus Cölesyrien gebürtig und erlernte Anfangs das Handwerk eines Goldschmieds, sah sich aber angeblich wegen Betrugs, den er mit einem goldenen Halsband begangen, zur Ergreifung einer andern Lebensweise veranlaßt und studirte nun zu Alexandrien mit großem Eifer Medicin und aristotelische Philosophie. Bald nahm er auch an den arianischen Streitigkeiten Antheil, kam mit mehreren eusebianischen Bischöfen in Berührung, zeichnete sich durch große dialektische Gewandtheit und Fertigkeit im Disputiren aus, und wurde von Bischof Leontius Castratus von Antiochien um's Jahr 350 zum Diakon für diese Stadt geweiht und mit einem Lehramt betraut. Die Unzufriedenheit mehrerer Gemeindemit-

glieder nöthigte jedoch den Bischof in Bälde, ihn wieder zu entlassen. Um dieselbe Zeit, wahrscheinlich während er noch Diakon zu Antiochien war, soll Aetius die angesehensten Männer der eusebianischen Partei, Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste, durch seine Dialektik in Verlegenheit gebracht haben. So behauptet wenigstens sein Verehrer Philostorgius [1]), und fügt (c. 27) bei: die beiden Genannten hätten ihn deßhalb bei Cäsar Gallus so angeschwärzt, daß dieser bereits den Befehl zu seiner Hinrichtung gegeben habe. Aber auf die Vorstellung des Leontius sei Gallus anderer Ansicht und sogar ein Gönner des Aetius geworden, so daß er sich und seinen jüngern Bruder Julian, der bereits Neigung zum Heidenthum gezeigt, von Aetius im Christenthum habe unterrichten lassen. Wie dem sei, gewiß ist, daß Aetius später wieder in Alexandrien lebte und nach wechselvollem Schicksal um's Jahr 370 unter Kaiser Valens zu Constantinopel starb [2]).

Bei seinem spätern Aufenthalt in Alexandrien lernte Aetius den Eunomius kennen. Dieser stammte aus Cappadocien, hatte, wie Aetius, in seiner Jugend verschiedene Lebensbahnen eingeschlagen, und ging um's Jahr 356 nach Alexandrien, um Schüler des Aetius zu werden. Er trat mit ihm in die innigsten Verhältnisse, wurde um's Jahr 360 zum Bisthum Cyzikus in Mysien erhoben, verlor es aber bald wieder wegen seiner anstößigen Lehren. Auch sein späteres Leben war stürmisch und unstet, und endete erst nach dem Jahre 392 [3]). Sein Ansehen bei seiner Partei war so groß, daß ihr anfänglicher Name Aetianer allmählig von dem Titel Eunomianer verdrängt wurde, außerdem hießen sie auch Anomöer, Heterusiasten und Exukontianer wegen ihrer schroff arianischen Lehre, der Sohn sei Gott unähnlich (ἀνόμοιος), andern Wesens (ἑτέρας οὐσίας) und aus Nichts geschaffen (ἐξ οὐκ ὄντων). Philostorgius, der ein eifriger Anhänger dieser Sekte war, hat eine Lebensgeschichte des von ihm hochverehrten Eunomius geschrieben, dieselbe ist aber nicht auf uns gekommen; dagegen finden sich manche Nachrichten über ihn in dem bekannten Aus-

1) Epit. hist. eccl. lib. III, c. 16.

2) Die Angaben der Alten über seine Lebensgeschichte finden sich zusammengestellt bei Tillemont, l. c. T. VI. Art. 64 sq. der Abhandlung: les Ariens.

3) Das Nähere über seine Lebensgeschichte findet sich bei Tillemont, l. c. Art. 96 ff.

zug der Philostorg'schen Kirchengeschichte, worin insbesondere das Verhältniß zwischen Aetius und Eunomius dahin angegeben wird, Ersterer habe den Vorzug größerer dialektischer Schärfe besessen, Eunomius aber habe die Sache deutlicher und verständlicher zu machen gewußt [1]). Ganz bezeichnend ist, was Theodoret über Eunomius sagt, und was auch ganz gut auf Aetius paßt, nämlich er habe die Theologie in eine Technologie umgewandelt [2]), d. h. beide nahmen auf die Lehre der Bibel und der alten Kirche über den Sohn und sein Verhältniß zum Vater keine Rücksicht, sondern suchten auf rein dialektischem Wege, durch bloße Vernunftschlüsse und sophistische Anwendung der Begriffe Gezeugt und Ungezeugt ihren strengen Subordinationismus zu erhärten und die nicänische wie die semiarianische Lehre als unlogisch zu bekämpfen. Wie Aetius dabei verfuhr, sehen wir noch jetzt aus jener in 47 Schlüssen und Einwendungen bestehenden theologischen Abhandlung, die uns Epiphanius sammt seiner eigenen Widerlegung derselben aufbewahrt hat [3]). Es heißt hier z. B. Nr. 4: „wenn Gott beständig ungezeugt bleibt und das Gezeugte beständig gezeugt ist, so ist es um das ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος geschehen; denn es liegt in der (verschiedenen) Würde der beiden Naturen (der ungezeugten und der gezeugten), daß sie in Betreff des Wesens nicht vergleichbar sind." Und Nr. 7: „wenn nicht die ganze Gottheit ungezeugt ist, dann allerdings kann Gott etwas aus seinem Wesen gezeugt haben; wenn aber die ganze Gottheit ungezeugt ist, so ist Gott nicht seinem Wesen nach durch Zeugung auseinander gegangen, sondern hat das Gezeugte durch seine Macht gesetzt" [4]). Und Nr. 5: „Wenn Gott dem Wesen nach ungezeugt ist, so ist das Gezeugte nicht durch Ausdehnung des Wesens entstanden, sondern es entstand, indem die Macht [5]) es in's Dasein rief. Daß aber dieselbe

1) Philostorg. hist. eccl. epitome. Lib. VIII. c. 18.

2) Οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε. Theodoret. haer. fab. Lib. IV., c. 3 p. 356 ed. Schulze.

3) Epiph. haer. 76, c. 10. p. 924 sqq. ed. Petav. Col. 1682.

4) Petavius hat hier p 925 ἐξουσίᾳ falsch übersetzt, als hieße es ἐξ οὐσίας; auf p. 943 dagegen hat er denselben Satz ganz richtig vertirt: „quod genuit, *potestate* produxit". Wie hier, so ist auch in der fünften These des Arius bei Epiphanius ἐξουσίας zu lesen, nicht ἐξ οὐσίας (ex substantia), indem nach der aetischen, ja überhaupt arianischen Lehre, der Sohn nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen, der Macht des Vaters hervorgegangen.

5) Ἀλλ' ἐξουσίας ὑποσησάσης αὐτό, vgl. die vorausgehende Note.

Substanz gezeugt und ungezeugt zugleich sei, das ist mit frommer Rede nicht verträglich."

Derartige theologische Abhandlungen soll Aetius nicht weniger als dreihundert verfaßt haben [1]), und auch sein Schüler Eunomius hat die gemeinsame Lehre in verschiedenen Schriften dargestellt, in Briefen, biblischen Commentaren und theologischen Abhandlungen; allein auch hievon sind nur mehr zwei übrig, die ἔκθεσις πίστεως, welche er auf Befehl des Kaisers Theodosius I. i. J. 383 übergeben mußte, und der ἀπολογητικός, beide im 8. Bande der Bibliotheca graeca des Fabricius abgedruckt [2]). Eine Vergleichung dessen, was wir noch von Aetius und Eunomius haben, zeigt, daß obige Beurtheilung beider durch Philostorgius der Wahrheit ziemlich nahe kommt, denn die Schriften des Eunomius sind allerdings viel klarer und verständlicher, als die 47 Sätze des Aetius, und geben eine viel bessere Einsicht in das ganze System; dagegen haben die Sätze des Aetius ganz und gar das Gepräge dialektisch präparirter Thesen und sind oft nur syllogismi cor uti [3]). Der Hauptgedanke aber, den sie immer und immer darzuthun suchen, ist: daß es eben so undenkbar als irreligiös sei, zu behaupten, dasselbe Wesen (das göttliche Wesen) könne sowohl gezeugt, als ungezeugt sein. Diesem ersten Hauptsatz verbindet sich der zweite: eben die Ungezeugtheit selbst, und nichts anderes sei das Wesen Gottes [4]).

Das System dieser Schule ist in Kürze folgendes. Der Grundgedanke der Anomöer ist der abstrakte Gottesbegriff, von dem alle concrete Realität des göttlichen Lebens schlechthin ausgeschieden ist. Gott ist ihnen die absolute Einfachheit, die leere, unterschiedslose

1) Epiphan. l. c. p. 930.

2) Den ἀπολογητικὸς widerlegte Basilius d. Gr., und Eunomius schrieb deßhalb fünf neue Bücher, die er „Schutzschrift der Schutzschrift" nannte, gegen Basilius. Philostorgius (lib. VIII, c. 12) behauptet, Basilius sei, als er das erste Buch hievon gelesen, darüber so bestürzt worden, daß er den Geist aufgab. Allein schon Photius bemerkte, Eunomius habe diese Schrift erst nach dem Tode des hl. Basilius veröffentlicht (Photii Bibl. Cod. 138). Gewiß ist, daß, eben weil Basilius schon todt war, sein Bruder Gregor von Nyssa zwölf Bücher gegen Eunomius schrieb.

3) Auszüge der actischen und eunomischen Ueberreste geben Schröckh, Kirchengeschichte, Bd. 6. S. 117 ff. Dr. v. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. 1. S. 362 ff. und Georg August Meier, Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. Bd. 1. S. 176 ff.

4) Vgl. Baur, a. a. O. S. 362 f.

Einheit, eigentlich das ὄν, nicht der ὤν, ähnlich dem être suprême des vorigen Jahrhunderts[1]). Diese absolute Einfachheit ist, weil sie von keinem Andern kommt, = Ungezeugtheit, und eben in dieser Ungezeugtheit oder absoluten Einfachheit besteht das Wesen Gottes. Ist dem so, so kann Gott unmöglich irgend Etwas aus seinem Wesen zeugen, denn sonst würde die Einfachheit aufgehoben und das göttliche Wesen zertheilt werden. Es müßte gezeugt und ungezeugt zugleich sein, was widersinnig ist. Und wie bei dem Ungezeugten eben die Ungezeugtheit sein Wesen ist, so ist bei dem Gezeugten das Gezeugtsein sein Wesen; und darum ist das Wesen des Gezeugten von dem Wesen des Ungezeugten nothwendig verschieden; er ist eines anderen Wesens (ἑτέρας οὐσίας) und dem Ungezeugten dem Wesen nach weder gleich noch ähnlich (weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος), sondern unähnlich (ἀνόμοιος).

Man sollte glauben, mit jener absoluten Einfachheit Gottes komme Eunomius gar nicht zu einer Welt. Allein um eine solche zu gewinnen, führte er inconsequent in die Einfachheit Gottes dennoch eine Verschiedenheit ein, indem er vom Wesen Gottes den Willen unterschied (eine Unterscheidung, die allerdings bei unserer kirchlichen Gottesidee völlig berechtigt ist, keineswegs aber bei dem rein abstrakten Gottesbegriff der Eunomianer). Durch diesen seinen Willen rief Gott die Welt in's Dasein, indem er den Sohn in's Dasein rief, schuf und zeugte, durch den dann alles Andere geworden ist. Dieser ist der Weltschöpfer[2]). Ganz ausdrücklich erklärt Eunomius, der

1) Vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. S. 853. 859. und Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit. Thl. I. S. 380.

2) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 857. Ueber diese Inconsequenz der Anomöer sagt ganz richtig Baur (a. a. O. S. 375): „es sei damit der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen in Gott selbst verlegt. Das Wesen und der Wille Gottes verhalten sich zu einander wie Unendliches und Endliches, denn wäre der Wille Gottes ebenso unendlich und ungezeugt, wie das Wesen Gottes, mit dem absoluten Wesen Gottes wesentlich Eins, so würde auch der Wille Gottes nicht das Princip der Schöpfung des Sohnes sein können, ohne daß dieselben Consequenzen entstehen wie bei der Wesens-Aehnlichkeit. Zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes ist daher eine große Kluft befestigt, Gott ist seinem Wesen nach ein ganz anderer als er seinem Willen nach ist. Das Wesen Gottes ist unendlich, der Wille aber auf das Endliche beschränkt," d. h. er bringt nur Endliches hervor. Und S. 379: „Das in die Gottheit hinein verlegte Princip der Endlichkeit (d. i. der Wille Gottes) hebt dieselbe Idee, um deren Festhaltung es den Eunomianern vor Allem zu thun ist, die absolute Idee Gottes, wieder in sich selbst auf."

Sohn sei geschaffen, ein Geschöpf des Ungezeugten, und zwar aus Nichts, indem es außer der göttlichen Substanz keine andere gebe, und der Sohn, wie wir wissen, unmöglich aus dieser göttlichen Substanz selbst gezeugt sein könne. Der richtige Terminus der Anomöer wäre demnach gewesen: „der Sohn ist durch den Willen des Vaters aus Nichts geschaffen"; aber wenn sie auch den Ausdruck gezeugt gebrauchten, so konnte auch dieser nach den Erklärungen, welche sie gegeben, nicht mißverständlich sein. — Folgerichtig sagten sie dann weiter: ist der Sohn nicht aus dem Wesen Gottes, so kann Gott nicht seinem Wesen nach Vater genannt werden, nicht das Wesen, sondern die Wirksamkeit (ἐνέργεια, ἐξουσία). der Wille Gottes ist Vater. Uebrigens ist der Sohn, obgleich Geschöpf, doch keineswegs wie ein anderes Geschöpf. Er allein ist unmittelbar durch die Macht Gottes in's Dasein gerufen und hat damit von Gott einen solchen Vorzug erhalten, wie er ihn als Schöpfer gegenüber den Geschöpfen haben mußte. Denn Alles ist ja durch den Sohn geschaffen, vor Allem der hl. Geist. Dieser ist ein Geschöpf des Sohnes, wie der Sohn ein Geschöpf des Ungezeugten. Eben deßhalb aber, weil der Sohn einen so großen Vorzug vor allen Geschöpfen und selbst schöpferische Thätigkeit von Gott erhalten hat, kann er auch in gewissem Sinn Bild Gottes genannt und ihm eine Aehnlichkeit mit Gott zugeschrieben werden; aber keineswegs eine Aehnlichkeit der Substanz oder dem Wesen nach, sondern nur eine Aehnlichkeit in der Thätigkeit[1]).

Sehr übersichtlich faßt Eunomius selbst am Schlusse seines ἀπολογητικὸς seine Lehre in folgende Worte zusammen: „Es ist der Eine, alleinwahre Gott von Allem, ungezeugt, anfangslos, nur sich selbst gleich (ἀσύγκριτος), erhaben über jede Ursache, die Ursache des Seins alles Seienden. Nicht durch Mittheilung an ein Anderes hat er das Seiende geschaffen, nicht (blos) der Ordnung nach ist er der Erste, nicht auf

1) Baur, a. a. O. S. 368 ff. Dorner, a. a. O. S. 885. Von dieser Thätigkeit des Sohnes behauptet Eunomius ganz eigenthümlich und außer Zusammenhang mit seinem sonstigen System: „diese Thätigkeit des Sohnes sei auf ungezeugte Weise in dem Vorauswissen Gottes enthalten, noch ehe der Erstgeborne selbst in's Dasein kam." Er faßt demnach diese Thätigkeit des Sohnes, vor ihrer wirklichen Realisirung in der Schöpfung, als immanent in Gott, d. h. im Wissen Gottes, im Unterschied von ihrem nachmaligen actuellen Hervortreten.

relative Weise geht er Allem vor, sondern durch den absoluten Vorzug des Wesens, der Macht und Herrschaft hat er vor Allem erzeugt und geschaffen den eingebornen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles geworden ist, als das Bild und Siegel seiner eigenen Macht und Wirksamkeit, so daß er dem Wesen nach dem, der ihn erzeugt hat, ebensowenig gleichzusetzen ist, als dem durch ihn gewordenen hl. Geist. Er ist dem Wesen und Willen des Vaters untergeordnet, und weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος zu nennen, da das Eine eine Entstehung und Theilung der Substanz bedeutet, das Andere Gleichheit (ἰσότης, vollkommene Identität). Was er ohne Ende ist, ist er in Wahrheit zu nennen, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, sein vollkommenster Diener bei der Schöpfung der Welt und der Realisirung des väterlichen Willens. Er ist nicht durch das ungezeugte Wesen Gottes, was unmöglich ist, sondern durch den Willen des Vaters erzeugt, indem er ihn so erzeugte, wie er ihn haben wollte. Er ist also ein γέννημα τῶ ἀγεννήτῳ, doch setzt Eunomius hinzu: ἐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, κτίσμα τῶ ἀκτίστῳ, ἐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τῶ ἀποιήτου, ἐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων"[1]).

Eine Vergleichung dieser anomöischen Lehre mit der altarianischen zeigt, daß sie gerade in ihren Hauptpunkten nicht anderes ist, als der offene Ausdruck und die consequente Fortbildung der anderen. Nur in zwei Punkten findet zwischen beiden ein merklicher Widerspruch statt. Wie wir früher sahen, läßt der alte Arianismus den Sohn nur auf dem Wege sittlicher Trefflichkeit, nur wegen seiner sittlichen Virtuosität zur göttlichen Würde und Herrlichkeit gelangen; die Anomöer dagegen betrachten die göttliche Würde ꝛc. des Sohnes als etwas durch den Willen des Vaters dem Sohn schon bei seiner Zeugung Zugewendetes, ihm Anerschaffenes, nicht auf dem Wege ethischen Strebens von ihm erst Erworbenes.

Für's Zweite glaubte der alte Arianismus nicht oft genug wiederholen zu können, daß der Sohn den Vater nicht vollkommen erkenne; Aetius und Eunomius dagegen behaupteten eine vollkommene Begreiflichkeit des göttlichen Wesens, und machten dem alten Arianismus ob jener Behauptung nicht wenige Vorwürfe[2]). Aetius sagte: „ich kenne

1) Vgl. Baur, a. a. O. S. 372 f.
2) So z. B. Philostorgius, Lib. II. c. 3.

Gott so gut als mich selbst“ [1]), und Eunomius: „er kenne das Wesen Gottes genau, und habe die gleiche Kenntniß von Gott, wie Gott von sich selbst [2]); Aeußerungen, die schon von den Zeitgenossen für höchst frevelhaft erachtet worden sind. Doch sind dieselben eigentlich mehr kühl als keck, denn „ist das göttliche Wesen nichts anderes als das abstrakt einfache Fürsichsein der urfesten, ungezeugten Monade, und werden durch diese dürftige Kategorie des Gottesbegriffs zum Voraus alle höheren ausgeschlossen, so ist es ein Kleines, ja Triviales, solchen Gott durch und durch zu erkennen“ [3]).

Im Gegensatz zu diesen dem strengen Arianismus wieder zugewandten Anomöern erscheinen die übrigen Eusebianer, ohne daß zunächst noch eine weitere Scheidung unter ihnen selber statthatte, von nun an gemeinsam unter dem Namen Semiarianer (ἡμιάρειοι) oder Homoiusiasten; letzteres deßhalb, weil sie das nicänische ὁμοούσιος mit dem ähnlich lautenden, aber doch die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater abschwächenden ὁμοιούσιος vertauscht wissen wollten. — Wenn Philostorgius recht berichtet, so haben Eusebius von Nikomedien und seine Freunde schon bei ihrer Unterschrift des Nicänums listiger, d. h. trügerischer Weise das ὁμοούσιος mit ὁμοιούσιος vertauscht [4]), und gewiß ist, daß sie behaupteten, der Ausdruck ὁμοούσιος sei nur bei körperlichen Dingen, ὁμοιούσιος aber bei geistigen Wesen und Verhältnissen anwendbar [5]).

Dieser Terminus ὁμοιούσιος war dem Charakter der semiarianischen Partei völlig angemessen, d. h. vag genug, um wesentlich verschiedene Denkweisen äußerlich zu vereinigen. Der rechten Seite der Semiarianer gefiel er α) als möglichste Annäherung an das Nicänum und wegen seines beinahe völligen Gleichlauts mit dem nicänischen Terminus. Dabei β) schien er ihnen den Vortheil des letztern zu bieten, ohne wie ὁμοούσιος einen Deckmantel für sabellianische Ansichten abgeben zu können; denn gerade die Furcht vor dem Sabellianismus war es ja, was viele Morgenländer, die keineswegs arianisch gesinnt waren, gegen das ὁμοού-

1) Socrat. hist. eccl. IV. 7. Epiph. haer. 76. p. 989.
2) Theodoret. haeret. fab. Lib. IV. c. 3. p. 357. ed. Schulze.
3) Dorner, a. a. O. S. 859. Vgl. Baur, a. a. O. S. 383.
4) Philostorg. fragm. Lib. I. c. 8. Vgl. oben S. 317.
5) Sozom. hist. eccl. III. 18.

σιος mißtrauisch machte. — Andererseits konnte aber auch die linke Seite der Semiarianer, die sich dem eigentlichen Arianismus mehr näherte und durch die Macht der Consequenz zuletzt auch wirklich zu ihm hingeführt wurde, völlig mit der Formel ὁμοιούσιος zufrieden sein, denn es war damit auch dem Subordinationismus Thür und Thor völlig offen gelassen, während zugleich der unter diesem Panner mit Energie geführte Kampf gegen die Anomöer auch den Semiarianern die Gloriole der Orthodoxie zu verleihen schien.

Wer der eigentliche Stifter der semiarianischen Partei gewesen sei, ist öfter Gegenstand der Debatte geworden; man hat aber dabei gewöhnlich Richtung und Partei nicht gehörig unterschieden. Als theologische Richtung ist der Semiarianismus ganz unzweifelhaft uralt, und tritt uns gleich Anfangs, beim Beginn des Nicänums und schon vor demselben bei den Eusebianern entgegen. Ebendeßhalb kann auch von einem speziellen Gründer dieser Richtung die Rede nicht sein. Unter semiarianischer Partei dagegen versteht man in specie jene seit dem Hervortreten der Anomöer entstandene Abtheilung der Antinicäner welche ebensowohl gegen den strengen Arianismus, als gegen das nicänische ὁμοούσιος und gegen Athanasius ankämpfte.

Nach Philostorgius (II. 14. 15) wäre der Sophist Asterius, gegen welchen, wie wir wissen, Marcell von Ancyra geschrieben hat[1]), Stifter der semiarianischen Partei gewesen; allein Sokrates und Athanasius schreiben diesem Manne Lehrsätze zu, die ihn als einen ganz strengen Arianer bezeichnen[2]). Die Semiarianer selbst aber anerkannten als ihr Haupt den gelehrten Bischof Basilius von Ancyra, den wir schon öfter in den Reihen der Eusebianer gesehen haben, und der von ihnen im J. 336 anstatt des abgesetzten Marcellus zum Bischof von Ancyra erhoben worden war. Von ihm erhielten sie die häufig vorkommende Benennung οἱ ἀμφὶ Βασίλειον. Außer ihm ragten in dieser Partei noch besonders hervor: Eusebius vom Emisa[3]), Theodor von Heraklea, Eustathius von Sebaste, Auxentius von Mailand und Georg von Laodicea, welcher schon beim Ausbruch des arianischen

1) S. oben S. 473 u. 552.

2) Socrat. I. 36. Athanas. orat. I. contra Arian. c. 30. p. 343 ed. Patav. Orat. II contra Arian. c. 37. p. 399 und de Synodis c. 18. p. 584.

3) Vgl. über ihn oben S. 497.

Streites, als er noch Priester zu Alexandrien war, eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Häresie einzunehmen und den Arius mit dem Patriarchen Alexander auszusöhnen suchte. Er wurde von Letzterem abgesetzt, von den Eusebianern aber zum Bisthum Laodicea befördert. Zudem hatte diese Partei meist auch den Kaiser Constantius auf ihrer Seite und zu ihrem Beschützer, ohne jedoch desselben völlig sicher zu sein, indem er sich durch seine Umgebung, namentlich durch Valens und Ursacius, auch mehrmals auf die streng arianische Seite verlocken ließ.

Dieß war z. B. schon auf der

§ 78.

zweiten großen Synode von Sirmium

der Fall, welche während der Anwesenheit des Kaisers Constantius in dieser Stadt um die Mitte des Jahres 357 abgehalten wurde[1]). Die Mitglieder derselben waren lauter Abendländer[2]), aber mit Namen werden darunter nur Ursacius von Singidunum, Valens von Mursa, Germinius von Sirmium (der Nachfolger des Photinus) und Potamius von Lissabon in Portugal aufgeführt[3]). Die Glaubensformel, die hier aufgestellt wurde und unter dem Namen der zweiten sirmischen bekannt ist, theilt Hilarius im lateinischen Original, Athanasius und Sokrates in griechischer Uebersetzung mit[4]). Als Verfasser dieser Formel nennt Hilarius den Potamius von Lissabon; als die Häupter der Versammlung aber werden im Eingang der Formel selbst Ursacius, Valens und Germinius genannt, drei bei Kaiser Constantius ganz besonders beliebte Bischöfe. Die Formel lautet in ihrem Haupttheile: „wir glauben an seinen einzigen Sohn Jesum Christum den Herrn, unsern Erlöser, der aus ihm vor den Zeiten gezeugt wurde. Zwei Götter aber dürfen und sollen nicht gelehrt werden. Weil aber das ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος bei Einigen Bedenken erregte, so soll dessen gar keine Erwähnung mehr geschehen, und Niemand mehr es lehren, weil es auch in der hl. Schrift nicht enthalten ist, und es über das menschliche

---

1) Vgl. über sie Reinkens, Hilarius von Poitiers, 1864 S. 157 ff.
2) Sozom. IV. 12.
3) Hilar. de Synodis p. 1156 ed. Bened.
4) Hilar. l. c. c. 11. Athan. do Synodis c. 28. T. I. P. II. p. 594 ed. Patav. Socrat. II. 30. p. 124 ed. Mog.

Wissen hinausgeht, auch Niemand, wie Isaias 53, 8 sagt: die Geburt des Sohnes erzählen kann[1]). Es ist kein Zweifel, daß der Vater größer sei, daß der Vater an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majestät und schon durch den Vaternamen den Sohn übertreffe, wie dieser selbst bei Joh. 14, 28 gesteht: der, der mich schickte, ist größer als ich. Und Jedermann weiß, daß das katholisch ist: es sind zwei Personen, des Vaters und Sohnes, der Vater größer, und ihm unterworfen der Sohn sammt Allem, was der Vater dem Sohn untergeben hat. Der hl. Geist aber ist durch den Sohn, und ist der Verheißung gemäß gekommen, um die Apostel und alle Gläubigen zu unterrichten, zu belehren und zu heiligen."

Es ist kein Wunder, wenn Hilarius eine Formel, worin der Arianismus so unverhüllt hervortrat, eine blasphemia nannte[2]), aber dem Osius thut er gewiß Unrecht, wenn er ihn (l. c.) neben Potamius von Lissabon für deren Verfasser erklärt. Viel wahrscheinlicher ist vielmehr, was Sokrates und Sozomenus und theilweise auch Athanasius berichten[3]), daß der fast hundertjährige Osius nur durch die Gewaltthätigkeiten des Kaisers, durch einjähriges Gefängniß und Vexationen aller Art zur Unterschrift dieser Formel endlich gezwungen worden sei, daß er aber bald darauf, bei Annäherung seines Todes, die arianische Häresie auf's Neue mit dem Anathem belegt und gleichsam testamentarisch erklärt habe, wie sehr ihm Gewalt angethan worden sei.

Es war natürlich, daß die anomöisch Gesinnten in Asien dieser zweiten sirmischen Formel mit Freudigkeit beistimmten; namentlich geschah dieß

§ 79.

auf einer Synode zu Antiochien

im J. 358 unter Eudoxius, dem Patriarchen dieser Stadt, einem Haupt der Anomöer. Mit ihm waren besonders Acacius von Cäsarea und Uranius von Tyrus anwesend. Die beiden Ausdrücke

---

1) Diese Ansicht über die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß ist mehr altarianisch, als anomöisch. Vgl. oben S. 673.

2) In der Ueberschrift dieser Formel selbst.

3) Socrates, h. e. II, 31. Sozom. IV, 12. Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 45. Apolog. c. Arian. c. 89 und 90. Apolog. de fuga c. 5.

ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος wurden verworfen und ein Danksagungsschreiben an Ursacius, Valens und Germinius erlassen, dafür, daß sie die Abendländer zum rechten Glauben zurückgeführt hätten [1]). Anderer Ansicht waren jedoch die Abendländer selbst. Namentlich in Gallien wurde, wie Hilarius erzählt, die zweite sirmische Formel alsbald nach ihrem Erscheinen verworfen [2]), und eine damals ihr entgegengestellte Schrift von B. Phäbadius von Agen ist bis auf uns gekommen [3]).

§ 80.

Synode zu Ancyra 358, und die dritte sirmische Synode und Formel.

Nicht geringeren Eifer zeigten aber auch die semiarianisch gesinnten Bischöfe Asiens, zumal die Anomöer ihre Lehre überall schnellstens zu verbreiten suchten und Antiochien nahe daran war, völlig in ihre Hände zu fallen. Aetius selbst hatte jetzt seinen Aufenthalt dort genommen und wurde von Bischof Eudoxius in hohen Ehren gehalten. Letzterer vergab auch die meisten kirchlichen Stellen an Schüler des Aetius [4]). Einer der größten Semiarianer, Georg von Laodicea, lud deßhalb die ihm gleichgesinnten Bischöfe zu einer Synode ein, und da eben zu Ancyra in Galatien eine neue Kirche einzuweihen war [5]), bei solchen Feierlichkeiten gewöhnlich aber auch Synoden statthatten, so kam jetzt vor Ostern 358 [6]) die gewünschte semiarianische Versammlung wirklich zu Ancyra zu Stande [7]). Ihr Haupt war Basilius von Ancyra, ihre Mitglieder die Bischöfe Eustathius von Sebaste, Hyperechius, Letojus, Heorticus, Gymnasius, Memnonius, Eutyches, Severinus, Eutychius, Alcimedes und Alexander [8]).

---

1) Sozom. IV. 12. 15.

2) Hilar. de Synodis p. 1151 et 1155.

3) Biblioth. max. PP. Lugd. T. IV. p. 300. und Bibl. PP. Galland. T. V. p. 250.

4) Vgl. den Brief Georgs von Laodicea bei Sozom. IV. 13. Mansi, T. III. p. 287.

5) Sozom. IV. 13.

6) Vgl. Mansi, l. c. p. 271 in dem Synodalschreiben der Synode von Ancyra.

7) Auch Hilarius de Synodis, n. 12 p. 1158 deutet auf diese Synode hin.

8) Diese Namen finden sich in der Unterschrift des Synodalschreibens. Hienach war Georg von Laodicea selbst nicht anwesend gewesen, vielleicht durch den Winter

Das uns erhaltene sehr umfangreiche Synodalschreiben [1]) sagt im Eingang mit Rücksicht auf die Anomöer: man habe geglaubt, nach den Synoden von Constantinopel (gegen Marcell von Ancyra), von Antiochien, Sardika (eigentlich Philippopolis) und Sirmium (gegen Photinus) werde die Kirche einmal der Ruhe genießen können; aber der Teufel habe neue Gottlosigkeiten ausgestreut und Neuerungen gegen die wahre Sohnschaft des Herrn seien ausgedacht worden. Deßhalb hätten die versammelten Bischöfe den bisherigen Glaubensformeln namentlich von Antiochien in encaeniis und von Sardika, die auch zu Sirmium angenommen worden seien, noch nähere und genauere Erklärungen über die heilige Trinität beizufügen beschlossen. Der kurze Sinn dieser nun folgenden sehr langen Erörterungen ist: „schon der Ausdruck Vater zeige an, daß er die Ursache sei einer ihm ähnlichen Substanz (*αἴτιον ὁμοίας αὐτῷ οὐσίας*); auch sei damit der Begriff Geschöpf ausgeschlossen, denn das Verhältniß von Vater und Sohn sei ein ganz anderes als das von Schöpfer und Geschöpf, und man müsse den Begriff und Ausdruck Sohn aufgeben, wenn man seine Aehnlichkeit mit dem Vater aufgeben wolle. Denn wenn man von dem Begriff Sohn alle endlichen Merkmale entferne, so bleibe nur das Merkmal der Aehnlichkeit zurück, als allein auch für den nicht körperlichen Sohn passend. Daß in der heiligen Schrift auch andere, Gott keineswegs ähnliche Wesen, Söhne Gottes genannt werden, bilde hiegegen keinen Einwand, denn dieß sei figürlich gesprochen, der Logos aber sei Sohn Gottes im eigentlichen Sinne". Sie bedienen sich dabei eines aus der Sprachforschung genommenen Gleichnisses: nämlich: „im eigentlichen Sinn heißt nur das aus Buxbaum (*πυξίον*) gefertigte Gefäß eine Büchse (*πυξίον*), aber im uneigentlichen Sinne wird dieser Ausdruck auch auf andere Gefäße übertragen" [2]); ebenso sei es mit dem Ausdruck Sohn Gottes, der zunächst und im eigentlichen Sinne nur für den Logos gelte, dann aber auch bei andern Wesen gebraucht werde." Daran schließt sich eine biblische Beweisführung für die Wesensähnlichkeit des Sohnes, den Schluß aber machen 18 Anathematismen, welche fast

---

verhindert, wie sehr viele Andere, vgl. p. 271 des Synodalschreibens bei Mansi, l. c. Ueber die Synode zu Ancyra vgl. Reinkens, Hilarius v. P. S. 164 ff.

1) Bei Epiph. haer. 73. n. 2—11; abgedruckt auch bei Mansi, T. III. p. 270—288.

2) Bei Mansi, l. c. p. 275.

immer paarweise so gestellt sind, daß der eine die zu starke arianische und anomöische Trennung von Vater und Sohn, der andere aber die Identificirung von Vater und Sohn, namentlich das sabellianische υἱοπάτωρ anathematisirt. Die Censurirung des Anomöismus tritt dabei besonders hervor in Nr. 5: „wer den eingebornen Gott Logos ... ἀνόμοιος nennt," Nr. 9: „wer sagt, der Sohn sei dem Vater der οὐσία nach unähnlich," Nr. 10: „wer den Sohn nur ein κτίσμα nennt," Nr. 11: „wer nur eine Aehnlichkeit des Sohnes mit Gott in Betreff der Wirksamkeit, nicht aber des Wesens zugibt" [1]), Nr. 15: „wer glaubt, der Vater sei in der Zeit (zu einer gewissen Zeit) der Vater des Sohnes geworden," und Nr. 18: „der Sohn sei nur aus der Exusie (d. h. durch den Willen des Vaters) nicht aus der Exusie und Usie des Vaters zugleich geworden [2]), ebenso, wer den Sohn ὁμοούσιος oder ταυτοούσιος nennt, der sei Anathema." Von diesen 18 Anathematismen hat auch der hl. Hilarius 12 (mit Auslassung der fünf ersten und des letzten) in sein Werk de Synodis aufgenommen und sie in orthodoxem Sinne explicirt [3]).

Mit dem genannten Synodalschreiben schickte die Versammlung von Ancyra die Bischöfe Basilius, Eustathius und Eleusius (von Cyzikus) sammt dem Priester Leontius, der zur kaiserlichen Hofgeistlichkeit gehörte, an das Hoflager nach Sirmium, um den Einfluß, welchen die Anomöer auf den Kaiser gewonnen hatten, wieder zu brechen. Bei ihrer Ankunft trafen sie dort auch den antiocheni̇schen Priester Asphalius, einen eifrigen Aetianer, welcher vom Kaiser bereits Briefe zu Gunsten des Anomöismus erlangt hatte. Jetzt aber wendete sich die Sache. Constantius wurde wieder für den halben Arianismus gewonnen, forderte von Asphalius die empfangenen Schreiben zurück und erließ dafür ein anderes an die Antiochener, worin er sich strenge gegen die anomöische Irrlehre ausspricht, die Anhänger derselben aus der Kirche auszuschließen befiehlt und die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater κατ' οὐσίαν verkündet [4]).

---

1) Vgl. oben S. 672.

2) Vgl. S. 672. u. 669. Note 2.

3) Hilarii Opp. ed. Bened. p. 1158—1168.

4) Sozom. IV. 13. 14.

Sofort veranstaltete Constantius sogleich in Sirmium selbst eine neue, die dritte große sirmische Synode, im nämlichen Jahre 358, an welcher die genannten morgenländischen Deputirten und alle am Hoflager sich eben befindenden anderen Bischöfe Theil nahmen. Es hängt jedoch diese neue sirmische Synode so enge mit der Sache des Papstes Liberius zusammen, daß wir zunächst diese wieder in's Auge fassen müssen.

Wie wir oben S. 661 sahen, war Liberius wegen seines standhaften Bekenntnisses der Orthodoxie von Kaiser Constantius einige Zeit nach der mailändischen Synode nach Beröa in Thracien exilirt worden. Während er hier viel Mühsal dulden mußte, kam Constantius im J. 357 nach Rom, bevor er sich nach Sirmium zu der uns bereits bekannten zweiten sirmischen Synode begab.

§ 81.

Papst Liberius und die dritte sirmische Formel.

Während der Anwesenheit des Kaisers zu Rom bat die dortige Gemeinde dringend um Wiedereinsetzung des Liberius, und Frauen aus den edelsten Häusern übernahmen es, diese Bitte vorzutragen. Constantius wies sie Anfangs geradezu ab, weil Felix jetzt Bischof von Rom sei; als er aber erfuhr, daß dessen Gottesdienst fast von Niemand besucht werde, wollte er die Bitte wenigstens theilweise genehmigen und verordnete, Liberius dürfe zurückkehren, aber er solle neben Felix Bischof sein und jeder nur seine Anhänger leiten. Als dieß Edikt verlesen wurde, rief das Volk höhnend: „das ist ja ganz passend, auch im Circus gibt es zwei Parteien, und da kann dann jede einen Bischof zu ihrem Vorsteher haben." Dem Spott folgte Entrüstung, und die Gährung wurde so drohend, daß der Kaiser endlich die Rückberufung des Liberius genehmigte [1]). Es verging jedoch nahezu ein Jahr, bis derselbe wirk-

1) Theodoret. hist. eccl. II. 17. Socrat. II. 37. p. 141 ed. Mog. Sozom. IV. 15. Sulpit. Sever. l. c. II. 39. in der Biblioth. max. PP. Lugd. T. VI. p. 346. Prof. Dr. Reinerding in Fulda (Beiträge zur Honorius- und Liberiusfrage, 1865 S. 60) will in dieser Erzählung eine Ungereimtheit finden, denn sie besage: „der Kaiser concedirte die Rückberufung des Liberius, darüber entstand Gährung unter den Freunden des Liberius, und nun rief er ihn zurück." Das wäre allerdings ungereimt. In Wahrheit aber besagt unsere Erzählung: „Anfangs wollte der Kaiser zugeben, daß Liberius zurückkehre und in Gemein-

lich in Rom ankam, und er mußte zudem seine Rückkunft durch einen Schritt erkaufen, der ihn bei Vielen in den Verdacht eines Apostaten gebracht hat. Es fragt sich nämlich, ob Liberius ein arianisches Glaubensbekenntniß unterschrieben habe oder nicht.

Die Vertheidiger des Liberius, namentlich der gelehrte Jesuit Stilting im Bollandistenwerke [1]), der Italiener Franz Anton Zaccaria [2]), und Professor Palma in Rom [3]) berufen sich vor Allem auf Theodoret, Sokrates und Sulpitius Severus, welche die Rückkehr des Liberius nach Rom ganz einfach berichten, ohne dabei irgend einer Bedingung zu erwähnen, die ihm gestellt worden sei, oder einer Schwäche, die er dabei gezeigt habe [4]). Athanasius dagegen spricht in zwei Stellen unverkennbar von einer Schwäche des Liberius. In seiner historia Arianorum ad monachos c. 41 sagt er: „Liberius wurde verbannt, hernach nach zwei Jahren wurde er schwach (ἀσθενήσας) und unterschrieb aus Furcht vor dem Tod, den man ihm androhte." Gegen dieses Zeugniß erhoben der Bollandist Stilting und neuerdings Prof. Reinerding in Fulda [5]) die Einrede, die historia Arianorum ad monachos sei (nach c. 4) noch bei Lebzeiten des Leontius Castratus von Antiochien, also vor dem angeblichen Fall des Liberius verfaßt, und folglich die davon handelnde Stelle ein späterer Zusatz [6]). Es ist dieß allerdings wahr [7]); aber daraus folgt

---

schaft mit Felix das päpstliche Amt führe, über solche Entscheidung (Doppelpapstthum) entstand Gährung, und nun gestattete der Kaiser, daß Liberius als alleiniger Inhaber des päpstlichen Stuhls zurückkehre."

1) *Acta Sanctorum*, T. VI. Septembris (23. Sept.) p. 572 sqq. besonders p. 598 sqq.

2) Zaccaria, Dissert. de commentitio Liberii lapsu.

3) Palma, praelectiones hist. eccl. T. I. P. II. Romae 1838. p. 94 sqq.

4) Die bezüglichen Stellen sind schon in Note 1 der vorherg. Seite citirt.

5) Reinerding, Beiträge zur Honorius- und Liberiusfrage, 1865 S. 34 f.

6) Acta Sanctorum l. c. p. 601 sqq.

7) Die Mauriner Editoren der Werke des hl. Athanasius (in ihrer Admonitio zu der epist. ad Serapionem n. XI.) wollten zwar behaupten, jener Leontius sei später gestorben, als Sokrates II. 37 angebe; allein wir können ihnen hierin nicht beistimmen, müssen vielmehr dem Bollandisten einräumen, daß Leontius zur Zeit, wo Liberius sich schwach gezeigt haben soll, entschieden schon gestorben, und Eudorius bereits sein Nachfolger war, wie Sozomenus (IV. 15, verglichen mit c. 13 und 14) ganz ausdrücklich erzählt. Ist aber dem so, so muß die historia Arian. ad monachos nothwendig vor dem Falle des Liberius geschrieben sein, welcher ja erst einige Zeit

nicht, daß dieser Zusatz unächt sei und nicht von Athanasius selbst herrühre. Athanasius schrieb die genannte historia noch vor dem Fall des Liberius und schickte sie den Mönchen, für die sie bestimmt war. Aber er forderte und erhielt sein Manuscript wieder zurück [1]). Einige Zeit später schrieb ihm Bischof Serapion von Thmuis, er möge ihm doch über die arianische Häresie und über seine eigenen Schicksale, sowie über den Tod des Arius Nachricht geben. Um den beiden ersten Punkten zu entsprechen, schickte Athanasius dem Freunde seine historia Arianorum ad monachos zu, während er zur Erfüllung des dritten Wunsches das Büchlein de morte Arii verfaßte [2]). So war zwischen der ursprünglichen Abfassung der historia und ihrer Absendung an Serapion eine geraume Zeit vergangen, innerhalb welcher das Ereigniß mit Liberius eintrat, was den hl. Athanasius zu einem kleinen Zusatz veranlaßt zu haben scheint.

In einer andern Schrift, Apologia contra Arianos c. 89, sagt Athanasius wiederum von Liberius: „wenn er auch die Mühsale des Exils nicht bis zu Ende ertrug, so blieb er doch zwei Jahre in der Verbannung." Es ist ein sicher erfolgloses Bemühen, in den Worten: „er hat die Mühsale des Exils nicht bis zu Ende ertragen," einen andern Sinn finden zu wollen, als „er hat nicht ausgehalten, ist nicht völlig standhaft geblieben," zumal wenn man die vorangegangene Stelle (Athan. hist. Arian. c. 41) nicht vergessen hat. Stilting bemerkt jedoch: auch diese Apologia des Athanasius sei vor dem angeblichen Fall des Liberius, schon im J. 349 verfaßt, die zwei Kapitel 89 und 90 aber (in denen sich die angezogene Stelle findet) seien blos ein späterer Anhang. Es ist dieß zwar abermals richtig, aber auch dieser Anhang ist, wie jener Zusatz in der historia Arianorum ad monachos, aus der eigenen Feder des Athanasius geflossen. Die fragliche Apologia des Athanasius ist nämlich eine Sammlung von Aktenstücken, die er allerdings schon ums Jahr 350 anlegte, die er aber im Laufe der Zeit noch erweiterte und ergänzte. Sie ging ihm öfters durch die Hand, und er hat sie, mit der historia Arianorum zusammen, Anfangs den

---

nach der schon von Eudoxius zu Antiochien abgehaltenen Synode statthatte (vgl. oben S. 677 und Sozom. IV. 15.)

1) Er sagt dieß ausdrücklich in dem Briefe an dieselben c. 3, welcher der historia Arian. ad monach. vorangestellt ist, Opp. T. I. P. I. p. 272 ed. Patav.

2) Auch dieß sagt er in s. Epist. ad Serap. c. 1. l. c. p. 269.

Mönchen und einige Zeit später dem Bischof Serapion von Thmuis zum Lesen überlassen [1]). Es liegt sonach kein hinreichender Grund vor, die beiden gegen Liberius sprechenden Zeugnisse bei Athanasius, wie Stilting und neuerdings Reinerding gethan, für nichtig zu erklären; im Gegentheil beweisen sie uns, daß Liberius der Gewalt weichend, eine gewisse Unterschrift geleistet habe. Welche, wird nicht näher angegeben.

Ungefähr dasselbe wie Athanasius sagt auch der hl. Hilarius von Poitiers in c. 11 seiner Schrift contra Constantium imperatorem: „er wisse nicht, ob der Kaiser den Liberius mit größerem Frevel exilirt oder wieder nach Rom zurückgeschickt habe" [2]). Hierin liegt angedeutet, daß es bei der Rückkehr des Liberius nicht völlig tadellos zuging, und Constantius sie nur unter sehr beschwerenden Bedingungen gestattete. Ich weiß, Zaccaria und Palma und neuerdings Reinerding [3]) wollen die Worte des Hilarius so deuten: Constantius habe den Papst allerdings bei seiner Rückkehr auf verschiedene Weise belästigt, aber daß er ihm eine ungehörige und nicht zu billigende Unterschrift abgepreßt habe, sei nicht gesagt. — Dieß ist insofern wahr, als letzteres nicht mit platten Worten bei Hilarius ausgedrückt ist; aber es liegt doch unverkennbar in seiner emphatischen Rede, als Hinweisung auf eine damals bekannte Thatsache.

Weiterhin erzählt Sozomenus (IV. 15): während seines Aufenthaltes in Sirmium habe der Kaiser den Liberius von Beröa her zu sich berufen, um ihn zu bewegen, daß er von ὁμοούσιος ablasse. Zu diesem Ende habe Constantius die vom Orient eingetroffenen Abgeordneten der Synode von Ancyra mit den am Hoflager ohnehin anwesenden Bischöfen zu einer neuen Synode, der dritten sirmischen vereinigt, und sei in Betreff des Liberius hauptsächlich von den drei Semiarianern Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus unterstützt worden. Sie stellten all das, was gegen

1) Alles dieß hat schon ein älterer College Stilting's, der berühmte Papebroch, richtig eingesehen und ausgesprochen in seiner Abhandlung über Athanasius im Bollandistenwerke T. I. Maji, Prolog. p. 186 und Cap. XIX. n. 220 und XXV. n. 296.

2) „O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris" p. 1247 ed. Bened.

3) Bei Palma, l. c. p. 102. Reinerding, a. a. O. S. 29.

Paul von Samosata und gegen Photinus von Sirmium beschlossen worden war, sammt dem Symbolum der antiochenischen Synode vom J. 341 [1]) in ein Buch zusammen, (also ähnlich wie es die eben abgehaltene Synode von Ancyra gemacht, welche auch die ältern Dekrete erneuert und blos genauere Erörterungen beigefügt hat), versicherten den Liberius, daß das ὁμοούσιος nur der Deckmantel für häretische Ansichten sei (wie dieß in der That bei Photinus der Fall war), und brachten ihn so endlich dahin, daß er sammt vier afrikanischen Bischöfen dieser Schrift beistimmte. Andererseits erklärte aber Liberius auch: „wer nicht zugebe, daß der Sohn dem Wesen nach und in Allem dem Vater ähnlich sei, solle aus der Kirche ausgeschlossen sein," und glaubte, diesen Beisatz machen zu müssen, „weil Eudoxius von Antiochien das Gerücht verbreitete, Liberius und Osius hätten das ὁμοιούσιος verworfen und das ἀνόμοιος angenommen."

Fassen wir diese Quellennachrichten zusammen, so ergibt sich:

1. Daß Liberius zur dritten sirmischen Synode berufen wurde.

2. Daß auf dieser die semiarianische Richtung über die anomöische siegte und die zweite (anomöische) sirmische Formel wieder verdrängt wurde; daß übrigens

3. auf der dritten sirm. Synode kein neues Glaubensbekenntniß aufstellt, sondern nur die ältern eusebianischen Glaubensdekrete, namentlich ein antiochenisches vom J. 341, erneuert und unterschrieben worden seien, und zwar auch von Liberius.

4. Daß dieser damit zwar die Formel ὁμοούσιος aufgab, aber nicht weil er etwa von der Orthodoxie abgefallen wäre, sondern weil ihm glauben gemacht wurde, jene Formel sei der Deckmantel von Sabellianismus und Photinianismus;

5. daß er aber andererseits um so energischer auf das Bekenntniß drang, der Sohn sei in Allem, auch in dem Wesen, dem Vater ähnlich, womit er in Anbetracht des in Nr. 4 Gesagten wohl nur im Worte, aber nicht dem wahren Glaubensinhalt nach von der orthodoxen Formel abwich, was auch durch sein nachheriges Auftreten für die Orthodoxie bestätigt wird (Socrat. IV. 12); endlich

1) Die fragliche Synode stellte vier Symbole auf, welche Athanasius de Synodis c. 22 sqq. mittheilt. Wahrscheinlich ist aber hier das 4te antioch. Symbolum gemeint, welches auch zu Philippopolis und auf der 1ten sirmischen Synode im Jahre 351 wiederholt worden war.

6. daß Liberius fortan mit jenen Bischöfen, welche wie er die dritte sirmische Formel unterschrieben hatten, Kirchengemeinschaft unterhielt.

Hiemit stimmt auch der hl. Hieronymus überein, wenn er in seiner Chronik sagt: Liberius taedio victus exilii, in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit, und in seinem Catalogus scriptorum eccles. c. 97: „Bischof Fortunatian von Aquileja sei verwerflich, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem haereseos compulit." Hienach hätte Fortunatian dem Papste Liberius, schon als er in's Exil reiste, zur Schwäche gerathen (sollicitavit) und später, nach der Rückkehr aus dem Exil, zu Sirmium, ihn wirklich zur Schwäche verleitet (fregit). — Daß Hieronymus von einer häretischen Formel spricht, welche Liberius unterzeichnet habe, darf uns hier nicht befremden; denn wenn auch die auf der dritten sirmischen Synode zusammengestellten Formeln nichts positiv Häretisches enthielten, so sollten sie doch dem Semiarianismus dienen, und waren in antinicänischer Absicht aufgestellt worden. Die Worte des hl. Hieronymus nöthigen uns deßhalb keineswegs, den Liberius eines härtern Vergehens, etwa der Zustimmung zur zweiten sirmischen Formel zu bezüchtigen; aber wir können es andererseits auch nicht billigen, wenn Stilting, Palma und Reinerding diese Aussprüche des hl. Hieronymus ganz und gar als wahrheitslos darzustellen suchten und letzterer insbesondere fest versichern zu können glaubte, Hieronymus sei eben durch falsche, von Arianern ausgesprengte Gerüchte getäuscht worden. Das Gleiche, meint er, müsse auch bei Athanasius angenommen werden, falls dessen oben S. 682 f. mitgetheilten Aeußerungen zu Ungunsten des Liberius ächt sein sollten. [1])

Gegen das bisher gewonnene Resultat erheben sich, zu Ungunsten des Liberius, zwei anscheinend sehr mächtige Gegner, nämlich Liberius selbst, d. h. drei Briefe von ihm, und der hl. Hilarius, der dieselben in sein sechstes Fragment aufgenommen und mit einigen Bemerkungen begleitet haben soll [2]). Der erste dieser Briefe des Liberius, mit den Worten pro deifico timore beginnend, ist an die orientalischen (ariani-

1) Stilting in den Acta Sanct. T. VI. Septembris p. 605 sqq. Palma, l. c. p. 102 sq. Reinerding, a. a. O. S. 38 ff. und S. 43.

2) S. Hilarii Opp. Frag. VI. p. 1335. n. 4.

sirenden) Bischöfe gerichtet und besagt: „euer hl. Glaube ist Gott und der Welt bekannt. Ich vertheidige den Athanasius nicht, aber weil mein Vorfahr Julius ihn aufgenommen hatte, handelte auch ich ebenso. Als ich aber zur Einsicht kam, daß ihr ihn mit Recht verurtheilt habt, habe ich alsbald dieser eurer Sentenz beigestimmt, und ein Schreiben über diesen Punkt durch Bischof Fortunatian von Aquileja an den Kaiser Constantius geschickt. Nachdem nun Athanasius von uns Allen aus der Gemeinschaft ausgeschlossen ist, so erkläre ich, daß ich mit euch Allen und mit den morgenländischen Bischöfen in allen Provinzen Frieden und Einigkeit habe. Bischof Demophilus von Beröa hat mir euren, den katholischen Glauben, welcher zu Sirmium von mehreren Brüdern und Mitbischöfen auseinandergesetzt und angenommen worden ist, erklärt, und ich habe ihn freiwillig angenommen und ohne Widerspruch ihm beigestimmt. Ich bitte euch nun, wirket gemeinsam dahin, daß ich aus dem Exil entlassen werde und auf den mir von Gott anvertrauten Stuhl zurückkehren kann."

Der zweite Brief ist an Ursacius, Valens und Germinius gerichtet und enthält: „aus Liebe zum Frieden, den er dem Martyrerthum vorziehe, schreibe er, daß er den Athanasius schon vorher verurtheilt habe, bevor er noch die Briefe der orientalischen Bischöfe (wohl die Antwort auf das vorige Schreiben) an den Kaiser absandte. Athanasius sei auch von der römischen Kirche verworfen, wie das ganze Presbyterium daselbst beweisen könne. Er habe den Fortunatian an den Kaiser geschickt, um die Erlaubniß zur Rückkehr zu erbitten (was wir bereits wissen), er habe mit Ursacius, Valens ꝛc. Frieden und Einigkeit; sie sollen nun auch der römischen Kirche den Frieden wieder verschaffen, überdieß dem Epictet und Auxentius (von Mailand) sagen, daß er auch mit ihnen Kirchengemeinschaft habe."

Der letzte der drei Briefe endlich ist an Vincenz von Capua gerichtet (s. oben S. 652), und ist ebenso auffallend, als er kurz ist: Er lautet: „ich belehre nicht, sondern ich ermahne nur deine hl. Seele, weil schlechte Gespräche gute Sitten verderben. Die Hinterlist des Bösen ist dir bekannt, deßhalb bin ich in dieß Elend gekommen. Bete zu Gott, daß er es mir ertragen hilft. Ich habe den Streit über Athanasius aufgegeben und habe dieß den Orientalen in einem Briefe kundgethan. Sage dieß den Bischöfen Campaniens: sie sollen an den Kaiser schreiben und meinen Brief beilegen, damit ich aus der Traurigkeit

befreit werde. Daß ich von Gott absolvirt werde, möget ihr zusehen; wenn ihr mich im Exil umkommen lasset, wird Gott der Richter zwischen euch und mir sein."

Diese Briefe leitet das genannte dem hl. Hilarius zugeschriebene Fragment mit den Worten ein: „Liberius habe all seine frühere Trefflichkeit wieder zu nichte gemacht, indem er an die sündigen häretischen Arianer schrieb, welche gegen den heiligen Athanasius ein ungerechtes Urtheil gefällt haben." Weiterhin unterbricht der Autor des Fragmentes den ersten fraglichen Brief durch drei Exklamationen, worin er die sirmische Formel, die Liberius unterzeichnet haben soll, eine perfidia Ariana, den Liberius selbst einen apostata und praevaricator nennt und ihm dreimaliges Anathema zuruft. Das Gleiche geschieht am Ende des zweiten Briefs. Endlich fügt der Fragmentist noch die Bemerkung bei: „diese sirmische Formel sei von Narcissus, Theodorus, Basilius, Eudoxius, Demophilus, Cecropius, Silvanus, Ursacius, Valens, Evagrius, Hyrenäus, Exuperantius, Terentianus, Bassus, Gaudentius, Macedonius, Marthus (oder Marcus), Acticus, Julius, Surinus, Simplicius und Junior abgefaßt worden" [1]).

Hienach wäre

1. Liberius nicht erst in Sirmium im J. 358, sondern schon zu Beröa, während er noch im Exil war, von der Gemeinschaft mit Athanasius zurück- und in die der Semiarianer eingetreten; hätte

2. schon zu Beröa eine sirmische Formel (die 1te oder 2te) unterzeichnet, welche

3. der Bischof Demophilus von Beröa, ein in der Geschichte des Arianismus bekannter Mann, ihm auseinandergesetzt habe.

4. Dieser Formel habe Liberius freiwillig und ohne Widerspruch zugestimmt; habe

5. ein Schreiben über seine Lossagung von Athanasius durch Bischof Fortunatian von Aquileja an den Kaiser geschickt, sei aber

6. dennoch im Exil zurückbehalten worden, und bitte darum

7. um Verwendung beim Kaiser. Zudem ist endlich

8. im zweiten Briefe noch gesagt, nicht blos Liberius, sondern die gesammte römische Kirche habe die Gemeinschaft mit Athanasius aufgegeben.

---

1) Hilar. Opp. Frag. VI. n. 7. p. 1337.

Daß hier Widersprüche gegen unsere oben gewonnenen Resultate vorliegen, ist unverkennbar; aber zugleich drängen sich uns fast mit Gewalt allerlei Zweifel gegen die Aechtheit dieser drei Briefe und des hilarischen Fragmentes auf.

1. Daß auf Kosten des Papstes Liberius Lügen in Umlauf gesetzt worden sind, namentlich in der Richtung, daß er die anomöische Lehre gebilligt habe, sagt Sozomenus (IV. 15). Eben so unläugbar ist, daß ihm, wie dem hl. Athanasius unächte Briefe unterschoben wurden. Hieher gehört vor Allem der ganz unbedingt als unächt anerkannte Briefwechsel zwischen Liberius und Athanasius [1]), und was für uns noch wichtiger ist, ein in denselben Fragmenten des Hilarius enthaltener Brief des Liberius an die orientalischen Bischöfe, mit den Worten Studens paci beginnend. Daß dieser nothwendig falsch sei, haben wir bereits S. 648 f. erwähnt, und schon Baronius erkannte dieß [2]); die Mauriner Herausgeber des Hilarius aber und der Bollandist P. Stilting haben es ausführlich dargethan [3]).

Mit diesem entschieden falschen Stücke nun haben die drei andern angeblich von Liberius herrührenden Briefe, die uns hier angehen, eine unverkennbare Aehnlichkeit; alle vier sind sichtlich von einem Autor, wie man sagt, über eine Schablone gearbeitet. Sprache, Styl, Manier und Anlage sind in allen vieren gleich, und zwar gleich schlecht. Die Sprache ist barbarisch latein, und zeigt nicht blos Mangel an aller Feinheit und Eleganz, sondern eine so große Unbeholfenheit und namentlich auch Armuth im Ausdruck (dieselben mitunter halbbarbarischen Termini und Phrasen wiederholen sich immer), daß diese Briefe unmöglich von einem gebildeten Manne, dessen Muttersprache die lateinische war, herrühren können. Nicht besser als die Sprache ist der Styl. Die einzelnen Glieder der Rede stehen abgerissen nebeneinander, ohne Verbindung und Uebergang, und hängen nur äußerlich auf dem

1) Bei Mansi, T. III. p. 219 sqq. (pseudoisidorisch) und p. 225 sqq. [alte Fälschung] vgl. auch Bolland. Acta SS. Sept. T. VI. p. 625 sqq. in der Abhandlung des P. Joannes Stilting über Liberius.

2) Baron. in append. T. III. ad. ann. 352.

3) Hilar. Opp. ed. Bened. p. 1327 Not. a. Acta SS. l. c. p. 580 sqq. Nur Tillemont wagt es nicht, diesen Brief ganz zu verwerfen, l. c. T. VIII. vie de S. Athanas. Art. 64 u. Note 68.

Papier zusammen [1]). Am allergrößten aber ist die Armuth an Gedanken und man sieht deutlich, der Autor weiß nur zwei oder drei Sätze, die er jetzt in aller Nacktheit hinstellt, ganz in der Manier jener, die etwa nur alle Jahre einmal nothdürftig einen Brief zu schreiben haben. Daher die Plattheit und Mattheit dieser Briefe, die keine Spur von Empfindung und geistiger Erregtheit verrathen, vielmehr ganz kalt, trocken und lahm sind, während doch bekanntlich das Unglück — und in solchem war ja Liberius, dem Redner Wärme und Beredsamkeit gibt. Wer aus dem Exil Briefe schreiben kann, so kalt, matt und mager, wie jene drei, der kann das Unglück der Verbannung unmöglich gefühlt haben.

Einen ganz anderen Charakter tragen andere Briefe, die dem Papste Liberius zugeschrieben werden, und die Vermuthung der Aechtheit für sich haben, so z. B. sein Brief an Constantius [2]); ebenso sein beredter Dialog mit dem Kaiser [3]), und jene Rede des Liberius, welche uns Ambrosius im dritten Buche de virginibus c. 1—3 aufbewahrt hat [4]).

2. Die drei fraglichen Briefe des Liberius bieten uns aber noch weitere Zweifelsgründe gegen ihre Aechtheit dar. a) Es ist darin gesagt, Liberius habe den Bischof Fortunatian von Aquileja mit seinem den Athanasius ꝛc. betreffenden Schreiben an den Kaiser abgesandt. War Constantius damals schon in Sirmium, so war Aquileja um das Doppelte weiter von Beröa (wo Liberius wohnte) entfernt, als Sirmium selbst, und der Weg nach Aquileja hätte über Sirmium geführt, nicht umgekehrt. Ebensowenig wäre, falls der Kaiser sich damals noch zu Rom aufgehalten hätte, Aquileja die Mittelstation zwischen Beröa und Rom gewesen. — Diesem Einwurfe kann man nur entgehen, wenn man annimmt, Fortunatian habe sich fortwährend in Gesellschaft des Liberius zu Beröa befunden, und dieser ihn nun quasi a latere an den Kaiser geschickt, was gewiß unrichtig ist. Es ist aber auch unschwer zu erkennen, daß der Falsarius oder Pseudoliberius den Bischof Fortunatian in unseren

1) Mit Recht sagt Stilting, l. c. p. 580b: „stylus est adolescentis alicujus linguam latinam discentis, qui prima praecepta necdum satis intelligit, et certe non satis novit, cogitationes suas nitido et claro utcumque sermone exprimere."

2) Bei Hilar. Fragm. V. p. 1330.

3) Bei Theodoret. II. 16.

4) Vgl. Stilting in den Acta SS. l. c. p. 582b und p. 630a.

Briefen deßhalb aufführte, weil er bei Hieronymus las, derselbe habe dem Liberius zur Schwäche und Unterschrift einer arianischen Formel gerathen. Aber Hieronymus macht den Fortunatian keineswegs zum Kammerherrn und Boten des Liberius, wie unser Fälscher.

b) Nach den drei Briefen hätte Liberius, auch nachdem er alles Mögliche gethan, den Athanasius anathematisirt, eine arianische Formel unterschrieben hatte und mit den Arianern de- und wehmüthigst in Kirchengemeinschaft getreten war, dennoch die Erlaubniß zur Rückkehr noch lange nicht erhalten. Dieß ist unwahrscheinlich, und nach dem, was zu Rom geschehen war, und was der Kaiser dort versprochen hatte, geradezu unglaublich.

c) Die drei Briefe enthalten allerlei Ungereimtheiten: so sagt z. B der zweite: die ganze römische Kirche habe den Athanasius verdammt, wie alle römischen Priester bezeugen könnten, und zwar sei diese Verdammung schon vor längerer Zeit erfolgt. Das ist gewiß unrichtig, vielmehr erfreute sich Athanasius beständig des römischen Schutzes. Nach der kritisch mehr beglaubigten Lesart bei Pseudoliberius: prius quam ad comitatum sancti imperatoris pervenissem[1]) wäre Athanasius von der römischen Kirche schon anathematisirt worden, bevor Liberius (im J. 355) an's kaiserliche Hoflager berufen wurde. Dieß ist offenbare Unwahrheit und zwar die nämliche Lüge, welche wir in dem falschen Briefe Studens paci bereits kennen gelernt haben, so daß schon Baronius die Unächtheit auch dieses Briefes anerkannte[2]). Weiterhin ist derselbe zweite Brief in seiner ersten Hälfte so unklar, daß namentlich die Stelle von sola haec causa fuit an, wenn sie je einen guten Sinn hatte und in den Zusammenhang paßte, doch jetzt nicht mehr recht verstanden werden kann.

Am allerungereimtesten aber ist der Inhalt des letzten Briefes. Gleich der erste Satz non doceo, sed admoneo hat hier keinen Sinn, denn in der That ist der Brief keine Ermahnung, sondern eine Bitte; von einer Belehrung aber ist weit und breit keine Rede. —

---

1) Der Mauriner Herausgeber des Hilarius hat diese Lesart nur in die Noten aufgenommen, p. 1338 Note h, und dagegen seinen Text: prius quam ad comitatum s. imperatoris literas orientalium destinarem episcoporum nur aus einem von ihm nicht selbst eingesehenen Codex Sirmond's entnommen. Vgl. Stilting l. c. p. 584a. n. 43 und 44.

2) Baron. Append. T. III. p. 25.

Daran schließt sich ganz unvermittelt das Citat aus 1 Cor. 15, 33: „schlimme Gespräche verderben gute Sitten", was ganz und gar nicht in den Zusammenhang paßt und hier keinen Sinn gibt. Ebenso unvernünftig ist auch der Schluß dieses Briefes: me ad Deum absolvi, vos videritis; si volueritis me in exilio deficere, erit Deus judex inter me et vos.

d) Endlich sind diese drei Briefe so weinerlich, und lassen den Liberius selbst bei seinen Feinden so bettelhaft um Fürsprache beim Kaiser flehen, daß sie mit dem ganzen Charakter dieses Mannes, mit seinem bisher gezeigten Betragen, seiner bewiesenen Freimüthigkeit dem Kaiser gegenüber, und auch seinem nachmals, namentlich nach der Synode von Seleucia-Rimini an den Tag gelegten Benehmen unvereinbar sind.

Ich zweifle darum, wegen all des Gesagten und wegen der Unvereinbarkeit dieser Briefe mit der beglaubigten Geschichte (d. h. den oben angeführten Resultaten) so wenig als Baronius, Stilting, Petrus Ballerini, Massari, Palma [1]) u. A. an ihrer Unächtheit, und vermuthe, daß sie in anomöischem Interesse von einem Gräculus, der der lateinischen Sprache sehr wenig kundig war, herrühren. Eine solche Fälschung und Unterschiebung darf uns aber um so weniger auffallend erscheinen, als ja, wie wir wissen, auch falsche Briefe des Athanasius eben von der arianischen Partei in Umlauf gesetzt wurden und Sozomenus (IV. 15) ausdrücklich berichtet, die Anomöer (strengen Arianer) in Asien hätten falsche Nachrichten über Liberius verbreitet, als ob er ihren Ansichten beigetreten wäre, die 2te sirmische Formel unterschrieben und die kirchliche Lehre verworfen hätte. Sollten nun die drei Briefe nicht eben das Mittel gewesen sein, jene falschen Nachrichten zu verbreiten!

3. Nicht minder verdächtig als die Briefe erscheinen uns auch die Anmerkungen und Zusätze des Fragmentisten, in welchem wir den hl. Hilarius nicht erkennen zu dürfen glauben. Bekanntlich hat Hilarius von Poitiers ein Werk gegen Ursacius und Valens, eine Geschichte der

1) Palma, l. c. p. 170. Ballerin. de vi ac ratione Primatus, cap. 15, 8. p. 298 ed. August. 1770. Ueber Massaris Schrift über die Synode von Rimini, worin diese drei Briefe sammt dem frühern studens paci sämmtlich für unächt erklärt werden, geben die literarischen Ephemeriden von Rom vom 17. April 1779 und Fuchs in s. Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 187 Nachricht. s. o. S. 646 Note 2.

Synode von Rimini enthaltend, verfaßt[1]), welches nicht auf uns gekommen ist, wovon aber nach der Meinung der Mauriner die 15 Fragmente, die zuerst Nicolaus Faber herausgab, Bruchstücke und Ueberreste sein sollen. Da ein paar dieser Fragmente den Namen des Hilarius an der Stirne oder ad marginem beigeschrieben tragen, so schloß daraus Constant, der Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Hilarius, da diese sämmtlichen Fragmente von Letzterem herrühren. Daß solcher Schluß äußerst gewagt und wohl unrichtig sei, hat schon Stilting im Bollandistenwerke (l. c. p. 574 sqq.) ausführlich dargethan. Das sechste Fragment insbesondere, welches die so oft besprochenen drei Briefe des Pseudoliberius enthält, hat für seine Abstammung von Hilarius nicht das geringste andere Merkmal aufzuweisen, als daß einmal am Rande des Codex, worin es sich fand, die Worte standen: sanctus Hilarius anathema illi (Liberio) dicit. Dieß ganz schwache Zeugniß wird durch Gegenbeweisgründe weitaus überwogen. a) Vor Allem sind die heftigen und leidenschaftlichen Exclamationen, worin der Fragmentist den Liberius schmäht und anathematisirt, eines Hilarius durchaus unwürdig, und verrathen viel eher einen zelotischen Luciferianer; ja sie können b) unmöglich von Hilarius herrühren, da dieser jene Schrift, wovon die Fragmente stammen sollen, erst nach der Synode von Seleucia-Rimini, also zu einer Zeit verfaßte, wo Liberius seine theilweise Schwäche bereits wieder gut gemacht und sich als einen Hort der Orthodoxie gezeigt hatte. Dazu kommt c) daß Liberius damals ganz allgemein als der wahre Papst anerkannt wurde, Hilarius also mit ihm in Kirchengemeinschaft stand.

4. Die drei Briefe des Pseudoliberius sagen nicht, welche sirmische Formel der Papst unterschrieben habe, der Fragmentist aber fügt bei, es sei jene gewesen, die von den Bischöfen Narcissus, Theodorus, Basilius, Eudoxius ꝛc. (s. oben S. 688) verfaßt worden sei. Hienach kann Liberius unmöglich die zweite sirmische Formel unterschrieben haben, denn

a) zur Zeit der zweiten sirmischen Synode lebte Theodor von Heraklea nicht mehr, der hier, wie sonst oft, zusammen mit Narcissus von Neronias oder Irenopolis genannt wird. Zeuge davon ist Papst

1) Hieron. Catalog. seu de viris illust. c. 100.

Liberius selbst in seiner Unterredung mit Kaiser Constantius bei Theodoret (II. 16).

b) Weiterhin bestand die zweite Synode von Sirmium, wie aus Sozomenus (IV. 12) erhellt, aus lauter Abendländern, hier aber vom Fragmentisten werden fast lauter Morgenländer als Urheber der fraglichen Formel genannt.

c) Unter diesen zählt er gleich tertio loco den Basilius von Ancyra auf; wir wissen aber, daß dieser der entschiedenste Gegner, und keineswegs ein Miturheber der zweiten sirmischen Formel gewesen ist.

d) Außerdem kann man noch anführen, daß Hilarius in seinen ächten Werken niemals die Schwäche des Liberius mit der des Osius auf eine Linie stellt, namentlich de Synodis c. 87 dem Osius allein wegen seines lapsus eine ganz singuläre Stellung anweist, und daß andererseits auch die eigentlichen Arianer, wie Phäbadius zeigt, sich nur auf Osius und keineswegs auch auf Liberius beriefen[1]).

Aber will der Fragmentist mit Aufführung jener Bischofsnamen nicht andeuten, Liberius habe die erste sirmische Formel unterzeichnet, vom Jahre 351, wo Theodorus noch lebte, und möglicher Weise alle die aufgeführten Bischöfe an der Abfassung könnten Theil genommen haben? — Wir würden dieser Vermuthung, welche die Schuld des Liberius sehr klein erscheinen ließe, gerne beitreten, aber wer uns daran hindert, ist gerade Hilarius. Er urtheilt nämlich in seinen ächten Werken über die erste sirmische Formel (und die ihr verwandte antiochenische vom J. 351) so milde, und exegesirt sie in so orthodoxem Sinne[2]), daß gar nicht daran zu denken ist, er habe sie an einem andern Orte (angenommen, er sei der Verfasser des 6ten Fragments) eine perfidia Ariana und denjenigen einen Apostaten genannt und mit dem Anathema belegt, der sie unterzeichnete. Hilarius selbst stand ja lange, während seines Exils, in freundlichen Beziehungen zu den Semiarianern.

An die dritte sirmische Formel endlich kann der Fragmentist noch viel weniger als an die zweite gedacht haben, denn nicht nur war α) Theodorus von Heraklea zur Zeit der dritten wie der zweiten sir-

---

1) Vgl. S. 677 und Stilting in Acta SS. l. c. p. 611 n. 170. Palma, l. c. p. 106.

2) Hilar. de Synodis c. 29 sqq. und c. 88 sqq.

mischen Synode bereits verstorben; sondern es war auch β) Eudoxius, dieser Freund der Aetianer, so wenig Mitglied der dritten sirmischen Synode, daß diese vielmehr gegen ihn und seine antiochenische Versammlung gerichtet war; was aber γ) den Ausschlag allein schon gäbe, ist, daß die fraglichen pseudoliberischen Briefe die Sache so darstellen, als ob Liberius noch während seines Exils, noch zu Beröa, eine sirmische Formel unterzeichnet habe, also schon vor Abhaltung der dritten sirmischen Synode.

Wenn wir oben das Resultat gewonnen haben, Liberius habe die dritte sirmische Formel unterzeichnet, so können uns in dieser Ansicht die Einreden Stilting's und Palma's nicht irre machen [1]). Beide gehen von der Meinung aus, die dritte sirmische Synode habe gar kein Symbolum [2]), sondern nur 12 Anathematismen aufgestellt, nämlich aus den 18 ancyranischen Anathematismen jene 12, welche Hilarius (de Synodis c. 12) aufführt, und wobei gerade die bedenklichen Sätze der Synode von Ancyra, namentlich der letzte, welcher das ὁμοούσιος direkte anathematisirt, weggelassen worden seien. Allein Sozomenus (IV. 15) sagt ausdrücklich, Liberius sei dahin gebracht worden, der von den Seminarianern verfaßten Zusammenstellung der (eusebianischen) Glaubensdekrete gegen Paul von Samosata, Photinus von Sirmium und der Synode von Antiochien vom J. 341 beizustimmen (s. oben S. 684 f.). Und eben diese Zusammenstellung sammt den 12 ancyranischen auf der dritten sirmischen Synode recipirten Anathematismen sind wir die dritte sirmische Formel zu nennen berechtigt.

Stoff zu einer weitern Einrede muß der hl. Hilarius darbieten. Wie bekannt hat derselbe über mehrere semiarianische Formeln sehr milde geurtheilt, hat auch während seines Exils in Phrygien mit den Semiarianern in freundlichem Verkehr gestanden. Wie konnte er nun, wenn Liberius nur eine semiarianische Formel unterschrieb, in Betreff seiner an Kaiser Constantius schreiben: nescio utrum majore impietate (eum) relegaveris quam remiseris? [3]) Weist nicht der hierin liegende Tadel darauf hin, daß Liberius eine wirklich arianische

1) Stilting in Acta SS. l. c. p. 612 sqq. Palma, l. c. p. 105.

2) Was sie die dritte sirmische Formel nennen, vom J. 359, ist allerdings später, als die Rückkehr des Liberius; aber für uns ist dieß die vierte sirmische Formel.

3) Contra Constantium n. 11. p. 1247.

Formel sich aufdrängen ließ? — Ich glaube nicht; denn für's Erste hat auch Hilarius eine völlige Gemeinschaft mit den Semiarianern nie gebilligt, namentlich die Theilnahme an ihrem Abendmahl nicht gestattet [1]), und die übrige communio mit ihnen mehr nur durch die Zeitumstände entschuldigt als gebilligt; für's Zweite aber tadelt Hilarius in jenen Worten weit mehr den Kaiser als den Liberius, und völlig mit Recht, denn Constantius hat in der That dem Liberius Gewalt angethan und darum an ihm einen neuen Frevel geübt.

Als Resultat halten wir demnach fest, daß Liberius, der Gewalt weichend und durch mehrjährige Haft und Verbannung gebeugt, die sogenannte dritte sirmische Formel, d. h. die auf der dritten sirmischen Synode im J. 358 acceptirte Sammlung älterer Glaubensformulare unterzeichnet habe. Er that dieß nicht ohne Bedenken, denn der semiarianische Charakter und Ursprung dieser Formulare war ihm nicht unbekannt; da sie jedoch keine direkte und ausdrückliche Verwerfung des orthodoxen Glaubens enthielten, und da ihm andererseits vorgestellt worden war, das nicänische ὁμοούσιος bilde den Deckmantel für Sabellianismus und Photinismus, so ließ er sich bereden, das dritte sirmische Symbolum anzunehmen. Damit hat er aber nur das nicänische Wort, nicht den orthodoxen Glauben aufgegeben, wie nicht nur sein ganzes früheres, sondern auch sein späteres Auftreten gegen die Irrlehre sowie der (S. 685) angeführte Zusatz beweist, den er bei seiner Unterschrift der sirmischen Formel beifügte, und dadurch diese selbst im orthodoxen Sinne auslegte.

Die Semiarianer benützten jetzt ihren Sieg so viel als möglich zur Vernichtung ihrer Gegner, namentlich der strengen Arianer. Eudoxius von Antiochien wurde in sein Vaterland Armenien, Aetius nach dem durch die Montanisten so berühmt gewordenen Pepuza in Phrygien, sein Schüler Eunomius nach Midaium, ebenfalls in Phrygien, Theophilus, der frühere Missionär bei den Homeriten, nach Heraklea in Pontus, Andere anderswohin, im Ganzen 70 Anomöer verbannt, und zwar, wie Philostorgius versichert, hauptsächlich auf Betreiben des Basilius von Ancyra, der dabei von den Damen am kaiserlichen Hofe unterstützt worden sei. In Folge hievon aber hätten Manche, die bisher

1) Contra Constantium n. 2. p. 1239.

mehr dem strengen Arianismus angehörten, sich jetzt auf die semiarianische Seite gewendet, namentlich Macedonius, Bischof von Constantinopel, das Haupt der nachmaligen Pneumatomachen [1]). Dem Kaiser selbst aber seien manche von Basilius und seinen Freunden verübte Gewaltschritte nicht bekannt geworden, und als darum Bischof Patrophilus von Scythopolis und Narcissus von Irenopolis (Neronias) ihn davon in Kenntniß setzten, habe er die Exilirten sogleich zurückgerufen und die Abhaltung einer Synode anbefohlen [2]).

§ 82.

Doppelsynode zu Seleucia und Rimini im J. 359.

Nach der eben angeführten Aeußerung des Philostorgius müßte man vermuthen, Constantius habe die neue Synode zu Gunsten der Anomöer berufen; allein Sozomenus sagt gerade das Gegentheil (III. 19 und IV. 16), der Kaiser habe dadurch die anomöische Lehre zu vertilgen beabsichtigt. Das Richtige findet sich wohl bei Sokrates (II. 37): Constantius habe durch eine neue große und allgemeine Synode den allgemeinen Frieden unter den arianisirenden Parteien wieder herstellen wollen. Dieser Annahme stehen einige Aeußerungen des hl. Athanasius nicht entgegen, denn er will nur sagen, daß die Theilung des vom Kaiser beabsichtigten großen Concils in zwei kleinere gleichzeitige Synoden (nicht aber die Synode selbst) durch die Anomöer herbeigeführt worden sei [3]). Von Sozomenus (IV. 16) erfahren wir, daß der Kaiser Anfangs die beabsichtigte große Synode zu Nicäa wollte abhalten lassen, daß aber Basilius von Ancyra, der damals und noch einige Zeit länger den größten Einfluß auf ihn hatte, statt der Stadt Nicäa, die ihm wegen der Erinnerungen an das nicänische ὁμοούσιος mißfiel, das benachbarte Nikomedien in Vorschlag brachte. Constantius erließ nun den Befehl, aus jeder Kirchenprovinz sollten die einsichtsvollsten Bischöfe als Bevollmächtigte baldigst zu Nikomedien eintreffen. Viele von ihnen waren schon auf der Reise, da wurde Nikomedien am 24. August 358 durch ein Erdbeben und daraus entstandene Feuersbrunst fast gänzlich zerstört. Auch der dortige Bischof Cekropius kam dabei um's Leben, und zum

1) Philostorg. Fragm. hist. eccl. lib. IV. c. 8 u. 9.
2) Ibid. c. 10.
3) Athanas. de Synodis c. 1 u. 7.

großen Leidwesen der Christen stürzte die prachtvolle Kathedrale der Stadt ein, — lauter Calamitäten, worin die Heiden deutliche Strafgerichte der Götter erblicken wollten [1]). Der Kaiser befragte sofort den Basilius von Ancyra schriftlich, was jetzt zu thun sei, und da nunmehr auch dieser zu Nicäa rieth, befahl Constantius, daß mit Beginn des nächsten Sommers sämmtliche Bischöfe nach Nicäa kommen, die alten und gebrechlichen aber Stellvertreter (Priester oder Diakonen) schicken sollten. Die Synode selbst aber solle eine Deputation von zehn Orientalen und eben so viel Abendländern an's Hoflager senden, um über die gefaßten Beschlüsse zu berichten, „damit er (der Kaiser) selbst erkenne, ob sie den hl. Schriften gemäß sich verständigt hätten, und nach eigenem Ermessen entscheide, was am besten zu thun sei." Bald folgte ein zweites Dekret, des Inhalts: „die Bischöfe sollten, wo sie sich eben aufhielten, warten, bis ein bestimmter (anderer) Ort für die Synode ihnen kundgemacht werde", und zugleich erhielt Basilius den Auftrag, die übrigen morgenländischen Bischöfe um ihre Ansicht über diesen Punkt zu befragen. Die Meinungen fielen sehr verschieden aus, und Basilius begab sich persönlich zu dem Kaiser nach Sirmium. Ebendaselbst fanden sich auch Markus von Arethusa und Georg von Alexandrien ein; Valens und Ursacius aber, sowie Germinius von Sirmium waren ohnehin anwesend. Die Letztern und andere geheime Anhänger der streng arianischen Lehre befürchteten, und gewiß nicht ohne Grund, wenn die große Synode zu Stande komme, möchten wohl die Semiarianer und die Orthodoxen in der Censurirung der anomöischen Lehre gemeinsame Sache machen, und stellten darum, von dem ersten kaiserlichen Kämmerling, dem Eunuchen Eusebius, einem Freunde der Anomöer, unterstützt, dem Kaiser vor, daß es zweckmäßiger und wohlfeiler sei, die abendländischen Bischöfe zu Ariminum (jetzt Rimini), die Morgenländer aber sammt denen aus Libyen und Thracien zu Seleucia aspera (τραχεῖα, wegen der benachbarten rauhen Gebirge), der Hauptstadt Isauriens, zu versammeln, und so eine Doppelsynode abzuhalten [2]). Der Kaiser ging darauf ein [3]).

---

1) Sozom. IV. 16. und die Noten des Valesius zu dieser Stelle.

2) Sozom. IV. 16. Athanas. de Synodis c. 1 u. 7. Philostorg. IV. 10.

3) Sozom. IV. 17.

Es gelang ihnen aber auch noch ein zweiter Plan. Daß die bevorstehende Synode oder Doppelsynode eine Symbolum aufstellen werde, war vorauszusehen. Damit nun dieses keine direkte Verwerfung der anomöischen Lehre enthalte, faßten die Gönner derselben am kaiserlichen Hoflager den Plan, schon zum Voraus eine zweideutige Formel zu entwerfen und diese der Synode zur Annahme vorzulegen. Sie sollte so eingerichtet sein, daß sie einerseits den Anomöern nicht schade und andererseits doch auch den Kaiser und die Semiarianer befriedige. Es gelang ihnen, die am Hoflager anwesenden Semiarianer glauben zu machen, daß es besser und zweckmäßiger sei, der Synode ein bereits fertiges Symbolum vorzulegen, und beide Theile traten nun (noch am Hoflager zu Sirmium, vor ihrer Abreise zur Synode) zu Abfassung eines solchen zusammen. Nach langen Debatten kam die neue Formel in der Nacht vor dem Pfingstfest, am 22. Mai 359[1]), zu Stande, die letzte, oft dritte, richtiger vierte sirmische Formel genannt. Ihr Verfasser war Bischof Markus von Arethusa, den die übrigen anwesenden Bischöfe (sowohl die anomöisch als semiarianisch gesinnten) damit beauftragt hatten[2]). Die Formel war nach Sozomenus (IV. 17) und Sokrates (II. 37) ursprünglich lateinisch verfaßt, wurde aber auch in's Griechische übersetzt[3]), erhielt die Bestätigung des Kaisers und wurde von sämmtlichen am Hoflager anwesenden Bischöfen unterschrieben[4]). Aber gerade diese Unterschriften zeigen die Bedenken der Semiarianer gegen diese Formel. Sie ist uns bei Athanasius und Sokrates aufbewahrt[5]) und es lautet zunächst ihre Ueberschrift also: „Der katholische Glaube wurde aufgestellt in Gegenwart unseres Herrn, des frommen

1) Dieß Datum geht aus dem Briefe des Bischofs Germinius von Sirmium bei Hilar. Fragm. XV. n. 3. p. 1363, aus der Unterschrift des Valens bei Epiphan. haer. 73. c. 22, und aus der Ueberschrift der Formel selbst hervor bei Athanas. de Synodis c. 7.

2) Brief des Bischofs Germinius von Sirmium bei Hilar. Fragm. XV. p. 1362.

3) Vgl. darüber auch die Note b der Mauriner zu Athanas. de Synodis c. 8.

4) Hilar. Fragm. XV. p. 1363.

5) Athanas. de Synodis c. 8. Socrat. II. 37.

und sieghaften Kaisers Constantius Augustus, des ewig ehrwürdigen, unter dem Consulat des Flavius Eusebius und Flavius Hypatius, zu Sirmium am 11ten vor den Calenden des Juni." Die Hauptsätze der Formel selbst sind sodann: „Wir glauben an einen einzigen und wahren Gott Vater und Allherrscher, Schöpfer und Demiurgen aller Dinge, und an einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Aeonen und vor allem Anfang und vor aller denkbaren Zeit und vor aller faßbaren οὐσία ohne Veränderung (ἀπαθῶς) aus dem Vater gezeugt wurde. . . . Gott aus Gott, ähnlich (ὅμοιον) dem Vater, der ihn gezeugt hat, nach der hl. Schrift (κατὰ τὰς γραφάς), dessen Zeugung Niemand kennt (versteht), als der Vater, der ihn gezeugt hat . . . Das Wort ἐσία, weil es von den Vätern in Einfalt (ἁπλέστερον, d. h. in guter Absicht) gebraucht, von den Völkern aber nicht verstanden Aergerniß verursacht, und auch weil es nicht in den hl. Schriften enthalten ist, soll beseitiget werden und künftig gar keine Erwähnung der Usie in Betreff Gottes mehr statthaben. . . Daß aber der Sohn dem Vater in Allem ähnlich sei, behaupten wir, wie es auch die hl. Schriften sagen und lehren." Diese Formel unterschrieb zuerst Markus von Arethusa mit den Worten: „so glaube ich und denke ich"; und ebenso die Uebrigen; Valens aber fügte bei: „wie wir in der Nacht vor dem Pfingstfest diese Unterschrift geleistet haben, das wissen Alle, die anwesend waren, und auch der gottselige Kaiser, welchem gegenüber wir mündlich und schriftlich das Zeugniß abgelegt haben." Darauf folgte seine Namensunterschrift und der weitere Beisatz: „der Sohn ist dem Vater ähnlich", mit Weglassung des wichtigen: κατὰ πάντα, d. h. „in Allem". Aber der Kaiser zwang ihn, diese Worte noch beizusetzen. Dieser Vorfall bestärkte den Basilius von Ancyra in seinem Verdacht, die Worte: „in Allem", könnten vielleicht von Valens in einem besondern Sinne genommen sein, und darum gab auch er seiner Unterschrift einen Beisatz, und zwar den zur Orthodoxie hinneigenden: „ich glaube (so) und stimme dem Vorstehenden bei, indem ich bekenne, daß der Sohn dem Vater in Allem ähnlich sei; in Allem, nicht blos im Willen, sondern auch in seinem Sein (κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι) . . . Wenn aber Jemand sagt, er sei ihm nur in einem Theile ähnlich, den erkläre ich für kein Mitglied der katholischen Kirche, weil er nicht der hl. Schrift gemäß die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater bekennt." Die Unterschrift wurde vorgelesen und dem Valens

übergeben, der das Exemplar, wie Basilius wußte, zur Synode von Rimini mitnehmen wollte[1]).

Zu noch sichererer Verwahrung gegen die Anomöer und zu noch festerer Behauptung des ὁμοιούσιος, namentlich aber, um zu zeigen, daß die Worte: „ähnlich in Allem", nothwendig auch die Aehnlichkeit dem Wesen nach in sich schließen (das ὁμοιούσιος), verfaßte Basilius wahrscheinlich um dieselbe Zeit in Verbindung mit Georg von Laodicea und andern Freunden jene dogmatische Abhandlung, welche Epiphanius haer. 73, 12—22 incl.[2]) uns aufbewahrt hat. Daß diese ganze Abhandlung nicht dem Epiphanius selbst, wie man früher glaubte, angehöre, sondern dem Basilius von Ancyra, hat zuerst Petavius in seinen Animadversionen gezeigt, während er in seiner lateinischen Uebersetzung des Textes selbst noch dem ältern Irrthum zugethan war[3]).

Früher als die andere kam die Synode zu Rimini zu Stande[4]), und es versammelten sich daselbst im Mai 359 mehr als 400 Bischöfe aus verschiedenen Provinzen des Abendlandes, namentlich Illyrien, Italien, Afrika, Spanien, Gallien und Britannien[5]). Constantius wollte die Reisekosten Aller auf den Fiscus übernehmen, aber die meisten, wenigstens die Bischöfe von Gallien, Aquitanien und Britannien, von denen es Sulpitius Severus (l. c.) ausdrücklich erzählen hörte, schlugen dieß Anerbieten aus, um dem Kaiser gegenüber nicht theilweise unfrei zu

---

1) Diese Details erfahren wir bei Epiphanius haer. 73, 22. Ob dieses Stück bei Epiphanius von *Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν* an bis zu Ende des c. 22 noch zu der in den vorausgegangenen Capiteln mitgetheilten Denkschrift des Basilius von Ancyra gehöre oder von Epiphanius selbst herrühre, ist zweifelhaft. Vgl. die Noten des Dionysius Petavius zu dieser Stelle in seiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius T. II. Animadv. ad haer. 73. c. 22. p. 323 edit. Colon. 1682.

2) Sie geht jedenfalls bis zu dem in der vorigen Note besprochenen Passus, der mit *Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν* anfängt, vielleicht gehört aber, wie gesagt, sogar auch dieser Passus noch zu der fraglichen Abhandlung des Basilius.

3) Vgl. seine Animadversiones zu Epiph. haer. 73. c. 12 im zweiten Bande seiner Ausgabe p. 321 sq.

4) Die auf die Synode von Rimini und Seleucia bezüglichen Aktenstücke, die bei Athanasius, Hilarius und anderwärts zerstreut sich finden und von uns im Folgenden stets nach diesen Urquellen citirt sind, sind bequem zusammengestellt bei Mansi, Coll. Conc. T. III. p. 294—326; minder vollständig bei Harduin, T. I. p. 711 sqq.

5) Athanas. de Synodis c. 8. Sozom. IV. 17. Sulpit. Sev. hist. sacra. l. II. p. 346 b in der Biblioth. max. PP. Lugd. 1677. T. IV.

werden. Nur drei ganz arme britische Bischöfe machten davon Gebrauch, und wollten lieber den Fiscus als ihre Collegen, die sich zu ihrer Verpflegung erboten hatten, beschweren. Die berühmtesten unter den orthodoxen Bischöfen zu Rimini waren Restitutus von Carthago, der uralte Musonius aus der Provinz Byzacene in Afrika, Grácian von Calles (Cagli) in Italien, Phäbadius von Agen in Gallien und Servatius von Tongern [1]). Den Vorsitz führte wahrscheinlich Restitutus von Carthago, dessen Name bei allen Urkunden der Synode obenan steht; Papst Liberius aber war weder in Person, noch durch Stellvertreter anwesend. Remi Ceillier zweifelt, ob er überhaupt nur eingeladen worden sei [2]); aber da er bereits restituirt war, wäre seine absichtliche Uebergehung nicht nur unerklärlich, sondern den Unionsplanen des Kaisers geradezu entgegen gewesen. — Die Partei der Arianer zählte ungefähr 80 Bischöfe, worunter Ursacius, Valens, Germinius Auxentius von Mailand, Epictet von Civita-Vecchia (Centumcellae) und Cajus au Illyrien die hervorragendsten waren. Außerdem sei, sagt Athanasius, auch Demophilus von Beröa zu Rimini anwesend gewesen; allein er gehörte, wie alle andern Thracier, nach Seleucia, und die Synode von Rimini erwähnt auch seiner nicht in ihrem Dekrete, worin sie über die angesehensten Arianer unter Anfügung ihrer Namen das Anathem ausspricht. Als Stellvertreter des Kaisers und weltlicher Protektor der Synode funktionirte der Präfekt Taurus mit dem Auftrag, die Bischöfe nicht zu entlassen, bis sie über den Glauben einig geworden wären. Es war ihm dafür das Consulat versprochen [3]), und in der That erhielt er dasselbe schon im Jahre 361, wurde aber noch während seiner Amtszeit, sogleich nach dem Tode des Constantius, nach Vercelli verwiesen [4]).

Merkwürdig ist das Schreiben, welches Constantius an die zu Rimini versammelten Bischöfe richtete, — ein ächtes Muster des byzantinischen Cäsareopapismus [5]). Ein ähnliches, das auch an die Synode von

1) Hilar. Fragm. VIII. p. 1346 und Fragm. VII. p. 1342. Hieron. adv. Lucifer. T. IV. p. 300. Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a. Remi Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés, T. V. p. 520.

2) Histoire générale etc. T. V. p. 520.

3) Sulpit. Sev. l. c. p. 346 b.

4) Remi Ceillier, l. c. p. 520.

5) Bei Hilar. Fragm. VII. p. 1340.

Seleucia gerichtet war, excerpirte Sozomenus (IV. 17), und seine Angaben weisen darauf hin, daß das von ihm benützte früher als das andere erlassen und zugleich reichhaltiger war. Der Kaiser habe darin verordnet, die Bischöfe sollten zuerst die Streitigkeiten über den Glauben beilegen, und wenn dieß geschehen, die mehr privaten Angelegenheiten, nämlich die Klagen Einzelner über ungerechte Absetzung, (z. B. Cyrills von Jerusalem durch den strengarianischen Metropoliten Acacius von Cäsarea), und die Beschwerden der Aegypter über den ihnen aufgedrungenen Bischof Georg von Alexandrien und seine Gewaltthaten untersuchen. Sei auch dieses geschehen, so sollte drittens jede der beiden Synoden eine Commission von zehn Mitgliedern an den Kaiser schicken, um ihn von den Beschlüssen in Kenntniß zu setzen.

Im Unterschied von diesem Edikte ist das andere, welches Hilarius mittheilt, ausdrücklich nur an die Synode zu Rimini gerichtet, und zudem geschieht darin des zweiten Punktes, der mehr privaten Angelegenheiten, gar keine Erwähnung. Dagegen ist der erste Punkt, die Bischöfe sollten vor Allem de fide et unitate handeln, darin besonders accentuirt. Daran schließt sich die Weisung, resp. das Verbot: „die Bischöfe zu Rimini, als Abendländer, sollten sich ja nicht erlauben, in Betreff der Morgenländer einen Beschluß zu fassen." Man erkennt hierin deutlich den Einfluß der anomöischen Hofbischöfe, welche ein Anathem der vorherrschend orthodoxen Synode von Rimini gegen Aetius, Eunomius, Eudoxius von Antiochien und andere Häupter der Anomöer befürchteten.

Endlich erhält auch der dritte Punkt, wegen der Deputation an den Kaiser, in dem zweiten Edikt eine viel größere und für den Ausgang der Doppelsynode sehr wichtige Bedeutung. Constantius befiehlt nämlich: „falls zwischen der morgenländischen und abendländischen Synode eine Differenz statthabe, so sollten die zehn zu Rimini gewählten Deputirten nach ihrer Ankunft beim Kaiser mit den Morgenländern in Unterhandlung treten und eine Ausgleichung mit ihnen suchen."

Daß diesem Edikt wirklich ein anderes ähnliches voranging, ist in den Worten: ut prudentiae vestrae *prioribus* litteris intimavimus [1]) angedeutet, und wir haben allen Grund zu der Annahme, eben das, was Sozomenus gibt, sei ein Excerpt dieser sonst verlorenen *priores* litterae.

1) Bei Hilar. Fragm. VII. p. 1341.

Das zweite besprochene Edikt ist vom 27. Mai 359 datirt. Da nun, wie wir wissen, erst am 22. desselben Monats die letzte sirmische Formel zu Stande kam (S. 699), so ist zu vermuthen, daß Ursacius, Valens und die andern Theilhaber an dieser Formel, auch Basilius von Ancyra und Markus von Arethusa ꝛc. erst nach bereits geschehener Eröffnung der Synode von Rimini zu ihren respectiven Versammlungen, Erstere nach Rimini, Letztere nach Seleucia abreisten, vielleicht gerade am 27. Mai, so daß der Kaiser ihnen sein Edikt mitgeben konnte.

Wie nun zu Rimini die Bischöfe in der dortigen Kathedrale über den Glauben sich besprachen und sich dabei stets auf die hl. Schrift stützten, traten Valens und Ursacius, von Germinius, Auxentius und Cajus begleitet, vor die Versammlung, lasen ihr die letzte sirmische Formel vor und erklärten, dieselbe sei bereits vom Kaiser bestätigt und solle nun allgemein ohne Erörterungen über den Sinn, den Jeder mit den Worten der Formel verbinde, angenommen werden [1]). Nach Theodoret hätten sie beigefügt: die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος, die doch nicht in der hl. Schrift stünden, hätten alle die vielen Streitigkeiten verursacht; man solle sich darum ihrer enthalten und sie durch die Worte: „ähnlich in Allem," ersetzen. Dadurch hätten sie die Abendländer, welche sie für einfältig hielten, täuschen zu können geglaubt [2]). Was die orthodoxen Bischöfe darauf zunächst geantwortet haben, ist unbekannt, denn was ihnen Sozomenus (IV. 17) in den Mund legt, wurde nach dem Zeugnisse des Athanasius erst etwas später gesprochen. Letzterer berichtet [3]): „als Antwort hätten die Orthodoxen jetzt das Anathem über den Arianismus in Vorschlag gebracht und erklärt: eine neue Glaubensformel sei keineswegs nöthig, denn es handle sich durchaus nicht darum, den Glauben erst zu finden, sondern vielmehr die Gegner desselben zu beschämen. Schon die Synode zu Nicäa habe in Betreff des Glaubens alles Nöthige geleistet; ihre Bestimmungen müßten festgehalten werden, und es möchten darum Ursacius, Valens und ihre Freunde, wenn sie in derselben Gesinnung gekommen, einträchtig mit ihnen alle Häresie, besonders die arianische, mit dem Anathem belegen. Als diese das Ansinnen zurückwiesen, erkannte die Synode

1) Athanas. de Synodis c. 8.
2) Theodoret. hist. II. 18. Vgl. auch Sozom. IV. 17.
3) De Synodis c. 9.

ihre häretische Gesinnung und Absicht, approbirte einstimmig nochmals das zu Nicäa Beschlossene, namentlich den Gebrauch des Ausdrucks οὐσία [1]), sprach über alle einzelnen Hauptsätze des Arianismus das Anathema aus [2]), erklärte den Ursacius, Valens, Germinius und Cajus (Auxentius und Demophilus) für Häretiker und für abgesetzt (den 21. Juli 359) [3]), und meldete dieß dem Kaiser in einem noch erhaltenen, ursprünglich lateinischen Schreiben [4]), mit dem Bemerken: nur durch Festhaltung am alten nicänischen Glauben, nicht aber durch das von Valens ꝛc. Vorgeschlagene, könne voller Friede hergestellt werden. Zugleich baten sie darin dringend, der Kaiser möge sie nicht mehr länger zu Rimini zurückhalten, da Viele von ihnen von Armuth und Alter gedrückt würden und die Kirchen ihre Bischöfe nicht so lange entbehren könnten."

Von der Zeit an, wo die Trennung der Parteien zu Rimini offen hervortrat, hielten beide abgesonderte Zusammenkünfte: die Orthodoxen in der Kirche, die Arianer in einem besondern Oratorium [5]); auch schickte jede Partei ihre eigene Gesandtschaft an den Kaiser. Sulpitius Severus sagt (l. c.), die meisten der orthodoxen Deputirten seien noch junge, unerfahrene und unvorsichtige Leute gewesen, denen die Synode aufzutragen für gut fand, daß sie sich mit den Arianern in gar keine Gemeinschaft einlassen, sondern Alles der Entscheidung der Synode vorbehalten sollten; von Seite der Arianer dagegen seien bejahrte, kluge, listige und verschlagene Leute gewählt worden, welche beim Kaiser leichtlich die Oberhand bekommen konnten. Namen gibt er keine an und behauptet auch, jede Partei, die orthodoxe und die arianische, habe je zehn Bischöfe geschickt; dagegen treffen wir in dem achten Fragment des Hilarius (p. 1346) 14 Deputirte der orthodoxen Seite, unter denen der schon genannte Restitutus von Carthago das

1) In der von der Synode erlassenen, bei Hilarius Fragm. VII. p. 1341 aufbewahrten definitio catholica.

2) In der Urkunde bei Hilar. l. c. p. 1343.

3) In der Urkunde bei Athanas. de Synodis c. 11. und bei Hilar. l. c. p. 1342. Die Synode nennt sich darin catholica synodus. Von Absetzung des Auxentius und Demophilus ist in der Urkunde selbst keine Rede, wohl aber bei Athanas. l. c. c. 9. Vgl. darüber Remi Ceillier, l. c. p. 325.

4) Bei Hilar. Fragm. VIII. p. 1344. Athanas. de Synodis c. 10 und Sozom. IV. 18. Socrat. II. 37. Theodoret. II. 19.

5) Sulpit. Sev. l. c. p. 346 b.

Haupt gewesen zu sein scheint. Der Kaiser selbst sagt, und ebenso Sozomenus, von orthodoxer Seite seien zwanzig Gesandte abgeschickt worden[1]).

Constantius war unterdessen am 18. Juni 359 von Sirmium nach dem Orient abgereist, um sich zu einem Krieg gegen die Perser zu rüsten, und befand sich eben zu Constantinopel, als die Deputirten von Rimini ankamen. Es war jedoch der arianischen Gesandtschaft, Valens und Ursacius an der Spitze, gelungen, etwas früher einzutreffen, und ihre Schilderungen machten auf den ohnehin arianisirenden Kaiser solchen Eindruck, daß er den Orthodoxen wegen Nichtannahme der vierten sirmischen Formel heftig zürnte, den Valens und Ursacius auf's Ehrenvollste behandelte und die orthodoxen Deputirten gar nicht vor sich kommen, sondern ihnen nur durch einen Beamten die mitgebrachten Synodalschreiben abnehmen ließ, unter dem Vorwand, er sei eben mit Staatsgeschäften ganz besonders überhäuft. Ja, er gab ihnen nicht einmal eine Antwort, und nachdem sie lange vergebens geharrt, erhielten sie die Weisung, einstweilen nach Adrianopel zu gehen und dort zu warten, bis er Zeit fände[2]). Davon setzte er in seinem sehr frostigen Schreiben auch die Synode in Kenntniß, mit dem Bemerken, sie habe zu warten, bis ihre Deputirten aus Adrianopel zurückkämen und die Antwort des Kaisers (der dabei seinen eigenen Eifer sehr lobt) mitbrächten. Athanasius hat uns dieß Schreiben aufbewahrt, sowie die eben so ernste als kurze Antwort der Väter von Rimini, worin sie ihr Festhalten am nicänischen Glauben auf's Neue aussprachen und die Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Diöcesen verlangten[3]).

Wahrscheinlich fällt in diese Zeit auch eine Begebenheit, über welche eine völlige Aufklärung nicht mehr wohl möglich ist. Athanasius berichtet nämlich in seinem Buche de Synodis c. 29: „Constantius habe auf Anrathen der Arianer die sirmische Formel mit dem chronologischen

1) Bei Athanas. de Synodis c. 55. Sozom. IV. 18. p. 565. Uebrigens meint Remi Ceillier l. c. p. 531: es seien doch von Seite der Orthodoxen Anfangs nur zehn Deputirte abgeschickt worden, und die vier weitern Namen, welche in dem achten Fragmente bei Hilarius vorkommen, sollen darauf hinweisen, daß die Synode später abermals vier Deputirte an den Kaiser geschickt habe, um ihr Antwortschreiben auf seinen kalten Brief zu überbringen.

2) Sozom. IV. 19. Socrat. II. 38. p. 139 ed. Mog. Theodoret. II. 19. p. 100 ed. Mog.

3) Athanas. de Synodis c. 55. Auch bei Socrat. II. 38. p. 139.

Datum in der Ueberschrift wieder zurücknehmen und durch den Notar Martinian die ausgegebenen Exemplare wieder einsammeln lassen." Zur Erläuterung dessen dient, was Athanasius ebendaselbst c. 3 f. anführt, daß es nämlich völlig ungewöhnlich und lächerlich sei, ein Glaubenssymbolum, das den ewigen, bleibenden, in der Kirche stets und von Anfang schon vorhandenen Glauben ausdrücken soll, mit einem chronologischen Datum zu versehen, was nichts Anderes sage, als: seit dem und dem Tage ist das und das christlicher Glaube. Das sei ächte Ketzermanier. Eben so frevelhaft sei es, daß sie dem Sohn Gottes das Prädikat der Ewigkeit absprechen, aber den Kaiser in jener Ueberschrift *ewig* nennen [1]). — Weil nun die besagte Ueberschrift bei den Orthodoxen so mißfällig aufgenommen wurde, so befahl Constantius wahrscheinlich jetzt die Zurücknahme der fraglichen Formel, um sie durch eine andere ähnliche, ohne jenes chronologische Datum, und mit einigen kleinen Aenderungen zu ersetzen, welche dann auch in Seleucia und zuletzt durch Gewalt selbst in Rimini angenommen wurde. Abweichend davon gibt Sokrates an [2]), es sei die *zweite* sirmische Formel gewesen, deren Confiscirung der Kaiser befohlen habe; allein das Zeugniß des Athanasius ist viel gewichtiger, als das seinige, und zudem war die zweite sirmische Synode soweit verbreitet (wie wir oben sahen, im Orient zu Antiochien angenommen — zu Ancyra verworfen, und ebenso im Abendland in Gallien verworfen), daß ein einziger Notar, Martinian, gewiß nicht alle vorhandenen Exemplare einsammeln konnte. Aehnliches ist zwar wohl auch gegen die Angabe des Athanasius bemerkt und gesagt worden: es hätten ja damals schon die 400 zu Rimini anwesenden Bischöfe diese Formel gekannt. Darauf erwiederten bereits die Mauriner: „allerdings *gekannt* haben sie dieselbe, aber *besessen* haben sie wohl nur wenige Exemplare, wie denn Valens und Ursacius ꝛc. nicht Exemplare *austheilten*, sondern ein solches *verlasen* [3]).

Sokrates, Sozomenus und Theodoret berichten einstimmig, von Adrianopel aus seien die orthodoxen Deputirten von Rimini später nach dem Städtchen Nice (Ustodizo) in Thracien gebracht worden, und auch die

1) Athanas. de Synodis c. 3. Socrat. II. 37. p. 134 ed. Mog. Vgl. oben S. 650. Note 4.

2) Socrat. II. 30 in fine, p. 126 ed. Mog.

3) Vgl. die Noten der Mauriner zu Athanas. de Synodis c. 29.

Häupter der Arianer hätten sich daselbst eingefunden, um mit den Erstern über die Glaubensfrage zu verhandeln. Hiezu hätten sie gerade Nice gewählt, damit die Formel, die sie hier aufzustellen beabsichtigten, von den minder Unterrichteten für die nicänische genommen werden sollte [1]). In der That gelang es ihnen durch Betrügereien und Täuschungen aller Art, namentlich durch die falsche Angabe, der Terminus Substanz sei (auf der Synode zu Seleucia) von sämmtlichen Morgenländern verworfen worden [2]), auch durch Gewalt und Belästigungen [3]), die Deputirten von Rimini, die des langen Aufenthaltes sehr müde waren [4]), dahin zu bewegen, daß sie die Beschlüsse ihrer eigenen Synode preisgaben, die von Valens und Ursacius ꝛc. ihnen vorgelegte neue Glaubensformel von Nice [5]) billigten und unterschrieben. Es geschah dieß, wie wir aus der noch vorhandenen Urkunde des Restitutus von Carthago sehen, am 10. October 359 [6]). Diese neue Glaubensformel haben Athanasius [7]) und Theodoret (II. 21) mitgetheilt, und wie wir schon bemerkten, ist sie der vierten sirmischen ganz ähnlich, verwirft den Ausdruck οὐσία als unbiblisch, und prädicirt den Sohn als dem Vater ähnlich (ὅμοιον), wie die hl. Schrift lehre. Aber sie läßt den wichtigen Beisatz κατὰ πάντα weg und begünstigt damit sichtlich den strengen Arianismus. Außerdem fehlt auch die anstößige Ueberschrift mit dem chronologischen Datum, und am Schlusse ist beigefügt: „man dürfe vom Vater und Sohn auch nicht

---

1) Theodoret. II. 21. Socrat. II. 37 in fine, p. 141. Sozom. IV. 19. p. 569. Letzterer erzählt übrigens nebenbei allerlei Unrichtiges.

2) Daß man dieß vorgebracht habe, sehen wir aus dem Schreiben der gallischen Bischöfe an die orientalischen bei Hilar. Fragm. XI. n. I. p. 1353: sub auctoritate vestri nominis ad usiae silentium sunt coacti. Den gleichen Trug spielte man auch nachmals zu Rimini, Sozom. IV. 19. p. 569.

3) Athanas. Ep. ad Afros. c. 3. T. I. P. II. p. 714 ed. Patav. und Hilar. contra Auxent. p. 1267. und Fragm. XI. p. 1353. Sozom. IV. 19. p. 569.

4) Athanas. l. c.

5) Socrat. II. 37. p. 141. Diese Formel von Nice war, wie Athanasius angibt (de Synodis c. 30), von Constantinopel nach Rimini geschickt worden, sei es, daß sie von Nice aus zuerst dem Kaiser mitgetheilt wurde und dann erst den Bischöfen zu Rimini, oder daß sie zu Constantinopel zuerst entworfen, erst von da nach Nice, und über Nice nach Rimini geschickt wurde. Vgl. Fuchs, Biblioth. Bd. II. S. 257. Note 285.

6) Hilar. Fragm. VIII. p. 1346.

7) Athanas. de Synodis c. 30.

den Ausdruck Hypostase gebrauchen[1]), und alle früheren, sowie die später noch zu erwartenden Häresien, die diesem Symbolum widersprächen, seien mit dem Anathem belegt."

Auf dieß hin erhielten jene Deputirten sogleich die Erlaubniß nach Rimini zurückzukehren und wurden dabei von Ursacius und Valens ꝛc. begleitet, welche sofort in Rimini selbst die Unterschrift der eben besprochenen Formel auswirken sollten[2]). Die Synode von Rimini wollte jedoch ihre schwach gewordenen Deputirten Anfangs gar nicht zur Kirchengemeinschaft zulassen, obgleich sie sich mit der Gewalt entschuldigten, die ihnen der Kaiser angethan habe[3]). Es hatte jedoch Constantius den Präfekten Taurus neuerdings beauftragt, nicht nur die Bischöfe durchaus nicht zu entlassen, bevor sie die Formel von Nice unterzeichnet hätten, sondern auch von denen, die etwa den heftigsten Widerstand leisten würden, sogleich fünfzehn mit Verbannung zu bestrafen[4]). Um der Sache noch mehr Nachdruck zu geben, hatte der Kaiser zugleich noch ein besonderes Edikt an die Synode erlassen und darin die Verwerfung von οὐσία und ὁμοούσιος mit aller Entschiedenheit verlangt[5]). Auch gaben sich die arianisch Gesinnten alle Mühe, den einzelnen, zumal geistig schwächern Bischöfen vorzustellen, daß die Morgenländer durchaus niemals den Ausdruck οὐσία annehmen würden, daß es aber höchst unrecht wäre, wenn ein einziges Wort, das zumal nicht in der hl. Schrift stehe, eine große Kirchenspaltung veranlassen würde, während dagegen, in der Formel: „der Sohn sei dem Vater ähnlich", alle Ansichten ihre Ausgleichung und Vereinigung fänden[6]). Nach Rufin stellten sie den Orthodoxen noch die verfängliche Frage: „ob sie denn das Wort ὁμοούσιος oder ob sie Christus anbeten? und daß sie darum wohl erstern Ausdruck ohne Versündigung aufgeben könnten"[7]). So seien,

1) Diesen Sinn gibt der Text bei Athanasius (l. c.); bei Theodoret dagegen ist gesagt: „man dürfe den Vater und Sohn nicht eine und dieselbe Hypostase nennen."

2) Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a und Hilar. Fragm. VIII. n. 7. p. 1347.

3) Sulpit. Sev. l. c.

4) Sulpit. Sev l. c.

5) Dieß erhellt aus der Antwort bei Hilar. Fragm. IX. p. 1347

6) Sozom. IV. 19. p. 569.

7) Dieß glaube ich aus der Stelle bei Rufin. hist. eccl. I. (X) 21, ersehen zu müssen, obgleich Rufin selbst die ihm zugekommene Nachricht etwas anders auffaßt: „man habe sie gefragt, ob sie den ὁμοούσιος oder Christus anbeten."

fährt Rufin fort, die Meisten, ohne die Sache recht zu verstehen, getäuscht worden. Aehnlich behauptet auch Augustin: multos paucorum fraude deceptos esse [1]). Sulpitius Severus aber sagt: „nachdem die kaiserlichen Dekrete und die an Taurus erlassenen Befehle und Strafandrohungen bekannt wurden, sei eine allgemeine Bestürzung, Verwirrung und Rathlosigkeit entstanden, und nach und nach habe der größte Theil der Orthodoxen, partim imbecillitate ingenii, partim taedio peregrinationis evicti, sich den Händen der Gegner überliefert, zumal auch die Kirche, worin sich die Orthodoxen bisher versammelten, ihnen genommen und der Gegenpartei übergeben wurde. So seien zuletzt nur mehr 20 standhaft geblieben, unter ihnen besonders Fögadius (d. i. Phöbadius) von Agen und Servatius von Tongern, die sich durch die Drohungen des Taurus nicht einschüchtern ließen" [2]). Ein serviles Schreiben der Schwachgewordenen an den Kaiser findet sich bei Hilarius, worin sie ihm sogar danken ob seiner frommen Sorgfalt für den orthodoxen Glauben und die Bitte um Erlaubniß zur Rückkehr weinerlich erneuern [3]). Zur Entschuldigung kann man nur sagen, daß, wie auch aus der Aufschrift zu erhellen scheint, wohl Valens und seine Freunde die eigentlichen Concipienten dieses Briefes waren.

Aber auch jene 20 standhaften Bischöfe sollten noch gebrochen werden. Phäbadius hatte sich bereit erklärt, lieber das Exil und jede Strafe zu erdulden, als eine arianische Formel anzunehmen, darum wandte Taurus statt Gewalt und Drohungen nun Bitten und Thränen an. Sie sollten doch bedenken, daß jetzt die Bischöfe schon sieben Monate in der Stadt eingeschlossen seien, vom Winter und von Armuth beläftigt, und an Rückkehr gar nicht zu denken sei, bis auch sie nachgegeben hätten [4]). Wohin das noch führen solle? Sie sollten doch dem Beispiel der großen Mehrzahl folgen. — Als nach einigen Tagen Phäbadius weicher zu werden begann, traten noch die letzten Versucher hinzu, Valens und Ursacius,

1) Augustin. contra Maximinum Arian. Lib. II. c. 14. n. 3.

2) Sulpit. Sev. l. c.

3) Hilar. Fragm. IX. p. 1347.

4) Es durften nämlich auch diejenigen, die bereits unterschrieben hatten, nicht eher entlassen werden, als bis sämmtliche unterzeichnet hatten, um dadurch die Minorität leichter zum Nachgeben zu bewegen. Dieß erhellt aus dem Befehl an Taurus bei Sulpitius Severus (l. c.) und aus dem schon angeführten Schreiben der bereits schwach gewordenen Bischöfe an den Kaiser, bei Hilar. Fragm. IX. p. 1347.

mit der Behauptung, die fragliche Formel sei in ganz orthodoxer Gesinnung verfaßt, und es wäre großes Unrecht, nachdem die Orientalen und der Kaiser sie gebilligt, sie dennoch zu verwerfen. Wenn sie aber den 20 doch noch nicht völlig genüge, so könnten sie ja noch Beisätze machen. Dieser Vorschlag schien eine billige Ausgleichung zu bieten, und im Auftrag ihrer Collegen entwarfen nun Phäbadius und Servatius mehrere Bekenntnißzusätze (professiones), in deren erstem Arius und seine ganze Lehre mit dem Anatheme belegt war[1]). Unter dem Schein, die Orthodoxen zu unterstützen, brachte Valens noch den weitern Zusatz in Vorschlag: „der Sohn Gottes ist keine Creatur, wie die andern", und die Zwanzig nahmen dieß an, ohne zu beachten, daß sie eben dadurch ächt arianisch den Sohn für eine Creatur erklärten. Alle andern Zusätze lauteten völlig orthodox, und so glaubte denn jede Partei gesiegt zu haben, die rechtgläubige wegen dieser Zusätze, die arianische wegen des Symbolums[2]), und um die erstern völlig zu beruhigen, erklärte Valens in öffentlicher Versammlung in der Kirche (wobei alle, auch die früher schon schwach gewordenen Bischöfe anwesend waren), auf den Vorschlag des uralten Bischofs Musonius, der dießmal präsidirt zu haben scheint, daß er kein Arianer sei, und las selbst die Anathematismen vor, welche in den Zusätzen der Zwanzig enthalten waren, wobei alle Andern jedesmal ihre Uebereinstimmung zuriefen. So erzählt Hieronymus (l. c.) und will dieß in den nunmehr verlornen Akten von Rimini selbst gefunden haben. Was aber der Pelagianer Julian behauptet[3]), daß sieben Bischöfe ganz standhaft geblieben seien, wird sonst nirgends berichtet.

---

1) Sulp. Sev. l. l. Diese Zusätze darf man wohl mit den Anathematismen für identisch nehmen, welche Hieronymus (adv. Lucif. T. IV. p. 299. 300) aufführt, als habe sie damals Valens zur Beruhigung der Orthodoxen ausgesprochen: „si quis negat Christum Deum, Dei filium ante secula genitum, anathema sit. Ab universis consonatum est: anathema sit. Si quis negat, Filium similem Patri secundum scripturas, anathema sit. Omnes responderunt: anathema sit. Si quis Filium Dei non dixerit aeternum cum Patre, anathema sit. Ab universis conclamatum est: anathema sit. Si quis dixerit *creaturam Filium Dei, ut sunt creaturae caeterae*, anathema sit. Similiter dictum est, anathema sit. Si quis dixerit, de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit. Omnes conclamaverunt: anathema sit. Si quis dixerit, erat tempus quando non erat Filius, anathema sit.

2) Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a.

3) Bei Augustin. Opus imperf. contra Julianum. Lib. I. c. 75.

Mit der genannten feierlichen Verhandlung in der Kirche endete die Synode von Rimini, ihrem Anfange ziemlich unähnlich, und schickte noch eine Gesandtschaft an den Kaiser, zur Meldung des Geschehenen. Die Wahl fiel auf Ursacius, Valens, Magdonius, Megasius, Cajus, Justinus, Optatus, Martial und einige Andere, an welche bald darauf die zu Seleucia versammelten morgenländischen Bischöfe ein noch erhaltenes Schreiben richteten [1]).

Es ist nunmehr nothwendig, auch auf die Synode von Seleucia zu blicken. Obgleich die einsichtsvollsten Bischöfe aus dem ganzen Orient, Aegypten, Libyen und Thracien berufen waren (s. S. 698), kamen doch nur ungefähr 160 um die Mitte Septembers 359 [2]) in dieser Hauptstadt Isauriens zusammen [3]). Bei weitem der größere Theil, nach Hilarius (l. c.) etwa 105 Bischöfe, gehörten der semiarianischen Richtung an, während von den beiden andern Parteien die anomöisch Gesinnten nur 30—40 [4]), die strengen Homousiasten (lauter Aegypter und Freunde des Athanasius) noch wenigere zählten. An der Spitze der Anomöer standen Acacius von Cäsarea in Palästina, Eudoxius von Antiochia, Georg von Alexandrien und Uranius von Tyrus; an der Spitze der Semiarianer: Georg von Laodicea, Silvanus von Tarsus, Eleusius von Cyzikus und Sophronius von Pompejopolis in Paphlagonien (Basilius von Ancyra kam erst etwas später an); zu dieser Partei gehörte im Allgemeinen auch der hl. Cyrill von Jerusalem, einer von jenen zahlreichen Semiarianern, die, wie Athanasius bezeugt, in Allem mit der nicänischen Lehre übereinstimmten, und nur an dem Ausdruck ὁμοούσιος Anstoß nahmen, weil sich darunter, wie sie meinten, Sabellianismus verstecke [5]).

Von großer Bedeutung für die Synode von Seleucia war auch die Anwesenheit des hl. Hilarius von Poitiers, der schon seit vier Jahren als Verbannter in Phrygien lebte, und zwar vom Kaiser nicht

---

1) Bei Hilar. Fragm. X. p. 1349.

2) Athanas. de Synodis c. 12.

3) Sokrates II. 39 gibt die Zahl 150, Athanasius (de Synod. c. 12) 160 an; vgl. auch Hilarius (contra Constantium imper. n. 12. p. 1248).

4) Nach Sokrates II. 39 p. 147 waren ihrer 34, nach Epiph. haeres. 73, c. 26. aber 43 (vgl. die Note des Petavius a. h. l. im Appendix zum 2. Band); nach Hilar. (l. c.) nur 19.

5) Athanas. de Synodis c. 12. Vgl. auch Socrat. II. 39. p. 147.

ausdrücklich zur Synode berufen war, aber doch von den kaiserlichen Beamten dahin geschickt wurde, indem sie den Befehl: „alle sollen kommen," auch auf ihn ausdehnen zu müssen glaubten. Er wurde in Seleucia sehr achtungsvoll empfangen und alsbald gefragt, welcher Trinitätsglaube in Gallien herrsche, indem durch die Lügen der Arianer der Verdacht verbreitet worden war, als ob sich Gallien zum Sabellianismus bekenne. Nachdem er das Richtige auseinander gesetzt, wurde er in die Kirchengemeinschaft der Anwesenden aufgenommen[1]), und nahm keinen Anstand, mit denselben zu verkehren, zumal in einer Zeit, wo nur dadurch die Besiegung des eigentlichen Arianismus gehofft werden konnte, und die meisten der Semiarianer selbst nicht äußerlich von der Kirche getrennt waren[2]).

Von Seite des Kaisers war der Quästor Leonas, ein sonst sehr tüchtiger, aber zur anomöischen Lehre hinneigender Mann, zum weltlichen Moderator der Synode bestellt, und ihm der in Isaurien commandirende General Lauricius für etwaige Nothfälle beigegeben worden[3]); auch waren Notare bestellt, um die Synodalakten anzufertigen, welche bald darauf Bischof Sabinus von Heraklea in seine Concliensammlung aufnahm, von denen aber jetzt nur mehr ein Excerpt bei Sokrates II. 39. 40 und Sozomenus IV. 22 vorhanden ist.

Die zu Seleucia angekommenen Bischöfe brachten eine Menge Klagen gegen einander mit; so hatte z. B. der hl. Cyrill von Jerusalem eine Klage gegen Acacius von Cäsarea mitgebracht, der vor ungefähr einem Jahre ungerechter Weise die Absetzung über ihn ausgesprochen habe; und nicht minder klagte andererseits auch Acacius über Cyrillus. Außerdem waren die berühmtesten unter den Angeklagten: Patrophilus von Scythopolis, Uranius von Tyrus, Eudoxius von Antiochien, Leontius von Tripolis in Lydien, Theodotus von Philadelphia, Evagrius von Mitylene, Theodul von Cheretapes in Phrygien und Georg von Alexandrien[4]).

---

1) Sulpit. Sever. l. c. p. 346 b.

2) Seine Grundsätze hierüber hat Hilarius in seiner Schrift contra Constantium imper. c. 2. p. 1239 ausgesprochen.

3) Socrat. II. 39. p. 146. Sozom. IV. 22.

4) Athanas. de Synodis c. 12. Sulpit. Sev. l. c. p. 346 b.

Die erste Sitzung eröffnete der Quästor Leonas am 27. Sept. 359 und verlangte, daß man sogleich über den Glauben verhandle. Manche Bischöfe, wie es scheint die Semiarianer, machten Einwendungen, und wollten zunächst noch die Ankunft ihrer Häupter Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste, Macedonius von Constantinopel und Patrophilus von Scythopolis abwarten, welcher Letztere sich bereits in einer Vorstadt von Seleucia befand, aber dort an den Augen krank darniederlag. Als Leonas trotz dieser Absenzen doch angefangen wissen wollte, behaupteten die Semiarianer, man müsse vor Allem die gegenseitigen Anklagen der Bischöfe untersuchen, und stützten sich dafür auf Aussprüche des Kaisers; aber noch deutlichere Befehle desselben (s. oben) lauteten anders, und so wurde beschlossen, den Glaubenspunkt zum ersten Gegenstand der Verhandlung zu machen [1]). Von Athanasius erfahren wir (l. c.), daß namentlich die angeklagten Bischöfe auf diese Reihenfolge gedrungen hätten, um dadurch ihre Angelegenheit in den Hintergrund zu stellen. Nach diesem Beschlusse verlangten die Acacianer sogleich die völlige Verwerfung der Synode von Nicäa und die Aufstellung eines neuen Symbolums, das dem sirmischen vom 22. Mai des laufenden Jahres conform sei [2]). Ja, sie wagten, wie Hilarius als Augenzeuge versichert [3]), ganz offen zu sagen: „es könne nichts dem göttlichen Wesen ähnlich sein; Christus sei eine Creatur und aus Nichts geworden." Auch wurde ein Bruchstück aus einer Predigt des Eudoxius von Antiochien verlesen, des Inhalts: „Gott war, was er immer ist. Er war nie Vater, denn er hat keinen Sohn; wenn er einen Sohn hätte, müßte er ja auch eine Frau haben .... Und so sehr der Sohn sich anstrengt, den Vater zu erkennen, ebenso sehr erhebt sich der Vater, um vom Sohne nicht erkannt zu werden" [4]). Im Gegensatz zu diesen Blasphemien, die bei ihrem Verlesen allgemeinen Unwillen erregten, lobt Hilarius das Verhalten der Semiarianer, von welchen manche sich ganz fromm ausgedrückt und erklärt hätten, „der Sohn sei aus Gott, d. i. aus der Substanz Gottes" [5]).

---

1) Socrat. II. 39. p. 147. Sozom. IV. 22. p. 573.
2) Athanas. l. c. Socrat. II. 39. p. 147. Sozom. IV. 22. p. 573.
3) Hilar. contra Constant. imp. c. 12. p. 1248.
4) Hilar. l. c. n. 13. p. 1248 sq.
5) Hilar. l. c. n. 12. p. 1248.

Die Disputation hatte bereits bis zum Abend gedauert, da rief Bischof Silvanus von Tarsus: „man brauche kein neues Symbolum, sondern man solle das zu Antiochien in encaeniis aufgestellte bestätigen“ [1]). Auf dieß hin entfernten sich Acacius und seine Freunde, d. i. die strengen Arianer, aus der Versammlung; die zurückgebliebenen dagegen ließen die besagte antiochenische Formel verlesen und damit schloß die erste Sitzung [2]).

Am folgenden Tage, den 28. Sept., versammelte man sich abermals in der Kirche und es wurde in dieser Sitzung die antiochenische Formel bei verschlossenen Thüren unterschrieben [3]). Ob auch die wenigen Homousiasten und Hilarius mitunterzeichneten, ist nicht gesagt, dagegen berichtet Sokrates, Acacius und seine Freunde hätten über jenes Thürschließen höhnisch bemerkt, daß nur die Werke der Finsterniß das Licht und die Oeffentlichkeit zu scheuen hätten [4]). Weiterhin ist aus dem Eingang zu dem in der dritten Sitzung verlesenen Glaubensbekenntniß des Acacius und seiner Freunde zu ersehen, daß auch sie dieser zweiten Sitzung wieder angewohnt haben, indem darin Acacius sich beschwert, man habe ihnen die Redefreiheit verweigert, habe Manche beleidigt, und Einige sogar ausgeschlossen, während förmlich abgesetzte oder widerrechtlich ordinirte Bischöfe in den Reihen der Synode geduldet seien; wie tumultuarisch es aber zugegangen sei, könnten Leonas und Lauricius bezeugen [5]).

Am dritten Tage, den 29. Sept., gab sich der Quästor Leonas wiederum viele Mühe, beide Parteien zu einer gemeinsamen Sitzung zu vereinigen, bei der sich auch Basilius von Ancyra und Macedonius von Constantinopel einfanden. Die Acacianer erklärten, nicht erscheinen zu wollen, wenn nicht zuvor die bereits abgesetzten oder gegenwärtig in Anklagestand befindlichen Bischöfe aus der Versammlung entfernt würden. Nach langem Hin- und Herreden genehmigte dieß die Synode, damit kein Vorwand zur Auflösung der Versammlung gewonnen werden könne, und die Betreffenden mußten sich entfernen. So erzählen So-

1) Bekanntlich hat die Synode in encaeniis im J. 341 mehrere Formeln aufgestellt. Welche hier gemeint sei, ist nicht gesagt.

2) Socrat. II. 39. p. 147. 148.

3) Ibid. l. c. p. 148.

4) Ibid. c. 40. p. 148.

5) Ibid. c. 40. p. 149.

krates (II. 40) und Sozomenus (IV. 22); Theodoret dagegen (II. 26) berichtet: „mehrere Freunde des Friedens hätten dem Cyrill von Jerusalem zugesprochen sich zu entfernen; da er aber nicht darauf einging, habe Acacius die Versammlung verlassen." Wahrscheinlich lassen sich beide scheinbar widersprechenden Nachrichten durch die Annahme vereinigen: was Theodoret erzähle, habe schon bei der zweiten Sitzung stattgehabt, während sich der Bericht des Sokrates und Sozomenus auf die dritte beziehe. Zu dieser Annahme berechtigt uns der Eingang zu dem Glaubensbekenntnisse des Acacius, worin gerade auch darüber geklagt wird, daß in der zweiten Sitzung abgesetzte Bischöfe (wie Cyrill) anwesend gewesen seien.

In der dritten Sitzung nun, der die Acacianer, nach dem erwähnten Beschlusse über die Abgesetzten, wieder anwohnten, gelang es ihnen durch die List ihres Beschützers Leonas, das Glaubensbekenntniß verlesen zu lassen, welches sie Tags zuvor aufgesetzt hatten. Voraussehend, die Synode werde gegen solche Verlesung protestiren, wenn sie zuvor wisse, was die Schrift enthalte, erklärte Leonas ohne alle nähere Angabe, Acacius habe ihm eine Denkschrift übergeben, die jetzt verlesen werden solle. Niemand dachte dabei an ein Symbolum, und es erhob sich darum auch gegen die Verlesung keine Einrede [1]). Die acacianische Formel selbst, welche mit den bereits erwähnten Angriffen auf die zweite Sitzung von Seleucia beginnt, lautet: „Wir verschmähen die antiochenische Formel der Synode in encaeniis nicht, weil aber die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος viel Verwirrung verursacht und Einige neuerdings das ἀνόμοιος aufgestellt haben, so verwerfen wir ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος als der heiligen Schrift fremd, das ἀνόμοιος aber belegen wir mit dem Anathem und bekennen, daß der Sohn dem Vater ähnlich sei, gemäß dem Apostel, der ihn ein Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Colossi. 1, 15) .... Wir glauben an unsern Herrn J. Chr. seinen Sohn, der ohne Veränderung (ἀπαθῶς) aus ihm gezeugt wurde vor allen Aeonen, den eingebornen Gott Logos aus Gott, Licht, Leben, Wahrheit, Weisheit . . . und wer außer diesem Glauben etwas Anderes verkündigt, hat keinen Antheil an der katholischen Kirche" [2]).

1) Socrat. II. 40. p. 148. Sozom. IV. 22. p. 514.

2) Bei Socrat. II. 40. p. 149 sq. Epiphan, haer. 73, 25. Athanas de Synodis c. 29.

Man sieht, diese Formel hat mit der vierten sirmischen entschiedene Aehnlichkeit, ist aber dadurch besonders merkwürdig, daß sich Acacius durch Anathematisirung des ἀνόμοιος von den Anomöern lossagte, und damit eine neue Partei bildete, die nach ihm die acacianische hieß und eine Zwischenstellung zwischen den Semiarianern und den Anomöern einnehmen wollte. Hilarius bemerkt dazu, daß die Acacianer eigentlich blos trügerisch an der Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater festgehalten hätten (indem sie die Wesensähnlichkeit läugnend, nur eine Willensähnlichkeit annahmen), und sehr unklar behaupteten, der Sohn sei zwar dem Vater, aber nicht Gott ähnlich, vielmehr Gott unähnlich. Gott habe gewollt, daß eine Creatur entstehe, die dasselbe wolle, wie er; darum sei der Logos ein Sohn des Willens, nicht der Gottheit (an sich), und ähnlich dem Willen, nicht aber dem Wesen Gottes [1]). — Nach jener Verlesung rief der Semiarianer Sophronius von Pompejopolis in Paphlagonien: „wenn das eine Feststellung des Glaubens ist, daß Jeder täglich eine besondere Ansicht preisgibt, so geht die Sicherheit der Wahrheit verloren," wozu Sokrates die richtige und gerade auf die Semiarianer sehr gut passende Bemerkung macht: „hätte man von Anfang an in Betreff der nicänischen Lehre diesen Grundsatz befolgt, so wäre viele Unordnung in der Kirche vermieden worden" [2]).

Die vierte Sitzung, am 30. September, wurde von Acacius mit der Bemerkung eröffnet: „da man schon so oft andere als die nicänische Formel aufgestellt habe, so sei auch er in vollem Rechte dazu." Ihm entgegnete Eleusius von Cyzikus: „die Synode sei nicht zu dem Zweck versammelt, um einen neuen Glauben anzunehmen, sondern um den Glauben der Väter festzuhalten," unter dem Glauben der Väter aber verstand er das antiochenische Symbolum, während doch, bemerkt Sokrates, das nicänische mit weit mehr Recht also genannt werden kann. Sind die Bischöfe von Antiochien für ihn Väter, so hätte er noch mehr die Väter dieser Väter, die zu Nicäa versammelten Bischöfe, anerkennen sollen [3]). Darauf wurden die Acacianer befragt, in welchem Sinn sie den Sohn für ähnlich mit dem Vater erklärten? Sie ant-

1) Hilar. contra Constantium imper. n. 14. p. 1249.
2) Socrat. II. 40. p. 150.
3) Socrat. II. 40. p. 151.

worteten: „er sei ihm ähnlich in Betreff des Willens;“ alle Andern dagegen behaupteten eine Aehnlichkeit nach dem Wesen [1]), und machten gegen Acacius geltend, daß er selbst in seinen Schriften dem Sohn eine Aehnlichkeit κατὰ πάντα zugeschrieben habe. Die Debatten dauerten den ganzen Tag, am Abend aber erklärte Leonas die Synode für aufgelöst [2]). Als man ihn am andern Tag wieder zu kommen einlud, erwiederte er: „der Kaiser habe ihn geschickt, um einer Synode anzuwohnen, welche eine Union bewirken solle; da sie aber jetzt gespalten seien, so könne er sich nicht mehr einfinden,“ und schloß mit den Worten: „gehet nun in die Kirche, um dort nutzlos zu schwätzen“ [3]). Sozomenus versichert, als die Abgeordneten der Synode zu Leonas kamen, seien eben die Acacianer bei ihm gewesen [4]), und stimmt weiter mit Sokrates darin überein, daß dieselben von nun an, trotz aller Einladungen, an weiteren Sitzungen der Synode keinen Antheil mehr nehmen wollten. Die Majorität aber versammelte sich deßungeachtet wieder, um die Sache Cyrills von Jerusalem zu untersuchen, und lud auch den Acacius hiezu vor [5]). Ebenso wurden alle andern Angeschuldigten seiner Partei vorgerufen. Als sie auf wiederholte Vorladung nicht erschienen, sprach die Synode über Acacius, Georg von Alexandrien, Uranius, Theodos, Evagrius, Leontius, Eudoxius und Patrophilus die Absetzung aus, die Excommunication aber über Asterius, Eusebius, Abgar, Basilikus, Phöbus, Fidelis, Eutychius, Magnus und Eustathius. Zugleich wurde dieser Beschluß den Gemeinden der Abgesetzten zur Kenntniß gebracht und statt des Eudoxius der bisherige Priester Anianus von Antiochien zum Bischof dieser Stadt bestellt, auch sogleich zu Seleucia geweiht. Leonas ließ ihn jedoch mit Hülfe der Acacianer gefangen nehmen und schickte ihn trotz aller Protestationen der Synode in's Exil [6]).

Unter solchen Umständen mußte die Majorität sehen, daß es für sie nicht mehr möglich sei, in Seleucia zu einem erwünschten Resultat zu gelangen; sie wählte darum nur noch, dem früheren kaiserlichen

1) Socrat. l. c. Sozom. IV. 22. p. 576. und Hilar. l. c. p. 1250.
2) Socrat. l. c. p. 151. Sozom. l. c. p. 576.
3) Socrat. II. 40. p. 151.
4) Sozom. IV. 22. p. 576.
5) Socrat. II. 40. p. 151. 152. Sozom. IV. 22. p. 577.
6) Socrat. II. 40. p. 155. Sozom. IV. 22. p. 577 und IV. 24. p. 582.

Befehle gemäß, 10 Deputirte, die an das Hoflager nach Constantinopel geschickt werden mußten, und es begaben sich darauf alle Andern in ihre Bisthümer zurück [1]). An der Spitze der genannten Deputirten standen Eustathius von Sebaste, Basilius von Ancyra, Silvanus von Tarsus und Eleusius von Cyzikus [2]); auch hatte sich der hl. Hilarius mit ihnen nach Constantinopel begeben, um zu erfahren, was der Kaiser in Betreff seiner des Weitern beschließe [3]).

Von den zu Seleucia abgesetzten Bischöfen aber kehrten die Einen, ohne sich um den Beschluß der Majorität im Geringsten zu kümmern, in ihre Bisthümer zurück, wie Patrophilus und Georg von Alexandrien; Andere dagegen begaben sich ebenfalls nach Constantinopel, um beim Kaiser gegen die Synode von Seleucia Klage zu führen. Sie kamen noch früher als die Deputirten der Majorität daselbst an, und gewannen, von angesehenen Hofleuten unterstützt, so sehr das Ohr des Monarchen, daß dieser gegen die Majorität von Seleucia heftige Abneigung faßte, und mehrere von diesen Bischöfen, die zugleich weltliche Aemter hatten, belästigte [4]). Namentlich wußten sie ihn gegen Cyrill von Jerusalem aufzureizen, weil dieser als Bischof ein vom Kaiser selbst geschenktes kostbares Taufkleid zur Zeit einer großen Noth veräußert hatte [5]). Nach Theodoret (l. c.) scheint es, daß der Kaiser nach Ankunft der Acacianer Anfangs den Plan hatte, alle zu Seleucia Anwesenden nach Constantinopel zu berufen, aber durch die arianisirenden Höflinge, welche den Eindruck einer so großen Menge fürchteten, bestimmt worden sei, blos die 10 angesehensten Männer von Seleucia zu sich zu entbieten. Hienach wäre denn auch die Absendung dieser 10 erst durch neuen Befehl des Kaisers veranlaßt worden. Wie dem sei, als sie zu Constantinopel ankamen, baten sie den Kaiser, über die Blasphemien des Eudoxius (s. oben S. 714) Untersuchung anstellen zu lassen, und als Constantius dieß verweigerte, glaubte Basilius im Vertrauen auf die früher genossene Gunst ihm Vorstellungen wegen

1) Sozom. IV. 23. p. 577. Sulpit. Sev. l. c. p. 346 b.

2) Theodoret. II. 27. p. 111 ed. Mog.

3) Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a.

4) Socrat. II. 41. Sozom. IV. 23. Hilar. contra Const. imp. c. 15. p. 1250. Theodoret. II. 27.

5) Theodoret. l. c. Vgl. auch den Artikel: Cyrill von Jerus. im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. II. S. 974.

seiner Beschützung der Häresie machen zu dürfen. Aber der Kaiser befahl ihm zornig, zu schweigen, indem er selbst die Ursache der Stürme in der Kirche sei. Darauf ergriff Eustathius von Sebaste das Wort und legte eine Glaubenserklärung des Eudoxius vor, worin dieser Blasphemien gegen den Sohn ausgesprochen, und seine Unähnlichkeit mit dem Vater scharf ausgedrückt hatte. — Dieß war dem schwankenden Constantius zu stark, und er fragte darum ganz erzürnt den Eudoxius, ob er solches wirklich geschrieben? Eudoxius leugnete und bezeichnete den Aetius als Verfasser. Der Kaiser ließ nun auch diesen rufen, denn er befand sich gerade zu Constantinopel, und da er gestand, wurde er nach Phrygien verwiesen [1]).

Eustathius benützte dieß, um auch den Eudoxius zu stürzen, und suchte nachzuweisen, daß er die gleichen Ansichten wie Aetius habe. Und als der Kaiser auf Conjekturen hin keine Verurtheilung aussprechen zu können erklärte, bemerkte Eustathius, es könne sich ja Eudoxius vollständig von allem Verdacht befreien, so er nur über jenen Aufsatz des Aetius das Anathem sprechen wolle. Dieser Vorschlag gefiel dem Kaiser, und Eudoxius mußte, um nicht exilirt zu werden, Sätze verdammen, zu denen er sich innerlich selbst bekannte, und die er auch später wieder öffentlich vertheidigte. Um sich zu rächen, verlangte er, daß andererseits Eustathius und seine Freunde auch über den Ausdruck ὁμοιούσιος das Anathem sprechen sollen, weil es nicht in der hl. Schrift stehe [2]). Sogleich replicirte Silvanus von Tarsus, auch die Termini: der Sohn sei aus Nichts, eine Creatur und ἑτερούσιος fänden sich nicht in den Schriften der Apostel und Propheten, und brachte es wirklich bei dem Kaiser dahin, daß die Gegner auch die Verwerfung dieser Sätze unterschreiben mußten. Desto stärker setzten ihm jetzt Acacius und Eudoxius wegen des ὁμοιούσιος zu, und weil Silvanus und Eleusius dabei verharrten und den Ausdruck zu rechtfertigen suchten, ver-

1) Theodoret. II. 27.

2) Theodoret. l. c. p. 113 spricht zwar von ὁμοούσιος, aber es ist dafür ohne Zweifel ὁμοιούσιος zu setzen, indem ja Silvanus und Eleusius erst Jahrs zuvor auf der Synode von Ancyra (im letzten Anathematismus) das ὁμοούσιος mit dem Anathem belegt hatten und sie ja Häupter der Semiarianer waren. Erst im J. 366 nahmen auch sie das Symbolum von Nicäa an. Vgl. Remi Ceillier l. c. p. 552 und Fuchs, Bibliothek der Kirchenversamml. Bd. II. S. 273 Note.

trieb sie der Kaiser von ihren Stühlen, und ließ sie wenige Monate später durch die Synode von Constantinopel absetzen [1]).

Unterdessen war die zweite Gesandtschaft von Rimini, welche nach der Ueberwältigung und dem Falle dieser Synode war abgesandt worden, in Constantinopel angekommen [2]), nämlich Ursacius, Valens und ihre Collegen. Da sie sich hier sogleich mit den Acacianern verbanden, richteten die Semiarianer Silvanus, Sophronius ꝛc. [3]) an sie ein noch erhaltenes Schreiben, um sie über alles, was geschehen, gehörig zu orientiren und zu warnen. Der Kaiser selbst, sagen sie darin, habe die anomöische Lehre (in dem Aufsatz des Aetius ꝛc.) verworfen, aber es werde jetzt ein Trug vorbereitet, indem man wohl die Person des Aetius mit dem Anathem belegen, von seiner Lehre aber schweigen wolle. Sie, die Gesandten von Rimini, möchten dieß alles den abendländischen Bischöfen mittheilen.

Valens und Ursacius nahmen jedoch diese Zuschrift höchst übel auf und fuhren fort, mit den Acacianern Gemeinschaft zu unterhalten. Ja, sie traten jetzt mit ihrer wahren Ansicht wieder deutlich hervor, indem sie dem hl. Hilarius und den Gesandten der Majorität von Seleucia gegenüber, welche sich, wie es scheint, auf die Beschlüsse von Rimini beriefen [4]), diese in arianischem Sinne exegesirten. Jene Synode habe erklärt, sagten sie, daß der Sohn eine Creatur sei, indem sie ausspreche: „er sei nicht eine Creatur, wie andere Creaturen." Und wenn sie behaupte: „er sei nicht aus Nichts," so heiße dieß keineswegs: „er sei aus Gott," sondern nur: „aus dem Willen Gottes" (wie die Creatur), und wenn sie ihm die Ewigkeit zuschreibe, so sei wie bei den Engeln die Ewigkeit a parte post (oder pro futuro) nicht a parte ante gemeint [5]).

Dieser Succurs kam den arianisch Gesinnten am Hoflager sehr gelegen, sie billigten und lobten, was zu Rimini geschehen, und ver-

---

1) Theodoret. l. c. vgl. unten S. 724 f.

2) Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a.

3) Es finden sich in der Ueberschrift dieses Briefes Namen von Bischöfen, welche nicht zu den Deputirten der Majorität von Seleucia gehörten, aber doch mit diesen in Constantinopel sich aufhielten. Vgl. Remi Ceillier, l. c. p. 554.

4) Hilar. Fragm. X. n. 3. p. 1351.

5) Hilar. l. c. n. 3. p. 1351.

langten, daß die dort allgemein unterschriebene Formel (die von Nice, wohl mit den Zusätzen von Phäbadius ꝛc., s. oben S. 708 u. 711) auch von den Gesandten der Synode zu Seleucia, also, wie von den Abendländern, so auch von den Repräsentanten des Morgenlandes allgemein angenommen werden solle. Die Gesandten von Seleucia weigerten sich dessen Anfangs, und wollten als Homoiusiasten in die Verwerfung und Beseitigung des Wortes οὐσία nicht einstimmen. Aber sie wurden schon etwas nachgiebiger, als die Acacianer zu ihrer Beruhigung eidlich erklärten, sie selbst seien keineswegs Anomöer und diese Lehre sogar mit dem Anathem belegten. Besonders drang der Kaiser darauf, statt des ὁμοιούσιος, das unbiblisch sei und nur Streit verursache, das biblische Wort ὅμοιος (ähnlich) zu wählen, welches ja auch ganz denselben Sinn wie ὁμοιούσιος zulasse. Er verlangte darum mit Energie und unter Drohungen, daß auch die Gesandten der Majorität von Seleucia die Formel von Rimini unterschreiben sollten (die Acacianer thaten es schon von selbst gerne), und nachdem er noch am letzten Tage des Jahres 359 bis tief in die Nacht hinein mit den Bischöfen darüber verhandelt hatte, errang er endlich die Unterschrift, und kam so zu dem so sehr ersehnten, aber durch die Art, wie es gewonnen wurde, nutzlos gewordenen Resultate, daß eine und dieselbe Formel von beiden Theilen der Doppelsynode (auch von Eustathius und den andern Häuptern der Semiarianer) angenommen und unterschrieben ward [1]). Hieronymus sagt in Beziehung hierauf: ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est [2]). Die kirchliche Eintracht aber, welche Kaiser Constantius beabsichtigt hatte, war nicht im Geringsten errungen.

§ 83.

Synode zu Constantinopel im J. 360.

Nach diesem Siege verweilten die Acacianer noch längere Zeit in Constantinopel, und veranstalteten hier schon nach wenigen Wochen wieder eine neue Synode im J. 360, wozu sie namentlich die Bi-

1) Sozom. IV. 23. Sulpit. Sev. l. c. p. 347 a. Basil. M. Epp. 244. 263. Hilar. contra Constant. imp. n. 15. p. 1250. Von Hilarius selbst war die Unterschrift, wie es scheint, gar nicht verlangt worden, weil er kein Synodaldeputirter war, und man sie von ihm auch nicht zu bekommen hoffen konnte.

2) Hieron. dial. adv. Luciferianos. n. 19.

schöfe von Bithynien beriefen [1]). Sobald 50 beisammen waren, wurde die Synode eröffnet, und es waren darunter, außer Acacius und Eudoxius, auch Uranius von Tyrus, Demophilus von Beröa, Georg von Laodicea, Maris von Chalcedon und der berühmte Gothenbischof Ulfilas [2]). Später scheinen sich noch viel Mehrere eingestellt zu haben. Auch der hl. Hilarius befand sich noch in Constantinopel, aber sein Wunsch, zu einer Disputation mit den Arianern zugelassen zu werden, wurde nicht erfüllt, vielmehr schickte ihn Kaiser Constantius, weil er den Orient beunruhige, wieder nach Gallien zurück, ohne jedoch das Verbannungsdekret gegen ihn aufzuheben [3]). Sofort bestätigte die von Acacius und seinen Freunden beherrschte Synode zu Constantinopel das schon zu Nice entworfene und den Vätern zu Rimini aufgedrungene Symbolum, worin sowohl ὁμοιούσιος als ὁμοούσιος verworfen, überhaupt der Ausdruck οὐσία verpönt und blos das einfache ὅμοιος gebilligt wurde [4]). Es war damit sichtlich einerseits die orthodoxe und semiarianische, anderseits aber auch die anomöische oder strengstarianische Lehre verworfen, und jenes acacianische Justemilieu, das zu Seleucia-Rimini gesiegt hatte, abermals bestätigt. Consequenz und Klugheit forderten, daß nun Aetius, als Urheber der anomöischen Lehre, abgesetzt werde, zumal nur dadurch alle Bedenken, auch des Kaisers, als ob die Acacianer selbst anomöisch gesinnt wären, beseitigt werden konnten. Die Synode erklärte darum jetzt die Absetzung des Aetius von der Würde des Diakonats, weil er streitsüchtige Bücher verfaßt, unfrommer Ausdrücke sich bedient und Unruhen in der Kirche veranlaßt habe [5]). Der Kaiser aber verbannte ihn zuerst nach Mopsuestia in Cicilien, und weil er hier von Bischof Auxentius gar zu gut aufgenommen wurde, nach Amblada in Pisidien [6]), wo er seine Irrthümer noch weiter verbreitete und durch

1) Sozom. IV. 24.

2) Sozom. IV. 24.

3) Sulpit. Sever. hist. lib. II. l. c. p. 347. Hilar. lib. II. ad Const. c. 3. p. 1226.

4) Vgl. oben S. 708; auch Mansi T. III. p. 331 und Harduin, T. I. p. 725.

5) Das Synodalschreiben über diese Absetzung, an den arianischen Bischof Georg von Alexandrien, dessen Diakonus Aetius war, gerichtet, findet sich bei Theodoret. hist. eccl. II. 28 und hienach bei Mansi, T. III. p. 325 und Harduin, l. c. Vgl. auch Sozom. IV. 24.

6) Philostorg. lib. V. c. 1 und 2.

eine Schrift zu vertheidigen suchte, die wir noch theilweise aus der Widerlegung des hl. Epiphanius (haer. 76) kennen.

Aber es sollten auch die Semiarianer gestürzt werden, mit denen die Acacianer größere Feindschaft und kleinere Verwandtschaft hatten, als mit den Anomöern. Da jedoch die Semiarianer zu Seleucia und Rimini dasselbe Symbolum, wie die Acacianer unterschrieben hatten, und auch theilweise bei dem Kaiser persönlich in Gunst standen, so setzten die Acacianer zu ihrem Sturz nicht den Hebel des Glaubens, sondern Mittel anderer Art in Bewegung, und brachten verschiedene Beschuldigungen gegen sie vor. Der Erste darunter, dessen Absetzung sie aussprachen, war Bischof Macedonius von Constantinopel, und zwar deßhalb, weil er einen der Unzucht überwiesenen Diakon zur Kirchengemeinschaft zugelassen. Auch habe er den Tod vieler Menschen veranlaßt, als er gewaltsamer Weise, unerachtet ein Theil des Volks sich widersetzte, den Leichnam Constantin's d. Gr. aus einer (baufälligen) Kirche in eine andere übertragen ließ, wobei in der Kirche selbst Blut in Menge geflossen und das Taufwasser mit Blut untermischt worden sei [1]). Ebenso wurde Bischof Eleusius von Cyzikus abgesetzt, weil er einen heidnischen Priester (des tyrischen Herkules), der zumal ein Zauberer war, getauft und alsbald zum Diakon geweiht habe. Den Bischof Basilius von Ancyra, dieß Haupt der Semiarianer, traf das gleiche Loos, weil er verschiedene Cleriker gewaltsam behandelt, und die Mißhandlung, Einkerkerung, Fesselung und Verbannung anderer (von der streng arianischen Partei) durch kaiserliche Beamte veranlaßt habe. Auch habe er den Clerus von Sirmium gegen den Bischof Germinius gereizt, Unruhen in Illyrien, Italien und Afrika veranlaßt und einen falschen Eid geschworen [2]). Ob und wie er sich vertheidigte, ist ungewiß; ja vielleicht wurde eine Vertheidigung ihm so wenig gestattet, als dem Bischof Eustathius von Sebaste, gegen den sie vorbrachten, er sei schon als Priester wegen unclericalischer Kleidung von seinem eigenen Vater, später auch von Eusebius von Constantinopel abgesetzt und von einer Synode zu Neocäsarea excommunicirt worden [3]). Es ist derselbe, der später als Bischof von

1) Socrat. II. 38. 42. Sozom. IV. 24.
2) Socrat. II. 42. Sozom. IV. 24.
3) Socrat. II. 43. Sozom. IV. 24.

der Synode zu Gangra wegen irriger Lehre und ungeordneter Aufführung (Hyperascese) abgesetzt wurde [1]). Weiterhin wurden Heortasius von Sardes, Dracontius von Pergamum, Silvanus von Tarsus, Sophronius von Pompejopolis, Elpidius von Satala, Neonas von Seleucia [2]) und der hl. Cyrill von Jerusalem abgesetzt, letzterer, weil er mit Eustathius von Sebaste, mit Elpidius, Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea Verbindung unterhalten habe. Der geheime Hauptgrund war aber wohl, daß Cyrill schon lange als Bischof von Jerusalem die Metropolitanrechte des Acacius von Cäsarea nicht anerkennen wollte, und deßhalb schon früher von diesem abgesetzt worden war, angeblich auch, weil er zur Zeit einer Noth Kirchengefäße u. dgl. verkauft habe [3]).

Bei all' diesen Absetzungen waren die Acacianer auf eine gewaltsame und ungeordnete Weise verfahren, Ankläger und Richter zugleich, so daß der hl. Gregor von Nazianz und Basilius d. Gr. noch in spätern Jahren dieser Synode von Constantinopel nur mit starkem Tadel gedachten [4]). Kaiser Constantius aber bestätigte ihre Beschlüsse und schickte die abgesetzten Bischöfe in die Verbannung, während zugleich ihre Stühle an Andere vergeben wurden. So wurde jetzt Eudoxius von Antiochien als Erzbischof nach Constantinopel versetzt, am 27. Januar 360, gerade um dieselbe Zeit, als die von Constantius im J. 342 begonnene ältere Sophienkirche (die neuere ist von Justinian erbaut) feierlich eingeweiht wurde [5]). Zum Bischof von Cyzikus aber erhoben die Acacianer den bekannten Eunomius, dieses zweite Haupt der Anomöer, und gaben damit dem Verdacht Vorschub, als ob es ihnen mit der Absetzung des Aetius nicht eigentlich Ernst gewesen wäre und sie nur aus Politik, wegen des Kaisers, so gehandelt hätten [6]).

Nach der eigenen Erzählung der Synode in ihrem Schreiben an Bischof Georg von Alexandrien wollten mehrere Bischöfe den Beschluß gegen Aetius nicht unterschreiben, weßhalb die Synode ihnen einstweilen

1) Nach Sozom. l. c. wäre die Absetzung des Eustathius auf der Synode zu Gangra seiner Absetzung in Constantinopel im J. 360 vorangegangen.

2) Sozom. IV. 24.

3) Sozom. IV. 25. Socrat. II. 42. Vgl. oben S. 719.

4) Gregor. Naz. Orat. 21. Basil. M. lib. I. contra Eunom. T. I. p. 210.

5) Sozom. IV. 25. 26. Socrat. II. 42. 43.

6) Sozom. IV. 24.

die Gemeinschaft versagt und eine Frist von sechs Monaten anberaumt habe, bis zu deren Ablauf sie das Dekret annehmen oder abgesetzt werden sollten. Nach Sozomenus dagegen (IV. 25) wäre es nicht der Beschluß gegen Aetius, sondern die andern ungerechten Absetzungen gewesen, wogegen zehn Bischöfe protestirt hätten. Allein die obige Angabe der Synode selbst wird durch eine Nachricht bei Philostorgius (VII. 6) bestätigt, daß die durch unsere Synode gegen Serras, Heliodor und andere Aetianer gesprochene Sentenz durch eine streng arianische Synode zu Antiochien unter Kaiser Julian wieder aufgehoben worden sei.

Vor ihrem Schlusse schickte endlich die Synode von Constantinopel noch das Symbolum von Rimini (eigentlich Nice) an alle Bischöfe der Christenheit, sammt einem Edikt des Kaisers, wornach Alle, die nicht unterschreiben würden, mit dem Exil bestraft werden sollten [1]). In der That wurde auch keine Gewaltthat gespart, um zu diesem Zweck zu gelangen, und es wurden im Abend- wie im Morgenlande die meisten Bischöfe durch Furcht und Drohungen zur Unterschrift des verlangten Symbolums gezwungen. So unterzeichnete z. B. Gregor der ältere, der Vater des hl. Gregor von Nazianz, und Dianius von Cäsarea, der väterliche Freund des hl. Basilius d. Gr. [2]).

§ 84.

Synoden zu Paris und Antiochien um's Jahr 361.

Einen wohlthätigen Eindruck macht unter solchen Umständen die Freimüthigkeit der gallischen Bischöfe, welche sich auf die Nachricht von den Vorgängen im Morgenlande im J. 360 oder 361 zu Paris versammelten, und sich in einem noch jetzt vorhandenen Synodalschreiben an die Morgenländer ganz entschieden für das nicänische ὁμοούσιος aussprachen [3]).

Bald darauf veranstaltete Kaiser Constantius eine kleinere Synode zu Antiochien, wo er sich eben aufhielt, im J. 361, um dieser Stadt einen neuen Bischof zu geben. Die Wahl fiel auf Meletius, der

---

1) Sozom. IV. 26. Socrat. II. 43.

2) Sozom. IV. 26. 27. Gregor. Naz. Orat. 19. Basil. M. Epist. 51. Hieron. Chronic. ad ann. 371.

3) Bei Hilar. Pictav. Fragm. XI. p. 1353. Auch bei Harduin, T. I. p. 727 und Mansi, T. III. p. 358.

bisher wenigstens theilweise auf Seite der Arianer gestanden war, nach seiner Erhebung aber sich alsbald für die nicänische Lehre erklärte und deßhalb schon nach wenigen Wochen vom Kaiser wieder vertrieben wurde [1]). Bald darauf starb Constantius am 3. Nov. 361, und Julian Apostata wurde sein Nachfolger. Als dieser, wie bekannt, alle verbannten Bischöfe wieder zurückrief, erkannten viele von diesen, namentlich Athanasius und Eusebius von Vercelli, wie nothwendig, zumal des heidnischen Kaisers wegen, die Wiederherstellung der Einigkeit unter den Christen selber sei. Auf den Vorschlag des Eusebius von Vercelli veranstaltete darum Athanasius im J. 362

§ 85.

eine Synode zu Alexandrien,

um die Bedingungen und Mittel zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu berathen [2]). Es nahmen zwar im Ganzen nur 21 Bischöfe persönlichen Antheil [3]), aber die Beschlüsse der Synode fanden doch in weiten Kreisen ausgedehnte Annahme. Unter denen, deren Anwesenheit man besonders wünschte, war der eifrige Bischof Lucifer von Calaris; er ließ sich jedoch durch zwei Diakonen vertreten, indem, wie er glaubte, seine persönliche Anwesenheit zu Antiochien nöthiger wäre [4]).

Auf der alexandrinischen Synode verlangte Anfangs eine überstrenge Partei, daß Alle, die sich durch irgend eine Gemeinschaft mit den Häretikern befleckt hätten, jetzt, wenn sie in die Gemeinschaft der Orthodoxen wieder eintreten wollten, für immer aus dem Clerus ausgeschlossen bleiben müßten. Die Mehrheit aber wies auf das biblische Beispiel von der Wiederaufnahme des gefallenen Sohnes hin, und setzte den milderen Beschluß durch, daß Alle, welche blos durch Gewalt oder dergleichen auf die Seite der Häretiker sich ziehen ließen, ohne selbst Arianer zu sein, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden und Aemtern verbleiben sollten; die Häupter und eigentlichen Vertheidiger der Häresie dagegen sollten zwar, wenn reuig, wieder in die

---

1) Vgl. meine Abhandlung über das meletianische Schisma im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 42 ff.

2) Rufin, hist. eccl. I. (X) 27. 28.

3) Vgl. die Ueber- und Unterschrift des Synodalschreibens, wovon später.

4) Rufin, l. c.

Kirche, aber nicht in den Clerus aufgenommen werden. Die Bedingung der Wiederaufnahme aber sollte (für diese und jene) sein, daß sie die arianische Häresie und ihre Häupter mit dem Anathem belegen, den nicänischen Glauben annehmen und die nicänische Synode als die angesehenste anerkennen müßten [1]). Zugleich beauftragte die Synode zwei ihrer angesehensten Mitglieder, den Eusebius von Vercelli und Bischof Asterius von Petra, für Vollziehung dieses Beschlusses im Abend- und Morgenland zu sorgen [2]), und Athanasius versichert (l. c.), daß Synoden in Gallien, Spanien und Griechenland den gleichen Beschluß gefaßt hätten. Auch wurde derselbe von Papst Liberius bestätigt [3]) und wie Hieronymus behauptet, im ganzen Abendland angenommen [4]).

Der zweite Gegenstand der alexandrinischen Synode war eine ausführliche Behandlung der Lehre vom hl. Geist, indem sich die pneumatomachischen Irrthümer bereits gezeigt hatten mit der Behauptung: es sei durchaus mit der nicänischen Lehre verträglich und nicht arianisch, den hl. Geist für eine Creatur zu erklären. Dieser neuen Irrlehre gegenüber sprach die Synode aus, „der Geist sei derselben Substanz und Göttlichkeit, wie der Vater und Sohn, und in der Trinität sei durchaus nichts Creatürliches, nichts Niedereres und Späteres" [5]). Aus dem Synodalschreiben unseres Concils an die Antiochener aber sehen wir, daß es diesem Punkte über den hl. Geist hohen Werth beilegte, und von Allen, die zur Kirche zurückkehren wollten, eine Verdammung dieser Irrlehre verlangte [6]).

Den dritten Gegenstand der Synodalverhandlung bildeten die Termini οὐσία und ὑπόστασις. Die Griechen gebrauchten das Wort ὑπόστασις meist in einem der alten Grăcität fremden Sinn, um die

1) Rufin, hist. eccl. I. (X) 28. Athanas. epist. ad Rufinianum, Opp. T. I. P. II. p. 768. ed. Patav.

2) Rufin. l. c. I. (X) 29.

3) So wird in dem Exemplare der Epist. Athanasii ad Rufin. erklärt, welches auf der zweiten Synode zu Nicăa, Actio I., vorgelesen wurde. Vgl. Harduin, T. IV. p. 58. Dasselbe sagt auch der Auctor vitae S. Eusebii bei Mansi, T. III. p. 356.

4) Hieron. adv. Lucifer. p. 302.

5) Rufin, l. c. I. (X) 29.

6) Vgl. das Synodalschreiben (Tomus genannt) bei Athanas. T. I. P. II. p. 616; auch bei Mansi, T. III. p. 347. und Harduin. T. I. p. 731.

Personen in der Gottheit damit zu bezeichnen. Viele Lateiner dagegen und auch manche Griechen waren der Ansicht, οὐσία und ὑπόστασις seien eigentlich identisch, und darum wer drei Hypostasen lehre, ein offener krasser Arianer. Andererseits kamen dann natürlich diejenigen, welche nur von einer Hypostase sprachen, in den Verdacht des Monarchianismus und auch der lateinische Terminus personae wurde als mit dem sabellianischen πρόσωπα identisch des Sabellianismus bezüchtigt. So hielten sich Manche gegenseitig für Ketzer, obgleich sie blos im Ausdruck von einander differirten. Das erkannte besonders klar der hl. Athanasius, der beider Sprachen kundig war, und veranlaßte nun, um diese Mißverständnisse zu heben, sowohl die Einen als die Andern, daß sie Erklärungen ihres Glaubens abgaben, welche zur vollen gegenseitigen Zufriedenheit ausfielen, so daß sich Jeder von der Rechtgläubigkeit seines vermeintlichen Gegners überzeugte und sie miteinander vereint das Anathem über Arius, Sabellius, Paul von Samosata u. A. sprachen [1]). Nach der Angabe des Gregor von Nazianz durfte auch fortan jeder Theil bei seinem Sprachgebrauch verbleiben [2]).

Der vierte Gegenstand betraf die Menschheit Christi, worüber wahrscheinlich durch die Mönche, welche Apollinaris geschickt hatte [3]), eine Disputation veranlaßt worden war. Wiederum mußten beide Theile ihre Ansichten näher erklären, und beide bekannten, daß das Wort Gottes wahrer Mensch geworden sei und nicht blos einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele angenommen habe [4]). Es scheint sonach, daß die Apollinaristen entweder nachgegeben oder ihre wahre Ansicht verhehlt und sich durch ihre Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα aus der Schlinge gezogen haben.

Am Schlusse schickte die Synode den Eusebius von Vercelli und Asterius von Petra nach Antiochien, um die Spaltung zwischen Me-

1) Vgl. Rufin, l. c. I. (X) 29 und das Synodalschreiben bei Athanas. l. c. p. 617, bei Mansi, l. c. p. 350. Ganz irrig meldet Sokrates, hist. eccl. III. 7: die Synode habe beschlossen, „die Ausdrücke ὑπόστασις und οὐσία sollen in Beziehung auf Gott gar nicht gebraucht werden." Das Richtige erhellt aus dem Synodalschreiben.

2) Gregor. Naz. Orat. 21. p. 409.

3) Von ihnen spricht das Synodalschreiben bei Athanas. l. c. p. 619. n. 9. bei Mansi, l. c. p. 354.

4) Vgl. das Synodalschreiben p. 618. n. 7. bei Athanas. l. c. und p. 350 sq. bei Mansi, l. c. Auch Rufin. l. c.

letianern und Eustathianern auszugleichen. Zugleich sandte sie das bereits mehrmals berührte Synodalschreiben nach Antiochien, welches, wahrscheinlich von Athanasius verfaßt, sich noch jetzt unter seinen Werken findet, unter dem Titel Tomus ad Antiochenos [1]), aber durch seine Aufschrift unnöthige Bedenken veranlaßt hat. In dieser Aufschrift ist nämlich gesagt, daß das Schreiben von Athanasius, Eusebius, Asterius ꝛc. ausgehe, und doch sind zugleich neben Andern Eusebius und Asterius auch als diejenigen bezeichnet, an die das Schreiben gerichtet sei. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich jedoch daraus, daß unser Tomus einerseits Synodalschreiben ist und als solches auch von Eusebius und Asterius herrührt, andererseits aber auch eine Instruktion war, wornach Asterius und Eusebius ꝛc. die Wiedervereinigung der Antiochener anbahnen sollten [2]).

Als Eusebius in Antiochien ankam, hatte Lucifer von Calaris für die eustathianische Partei bereits einen eigenen Bischof gewählt, den Priester Paulinus, der nun zwar das ihm mitgetheilte Synodalschreiben von Alexandrien nachträglich unterzeichnete, aber durch seine Erhebung die Ausgleichung der antiochenischen Wirren vor der Hand unmöglich machte. Dazu kam noch, daß der übereifrige Lucifer die zu Alexandrien beschlossene Milde gegen die vom Arianismus Rückkehrenden durchaus nicht billigen wollte, deßhalb auch alle Kirchengemeinschaft mit Eusebius, Athanasius und ihren Freunden aufgab, und ein neues Schisma, das Luciferianische, veranlaßte. Unerachtet dessen war doch durch die alexandrinische Synode und die ihr nachfolgenden Synoden in Gallien, Spanien, Griechenland und anderwärts unendlich viel gewonnen, indem Hunderte von Bischöfen, die, ohne wirklich arianisch zu sein, durch eigene Schwäche oder durch die List und Tücke der Häretiker auf deren Seite hinübergetrieben waren, jetzt wieder zur Kirche zurückkehrten, und bei dem Heiligsten versicherten, daß sie den häretischen Sinn des Symbolums von Rimini (eigentlich Nice) nicht gekannt und die darin enthaltenen blasphemischen Lehren über den

1) Bei Athanas. Opp. T. I. P. II. p. 613. ed. Patav. bei Mansi, T. III. p. 346. Hard. T. I. p. 730; deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenverf. Bd. II. S. 282.

2) Vgl. Remi Ceillier, hist. générale etc. T. V. p. 591 und die Note 2 der Mauriner zu Athanas. T. I. P. II. p. 615. ed. Patav.

Sohn nicht getheilt hätten [1]). Am ausgedehntesten geschah dieß im Abendland, so daß jetzt der Arianismus hier beinahe völlig verschwand. Aber auch unter den Griechen fanden zahllose Rücktritte zur Kirche statt, so daß Athanasius nach kurzer Zeit die nicänische Lehre wieder als den allgemeinen Glauben der christlichen Welt bezeichnen konnte [2]). Doch gab es im Orient noch immer eine ziemlich starke Partei der strengen Arianer, welche sogar von Kaiser Julian unterstützt wurden, vielleicht gerade deßhalb, weil er die innere Verwandtschaft des consequenten Arianismus mit dem Heidenthum erkannte oder doch ahnte. Namentlich genoß Aetius, das Haupt der Anomöer, seine Gunst und erhielt von ihm ein Landgut bei Mitylene zum Geschenk [3]). Zudem thaten sich jetzt die strengen Arianer in mehreren Synoden zusammen, namentlich zu Antiochien unter dem Vorsitz des dortigen Bischofs Euzoius, und erklärten die über Aetius im J. 360 zu Constantinopel ausgesprochene Absetzung für nichtig. Ebenso hoben sie den Termin von sechs Monaten auf, der den Anhängern des Aetius zu Constantinopel anberaumt worden war. Aetius selbst aber und mehrere seiner Anhänger wurden jetzt zu Bischöfen geweiht [4]). Neben Aetius und Eunomius waren Euzoius von Antiochien, Leontius von Tripolis, Theodul von Chairatopoi, Serras, Theophilus und Heliodor aus Libyen jetzt die Koryphäen dieser Partei, und auch Eudoxius von Constantinopel begünstigte sie, obgleich er zu unverhohlenem Uebertritt den Muth nicht gehabt zu haben scheint [5]).

§ 86.

Die Macedonianer und ihre Synoden.

Wie bekannt, kam Eudoxius auf den Stuhl von Constantinopel, als der semiarianische Macedonius auf der Synode zu Constantinopel durch das Uebergewicht der Acacianer abgesetzt worden war. Aber gerade seit seiner Absetzung wurde Macedonius viel bedeutender als zuvor, indem er mit seinen Freunden nicht nur einerseits die Mittel-

1) Augustin. de agone christiano, c. 30. T. VI. p. 260. ed. Bened. Hieron. adv. Lucif. p. 301.

2) Athanas. de fide ad Jovianum imperat. c. 2. T. I. P. II. p. 623. ed Patav.

3) Philostorg. lib. IX. n. 4.

4) Philostorg. lib. VII. c. 6.

5) Philostorg. lib. VII. c. 5.

stellung zwischen den eigentlichen Arianern und den Nicänern, sammt seinem Schiboleth von der Aehnlichkeit des Sohnes auch der Substanz nach unbeweglich festhielt, sondern, was noch weit wichtiger, den ganzen Trinitätsstreit in eine neue Entwicklungsphase einführte, indem er consequent auch das Verhältniß des hl. Geistes zum Vater und Sohn in das Bereich der Erörterung zog, und in pneumatomachischer Weise löste, durch die Behauptung: der hl. Geist sei niedriger als Vater und Sohn; ihr Diener, den Engeln ähnlich und eine Creatur [1]). Ihm traten alsbald mehrere der alten Semiarianer bei, namentlich Eleusius von Cyzikus, Eustathius von Sebaste und, wie Sozomenus (l. c.) versichert, alle Andern, die zu Constantinopel von den Acacianern abgesetzt worden waren, also namentlich auch Basilius von Ancyra. Eine Hauptstütze dieser Partei aber wurde Bischof Marathonius von Nikomedien, früher ein angesehener Staatsbeamter, der auf Anrathen des Eustathius von Sebaste vor einiger Zeit Mönch und Diakon des Macedonius geworden war, auch ein Kloster zu Constantinopel gegründet hatte. Durch das Ansehen, in welchem er wegen seiner Tugenden stand, und durch die zahlreichen Verbindungen, die er hatte, nützte er seinen neuen Freunden in solchem Grade, daß man sie nach ihm vielfach Marathonianer, wie sonst Macedonianer nannte. Da zudem, wie er, so auch die übrigen Häupter dieser Richtung durch ascetisches Leben sich auszeichneten, so fand ihre Lehre in Bälde sehr beträchtliche Ausdehnung nicht nur in Constantinopel, sondern in ganz Thracien, Bithynien, am Hellespont und den benachbarten Provinzen [2]), und sie benützten gerade die Regierung Julians, um auf Synoden, besonders zu Zele in Pontus, ihre Trennung von den Orthodoxen einer- und den Arianern andererseits deutlich auszusprechen [3]). Dabei fanden sie gerade an den Letztern ihre heftigsten Gegner, welche sie überall, zumal unter dem arianischen Kaiser Valens, aus ihren Kirchen verdrängten, so daß sie, wie Sozomenus (l. c.) versichert, erst unter Kaiser Arcadius in den Besitz von Gotteshäusern kamen.

1) Sozom. IV. 27.

2) Ibid. IV. 27. Socrat. II. c. 38. 45.

3) Basil. M. Epist. 251. p. 388.

§ 87.

Synoden zu Alexandrien und Antiochien im J. 363.

Kaum war nach Julian's des Apostaten frühzeitigem Tode, am 26. Juni 363, sein General Jovian, der stets ein entschiedener Anhänger des Christenthums gewesen, auf den Thron erhoben worden, so rief er den hl. Athanasius, welchen Julian abermals exilirt hatte [1]), wieder zurück, und bat ihn, um in den kirchlichen Wirren selbst einem festen Standpunkt zu gewinnen, schriftlich um Aufschluß über den ächten Trinitätsglauben der Kirche. Athanasius berief darauf sogleich eine große Synode nach Alexandrien, und verfaßte in deren Namen und Auftrag ein noch vorhandenes Synodalschreiben an den Kaiser, worin er ihm den nicänischen Glauben als den wahren und als denjenigen empfahl, der in der Kirche stets und von jeher gepredigt und auch jetzt, trotz der Arianer, fast überall angenommen sei, so daß die kleine Anzahl der Gegner kein Präjudiz gegen ihn bilden könne. Am Schlusse wird als Ergänzung des nicänischen Symbolums, das im Brief selbst mitgetheilt wird, noch ganz kurz auch die orthodoxe Lehre über den hl. Geist angefügt, daß derselbe von Vater und Sohn nicht getrennt und auf gleiche Weise mit beiden verherrlicht werden müsse, weil nur *μία θεότης ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι* sei [2]).

Als sofort die verschiedenen Parteien sich an den neuen Kaiser wandten, um ihn wo möglich zu gewinnen und mit ihm das Spiel zu erneuern, daß ihnen mit Constantius gelungen, erklärte Jovian den

---

1) Als Athanasius nicht blos unter den Christen wieder Eintracht stiftete, sondern auch viele Heiden gewann, erklärte K. Julian: „er habe den Galiläern zwar erlaubt, in ihr Vaterland, aber nicht zu ihren Kirchen (Stühlen) zurückzukehren, und war erzürnt, daß Athanasius, dieser Feind der Götter, der so oft von den Kaisern verbannt worden sei, ohne besondern Befehl nach Alexandrien zurückzukehren gewagt habe." Julian. Ep. VI. und XXVI. Theodoret. hist. eccl. III. 9.

2) Das Synodalschreiben findet sich bei Athanas. Opp. T. I P. II. p. 622 sqq. ed. Patav. und bei Theodoret. IV. 3 An letzterer Stelle hat aber das Schreiben einen Satz mehr, nämlich den Ausdruck der Hoffnung, Jovian werde lange Zeit Kaiser sein. Baronius vermuthete, die Arianer hätten diesen Satz eingeschoben, um den Athanasius als falschen Propheten darzustellen. Andere sind dagegen der Ansicht, weil Jovian schon so bald hernach starb, habe man den fraglichen Satz später wieder ausgestrichen. — Das Synodalschreiben ist auch abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 366 sqq. und Harduin, T. I. p. 739; übersetzt bei Fuchs, a. a. O. S. 293.

Macedonianern, daß er Dispute nicht liebe, vielmehr Eintracht wünsche und die homousiastische Lehre allen andern vorziehe [1]). Auf dieß hin fand Acacius von Cäsarea, dieser bisher so eifrige Arianer, der aber immer auf Seite der siegenden Partei stehen wollte, für gerathen, mit Meletius von Antiochien und 25 andern Bischöfen eine Synode in dieser Stadt zu veranstalten (363), und hier das nicänische Symbolum förmlich zu unterschreiben und feierlich anzuerkennen. Um sich aber doch eine Hinterthüre offen zu halten, schoben sie in ihr Synodalschreiben an Kaiser Jovian den Satz ein: „das Wort ὁμοούσιος, welches Einigen fremd vorgekommen, sei von den Vätern zu Nicäa auf eine sichere Art erklärt worden, so daß es bedeute: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters geboren und sei ihm in Ansehung des Wesens ähnlich (ὅμοιος κατ' οὐσίαν)" [2]). Sichtlich sollte damit das ὁμοούσιος wieder etwas abgeschwächt und semiarianisirt werden, und in der That ist Meletius wegen seiner Theilnahme an dieser Sache bei Manchen in Verdacht der Zweideutigkeit gekommen.

§ 88.

Valentinian und Valens. Die Synoden zu Lampsakus, Nikomedien, Smyrna, Tyana, in Carien ꝛc. Temporäre Union der Macedonianer mit den Orthodoxen.

Zum großen Schaden der orthodoxen Sache starb Jovian schon im achten Monate seiner Regierung, am 16. Februar 364, plötzlich, wahrscheinlich eines gewaltsamen Todes. Chrysostomus versichert, er sei von seiner Leibwache vergiftet worden, während Ammianus Marcellinus auf Erdrosselung im Bette hinweist. Die Kriegs- und Staatsobersten wählten jetzt aus ihrer Mitte den General Valentinian zum Kaiser (26. Febr. 364), der alsbald seinen Bruder Valens zum Reichsgenossen und Herrscher des Orients annahm. Valentinian war ein eifriger und zwar orthodoxer Christ, was er schon unter Julian dem Apostaten bewiesen hatte, indem er lieber sein Amt aufgab und in den Kerker wanderte, als daß er seinen Glauben verlassen hätte. Sein

1) Socrat. III. 25.

2) Dieses Synodalschreiben ist von Socrat. III. 25 und Sozom. VI. 4 mitgetheilt; auch abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 370 und Harduin, T. I. p. 742.

Bruder Valens dagegen war arianisch gesinnt, und während Valentinian auch gegen die Arianer, selbst gegen die Heiden volle Duldung zeigte, wetteiferte Valens mit seinem Vorfahrer Constantius an Parteilichkeit und Haß gegen die Orthodoxen, wobei seine Gemahlin und der bekannte arianisch gesinnte Bischof Eudoxius von Constantinopel, der ihn auch taufte, großen Einfluß auf ihn übten [1]).

Mit Erlaubniß dieses neuen Kaisers Valens hielten die Macedonianer unter dem Vorsitz des Eleusius von Cyzikus im J. 365 eine Synode zu Lampsakus am Hellespont, welche das, was das acacianische Concil zu Constantinopel im J. 360 beschlossen hatte, namentlich die Absetzung der Semiarianer) sammt dem Glaubensbekenntniß dieser Synode (identisch mit dem von Nice-Rimini) für ungültig erklärte, den semiarianischen Ausdruck ὁμοιος κατ' οὐσίαν sanktionirte, das Symbolum von Antiochien (in encaeniis) wiederholte und den Eudoxius und Acacius, welcher letztere bereits wieder zum Arianismus zurückgekehrt war, für abgesetzt erklärte [2]).

Die Macedonianer wandten sich sofort an Valens, um die Bestätigung ihrer Dekrete zu erhalten; allein Eudoxius hatte sich zuvor schon seines Ohres bemächtigt und deßhalb ertheilte der Kaiser den Gesandten der Synode, als sie zu ihm nach Heraklea kamen, die Weisung, mit Eudoxius Kirchengemeinschaft zu unterhalten. Als sie sich widersetzten, schickte er sie in Verbannung und vergab ihre Stühle an Eudoxianer. Gleiches Schicksal traf viele andere Semiarianer, manche wurden auch um Geld gestraft oder mit verschiedenen Martern belegt [3]). Noch schlimmer war das Loos der Orthodoxen, die überall im Morgenland ihrer Kirchen beraubt und auf alle Weise von Valens unterdrückt wurden [4]). Derselbe schickte fast alle orthodoxe Bischöfe des Orients in Verbannung, namentlich den hl. Meletius von Antiochien, und St. Athanasius von Alexandrien, während Basilius d. Gr. nur durch eigenthümliche Umstände dem gleichen Schicksal entging. Bis zu welcher Wuth sich diese Verfolgung steigerte, mag statt vieler Beispiele das nachstehende darthun. Um den beständigen Verfolgungen und Miß-

1) Theodoret. hist. eccl. IV. 12.
2) Sozom. VI. 7. Socrat. IV. 2. 3. 4.
3) Sozom. l. c.
4) Sozom. VI. 10. Socrat. IV. 12.

handlungen ein Ziel zu setzen, begaben sich 80 orthodoxe Geistliche zu dem Kaiser nach Nikomedien, um von ihm mildere Behandlung zu erbitten. Er verurtheilte sie dafür zur Strafe des Exils, und ließ sie auf ein Schiff bringen, um über das schwarze Meer in die Verbannung geführt zu werden. Heimlich jedoch befahl er, daß auf der hohen See die Schiffsmannschaft sich in ein paar Kähne begeben und das Schiff in Brand stecken solle. Auf solche Weise sollte das Meer die Schandthat verbergen. Doch ein heftiger Wind trieb das Schiff in einen Hafen Bithyniens, wo es nun allerdings sammt den 80 orthodoxen Geistlichen verbrannte, aber auch der Frevel offenbar wurde [1]). Es war dieß um's Jahr 370, einige Jahre nach den Synoden, von denen wir eben reden.

Eine solche veranstaltete Kaiser Valens im J. 366 in seiner Gegenwart zu Nikomedien, zum Zweck, den Arianismus noch mehr in die Höhe zu bringen. Eleusius von Cyzikus, wie wir wissen, einer der angesehensten Semiarianer, ließ sich hier durch Drohungen verleiten, mit Eudoxius in Kirchengemeinschaft zu treten. Doch kaum war er in sein Bisthum zurückgekehrt, so ergriff ihn tiefe Reue, und er verlangte, daß statt seiner, weil er unwürdig geworden, ein anderer Bischof gewählt werden solle. Die Gemeinde liebte ihn jedoch zu sehr, als daß sie darauf eingegangen wäre [2]).

Um sich vor dem völligen Untergang zu retten, hielten jetzt die Macedonianer oder Semiarianer (die beiden Ausdrücke galten für diese Zeit noch identisch) verschiedene Synoden zu Smyrna, in Pisidien, Isaurien, Pamphylien und Lycien, überhaupt in Kleinasien, und beschlossen hier, Deputirte an den abendländischen Kaiser Valentinian und an Papst Liberius abzusenden, um ihnen Glaubens-Union anzubieten. Sie wählten dazu die Bischöfe Eustathius von Sebaste, Silvanus von Tarsus und Theophilus von Castabalä (in Cilicien). Als diese nach Rom kamen, war Valentinian bereits nach Gallien abgegangen,

---

1) Socrat. IV. 16. Sozom. VI. 14. Theodoret. IV. 24.

2) Socrat. IV. 6. Sozom. VI. 8. Die weitere Angabe dieser beiden Historiker, daß jetzt Eunomius zum Bischof von Cyzikus bestellt worden sei (durch Eudoxius), ist unrichtig. Die Erhebung des Eunomius fällt in eine frühere Zeit; im Jahr 366 aber war er nicht mehr im Besitze des Stuhls von Cyzikus. Vgl. Philostorg. V. 3. und Theodoret. II. 27. 29, und die Note des Valesius zu Socrat. IV. 7.

wo er einen Krieg gegen die Barbaren zu führen hatte. Sie trafen ihn also nicht, und auch Papst Liberius wollte sie Anfangs nicht vorlassen, weil sie Arianer seien. Sie erklärten jedoch, seit länger wieder den rechten Weg gefunden und die Wahrheit eingesehen zu haben. Ja schon früher hätten sie die Lehre der Anomöer verdammt, und in ihrem Ausdruck: „der Sohn sei dem Vater in Allem ähnlich", eigentlich nichts Anderes als das ὁμοούσιος gelehrt. Auf Verlangen des Papstes überreichten sie eine schriftliche Glaubenserklärung, worin sie der nicänischen Lehre feierlich beipflichteten, auch das nicänische Symbolum wörtlich recitirten, von dem Ausdruck ὁμοούσιος insbesondere erklärten, daß er der schlimmen Lehre des Arius entgegen ἁγίως und εὐσεβῶς gewählt worden sei, den Arius und seine Schüler, auch die Häresie der Sabellianer, Patropassianer, Marcioniten, Photinianer, Marcellianer (Anhänger des Marcell von Ancyra) und Paul von Samosata, ganz besonders aber auch das Symbolum von Nice-Rimini mit dem Anathem belegten [1]).

Auf dieß hin nahm Papst Liberius die Deputirten der Semiarianer in die Kirchengemeinschaft auf und überreichte ihnen in seinem und der ganzen abendländischen Kirche Namen ein an ihre Committenten (59 morgenländische Bischöfe) gerichtetes Schreiben, des Inhalts „aus den Erklärungen der Morgenländer und ihrer Deputirten habe er ersehen, daß sie mit seinem Glauben und dem des ganzen Abendlandes übereinstimmten. Es sei dieses kein anderer, als der nicänische, der in dem Ausdruck ὁμοούσιος sein Bollwerk gegen alle arianische Irrlehre habe. Zu diesem Glauben seien jetzt auch beinahe sämmtlich jene Abendländer wieder zurückgekehrt, welche zu Rimini zu einem falschen Schritt verleitet und gezwungen worden seien" [2]).

Es ist schon aufgefallen, daß man in Rom mit der einfachen Annahme des Nicänums von Seite der Macedonianer sich völlig zufrieden gab, obgleich diese bereits eine neue Irrlehre in Betreff des hl. Geistes aufgestellt hatten, welche im nicänischen Symbolum gar noch nicht vorgesehen war [3]). Papst Liberius, meinte man, hätte unter solchen Umständen von den Macedonianern auch einen Verzicht auf

1) Socrat. IV. 12. Sozom. VI. 11.
2) Socrat. IV. 12.
3) Vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 12, S. 31.

diesen neuen Irrthum verlangen sollen, und es wäre dieß allerdings nöthig gewesen, wenn man damals schon in Rom so gut als im Morgenland Kunde von dieser neuen Lehre gehabt hätte. Dem war aber nicht so.

Die Deputirten der Morgenländer begaben sich nach Empfang des päpstlichen Schreibens alsbald nach Sicilien, veranlaßten daselbst die Abhaltung einer Synode, legten auch hier das homousiastische Glaubensbekenntniß ab und bekamen deßhalb von den sicilianischen Bischöfen ein ähnliches Schreiben wie vom Papste, womit sie nun in ihre Heimath zurückkehrten [1]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie bei ihrer Reise durch's Abendland auch mit Bischof Germinius von Sirmium zusammenkamen, und auch ihn, ein Haupt der strengsten Arianer, der orthodoxen Lehre viel näher brachten. Er behauptete von nun an entschieden die wahre Gottheit des Sohnes, der dem Vater in Allem ähnlich sei, und ließ sich auch durch eine Synode der Arianer zu Singidunum im J. 367 nicht davon abschrecken [2]).

Nachdem die morgenländischen Deputirten in ihrer Heimath wieder angekommen, wurde zu Tyana in Cappadocien im J. 367 eine Synode veranstaltet, auf der sie die mitgebrachten Schreiben und Urkunden feierlich überreichten. Man vernahm dieselben mit großer Freude, beschloß, sie auch den übrigen morgenländischen Bischöfen mitzutheilen und brachte hiezu eine große Synode zu Tarsus in Cilicien in Vorschlag, wo dann der Glaube von Nicäa allgemein angenommen werden sollte. Allein Valens verbot die Abhaltung derselben [3]).

Uebrigens waren keineswegs alle alten Semiarianer geneigt, den nicänischen Glauben anzunehmen, im Gegentheil versammelten sich um dieselbe Zeit ungefähr 34 ihrer Bischöfe in Carien, wo sie zwar die Unionsbestrebungen sehr lobten, aber doch das ὁμοούσιος ausdrücklich verwarfen und sich für die antiochenische Formel (in encaeniis) aussprachen, welche von dem Martyrer Lucius herrühre [4]).

1) Socrat. IV. 12.

2) Die bezüglichen Aktenstücke finden sich bei Hilar. Fragm. XIII—XV. p. 1359 sqq. ed. Bened.

3) Socrat. IV. 12. Sozom. VI. 12.

4) Ibid. VI. 12. Vgl. oben S. 524.

§ 89.

Papst Damasus und seine Synoden. Tod des hl. Athanasius.

Während dieser Vorgänge starb Papst Liberius am 23. oder 24. September 366, und durch ein unter den Orthodoxen zu Rom selbst entstandenes persönliches Zerwürfniß wurde einerseits Damasus, andererseits Ursinus oder Ursicinus zum Papste gewählt. Daraus entstanden blutige Kämpfe zwischen beiden Parteien, die zuletzt mit dem Sieg des Damasus endeten, indem Ursinus auf Befehl des Kaisers Valentinian am 16. November 367 mit sieben seiner Anhänger aus der Stadt verwiesen wurde. So selbst befestigt dachte Damasus auch an Befestigung des nicänischen Glaubens [1]) und hielt hiezu und anderer Zwecke wegen verschiedene Synoden, über die uns theilweise nur sehr mangelhafte Berichte, theilweise sogar blos Andeutungen zugekommen sind [2]). Die erste wichtige unter diesen Versammlungen wurde wahrscheinlich im J. 369 gehalten und darin die Lehre ausgesprochen: Vater und Sohn seien unius substantiae, simul et spiritus sanctus. Zugleich wurde Bischof Auxentius von Mailand, eine der Hauptstützen des Arianismus im Abendland, mit dem Anathem belegt [3]). Da jedoch Kaiser Valentinian ihn stets für rechtgläubig hielt [4]), blieb er im faktischen Besitz des Bisthums bis zu seinem Tod im J. 374. Vor ihm noch, schon am 2. Mai 373, starb der hl. Athanasius [5]), dieser

---

1) Wegen seiner Bestrebungen in dieser Richtung sagt die 6te allg. Synode: *Δάμασος ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως.* Mansi, T. XI. p. 661. Hard. T. III. p. 1420.

2) Die Zeitfolge der unter Damasus gehaltenen römischen Synoden ist sehr zweifelhaft. Wir folgen hier, nach dem Vorgange Walch's (Hist. der Kirchenvers. S. 213) den Untersuchungen Merenda's in s. Gesta S. Damasi, Romae 1754.

3) Das lateinische Originalschreiben der Synode findet sich bei Harduin, T. I. p. 773 und Mansi, T. III. p. 443; eine griechische Uebersetzung davon gaben schon Sozom. VI. 23 und Theodoret. II. 22. Außerdem erließ diese Synode einen an die Orientalen gerichteten Tomus, worin außer dem eben berührten Synodalschreiben noch einige andere Erklärungen über den Glauben enthalten sind, und wovon sich die Ueberreste bei Mansi, T. III. p. 459—462 abgedruckt finden.

4) Hilar. Pict. contra Auxent. p. 1267. n. 7 sqq.

5) Siehe den Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanas. bei Larsow, a. a. O. S. 46.

größte Kämpfer der Kirche im arianischen Streite, und es bemächtigten sich jetzt die Arianer nicht nur des Stuhls von Alexandrien, sondern sie verübten zugleich in der dortigen Kirche die schrecklichsten Frevel und Grausamkeiten. Der rechtmäßige Nachfolger des Athanasius, Bischof Petrus, mußte fliehen, arm wie ein Bettler; seine Priester wurden in's Elend gejagt, und wer sie beweinte, Männer und Frauen, gegeißelt; der Arianer Lucius aber wurde auf den Stuhl von Alexandrien erhoben [1]).

Einige Monate später hielt Papst Damasus im J. 374 eine zweite wichtige römische Synode, wozu ihn die orthodoxen Bischöfe des Morgenlandes durch ihren Gesandten Dorotheus veranlaßten, den sie mit der Bitte geschickt hatten, die Lateiner möchten doch den Eustathius von Sebaste und Apollinaris von Laodicea mit dem Anathem belegen, indem Ersterer in die macedonianische Häresie (in Betreff des hl. Geistes) zurückgefallen, Letzterer aber eine neue Irrlehre aufgebracht habe, und die volle Menschheit Christi (im Gegensatze zum Arianismus) in Abrede stelle. Die römische Synode erneuerte darum das Bekenntniß des nicänischen Glaubens und erfüllte den Wunsch der Orientalen dadurch, daß außer vielen andern häretischen Ansichten auch die macedonianische und apollinaristische Irrlehre verworfen wurde [2]).

§ 90.

Synoden zu Valence im J. 374, in Illyrien und zu Ancyra im J. 375, zu Ikonium und in Cappadocien.

Im nämlichen Jahre (374) hielten französische Bischöfe eine Synode zu Valence, welche sich jedoch an dem dogmatischen Kampf, der jene Zeit bewegte, keineswegs betheiligte, sondern nur verschiedene Disciplinarvorschriften gab, die wir bei Harduin, T. I. p. 795, noch vollständiger bei Mansi, T. III. p. 491 sqq. zusammengestellt finden [3]).

1) Vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. XII. S. 41 ff.

2) Die Reste der Akten finden sich bei Mansi, T. III. p. 481 sqq., auch bei Merenda, l. c. p. 44 u. 202, wo zugleich die von Mansi angenommene Zeitbestimmung für unsere Synode widerlegt ist.

3) Eine besondere Abhandlung über die Synode von Valence besitzen wir von Dr. Herbst († Prof. in Tübingen) in der Tübing. theol. Quartalschr. 1827. S. 665 ff.

Dagegen erklärte sich eine große illyrische Synode im J. 375 in ihrem noch vorhandenen Sendschreiben an die Morgenländer sehr entschieden gegen die pneumatomachische Irrlehre und beauftragte den Priester Elpidius, den sie mit ihrem Synodalschreiben nach dem Orient schickte, über den Glauben dieser Gegenden Untersuchungen anzustellen und dort die Wahrheit zu verkünden. Zugleich sprach sie ihre Grundsätze über die Aufstellung von Bischöfen, Priestern und Diakonen aus, daß diese nämlich aus dem Clerus oder aus den durch Rechtschaffenheit bekannten hohen Magistratspersonen, nicht aber aus dem Militär oder dem niedern Beamtenstand gewählt werden sollten [1]).

Kaiser Valentinian bestätigte diese Beschlüsse nicht nur, sondern fügte noch ein besonderes Schreiben an die Bischöfe von Asien bei, mit dem Befehl, daß der homousiastische Trinitätsglaube überall gelehrt werden solle. Zugleich ist darin gesagt, es solle sich Niemand (im Orient) damit ausreden, daß er dem Glauben seines Kaisers (Valens) folge, denn das wäre Mißbrauch der kaiserlichen Autorität, Verwerfung Desjenigen, der uns die Befehle des Heils gegeben, und Nichtbefolgung des biblischen Wortes: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" [2]). Und dieses sichtlich gegen Kaiser Valens polemische Schreiben trägt doch an der Stirne den Namen des Valens (und Gratian) hinter dem des Valentinian, indem die römischen Kaiser die Sitte befolgten, auf allen ihren Edikten zugleich ihre Mitregenten zu nennen [3]). Daß endlich diese illyrische Synode erst im J. 375 und nicht früher, wie Mansi annahm, stattgehabt habe, hat schon Remi Ceillier (T. V. p. 609), wie mir scheint, richtig gezeigt. Nicht nur stellt sie Theodoret der Erhebung des hl. Ambrosius auf den Stuhl von Mailand nach, sondern es befand sich auch Kaiser Valentinian den ganzen Sommer und Herbst des Jahres 375 hindurch in Illyrien, und der besondere Antheil, den er dieser Synode bewies, erklärt sich durch die Annahme, daß sie in seiner Anwesenheit gehalten worden sei. Der baldige Tod Valentinians aber, im nämlichen Jahre 375, benahm seinem den Orthodoxen so günstigen Dekret die Wirkung, und die

1) Bei Theodoret. hist. eccl. IV. 9. Mansi, T. III. p. 386. Harduin, T. I. p. 794. Vgl. Fuchs, Biblioth. der Kirchenversamml. Bd. II. S. 373 ff.

2) Theodoret. lib. IV. c. 8. Mansi, T. III. p. 90.

3) Vgl. Theodoret. hist. eccl. IV. 7 in fine.

Arianer setzten jetzt (375), auf Kaiser Valens gestützt, auf einer Synode zu Ancyra mehrere orthodoxe Bischöfe ab, darunter den hl. Gregor von Nyssa [1]).

Anderer ähnlicher Synoden der Arianer erwähnt der hl. Basilius nur andeutend (Ep. 237), aber er spricht auch von Synoden der Orthodoxen, namentlich zu Ikonium (um's J. 376), auf welcher Amphilochius, der Bischof dieser Stadt, den Vorsitz führte, und wo die orthodoxe Trinitätslehre auch in Betreff des hl. Geistes ausgesprochen wurde, gerade so, wie sie Basilius d. Gr. in seinem Werk vom hl. Geiste vorgetragen hatte. Ja, eben diese seine Schrift ist um dieselbe Zeit auch von einer Synode in Cappadocien förmlich gebilligt und bestätigt worden [2]).

§ 91.

Die dritte und vierte römische Synode unter Damasus; Synoden zu Antiochien, Mailand und Saragossa.

Ungefähr gleichzeitig wurde die apollinaristische Irrlehre auf der dritten römischen Synode unter Papst Damasus im J. 376, bei der auch der vertriebene Bischof Petrus von Alexandrien sich betheiligte, auf's Neue anathematisirt, und über Apollinaris und seine beiden Schüler Timotheus und Vitalis, die Bischöfe der Apollinaristen zu Alexandrien und Antiochien, die Absetzung ausgesprochen [3]).

Bald darauf verlor Valens in der Schlacht bei Adrianopel gegen die Gothen Thron und Leben im J. 378, und der junge Gratian, der älteste Sohn Valentinians, der bisher nur im Abendland geherrscht hatte, wurde Herr des gesammten Reiches. Selbst der orthodoxen Kirche angehörig, ertheilte er gleich bei seinem Amtsantritt im J. 378 allen seinen Unterthanen Religionsfreiheit, mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und Eunomianer, und rief alle verbannten Bischöfe zu ihren Gemeinden zurück [4]).

Dieß Toleranzedikt des Kaisers benützend, trennte sich jetzt eine Anzahl der Macedonianer wieder von den nicänisch Gesinnten und

---

1) Mansi, T. III. p. 499. Basil. M. Ep. 235 (alias 264).
2) Mansi, T. III. p. 502 u. 506 sq.
3) Sozom. VI. 25. Theodoret. V. 10. Merenda, l. c. p. 53 sqq.
4) Socrat. V. 2. Sozom. VII. 1. Theodoret. V. 2.

sprach sich auf einer Synode zu Antiochien in Carien (378) für die Wesensähnlichkeit, mit ausdrücklicher Verwerfung des nicänischen ὁμοούσιος aus. Manche andere Macedonianer dagegen schlossen sich nur um so enger an die orthodoxe Kirche an [1]). Zudem versammelten sich jetzt orthodoxer Seits nicht weniger als 146 orientalische Bischöfe zu Antiochien am Orontes, im neunten Monat nach dem Tode des hl. Basilius d. Gr., wie Gregor von Nyssa sagt [2]), also im September 378, um einerseits das antiochenische Schisma unter den Orthodoxen selbst beizulegen, was freilich jetzt noch nicht gelang, und andererseits Mittel zu ergreifen, um der Kirche zum Sieg über den Arianismus zu verhelfen. Zu diesem Ende unterschrieben die Bischöfe zu Antiochien den von der römischen Synode unter Damasus vom J. 369 [3]) erlassenen Tomus, und machten damit dessen dogmatische Erklärungen zu den ihrigen, erließen aber auch ein eigenes Synodalschreiben an die Bischöfe von Italien und Gallien, das zuerst unter den Briefen des hl. Basilius, später auch in den Conciliensammlungen abgedruckt wurde [4]).

Einige Zeit später, im J. 380, hielt Papst Damasus seine vierte römische Synode, welche vielfach irrig in zwei Concilien gespalten worden ist, z. B. von Remi Ceillier (l. c. p. 621 u. 627), indem diese Versammlung zweierlei verschiedene Funktionen vornahm. Einerseits bestätigte sie die Erhebung des Papstes Damasus gegenüber dem Prätendenten Ursicinus [5]), andererseits aber behandelte sie auch die große dogmatische Frage und erließ eine Anzahl Anathematismen gegen die Sabellianer, Arianer, Macedonianer, Photinianer, Marcellianer, Apollinaristen ꝛc. [6])

---

1) Socrat. V. 4. Sozom. VI. 2.

2) Ep. ad Olymp. de vita et obitu S. Macrinae.

3) Siehe oben S. 739. Vgl. Harduin, T. I. p. 776 und Mansi, T. III. p. 461 sq., wo die Unterschrift der Antiochener mitgetheilt ist.

4) Mansi, T. III. p. 511. Vgl. die Noten des Valesius zu Theodoret. V. 3.

5) Das hierauf bezügliche Schreiben der Synode an die Kaiser Gratian und Valentinian II. findet sich bei Harduin, T. I. p. 839 und Mansi, T. III. p. 624; vgl. Fuchs, a. a. O. S. 363.

6) Das betreffende Aktenstück hat Theodoret V. 11 aufbewahrt, aber ohne Zweifel mit fehlerhafter Ueberschrift. Dieser zu Folge wäre nämlich das Schreiben des Damasus und seiner Synode an Bischof Paulinus von Thessalonich gerichtet gewesen, aber

Aus demselben Jahre 380 haben wir endlich noch zwei weitere Synoden namhaft zu machen: eine mailändische unter St. Ambrosius, die jedoch keine allgemeinen Angelegenheiten, sondern nur die Rechtfertigung einer christlichen Jungfrau aus Verona behandelte [1]), und die etwas wichtigere Synode zu Saragossa in Spanien [2]). Sulpitius Severus erzählt (hist. sacra lib. II), „daß wegen den Priscillianisten zu Cäsaraugusta (Saragossa) eine Synode spanischer und aquitanischer Bischöfe gehalten worden sei. Die Häretiker, obgleich geladen, seien nicht erschienen, die Synode habe sie aber dennoch verdammt, nämlich die Bischöfe Instantius und Salvianus und die beiden Laien Helpidius und Priscillianus, und mit der gleichen Strafe Alle bedroht, die mit ihnen Kirchengemeinschaft haben würden. Dem Bischof Ithacius von Ossonuba endlich habe sie den Auftrag gegeben, diesen Beschluß allgemein bekannt zu machen und den Bischof Hygin von Corduba zu excommuniciren, welcher zuerst die neue Irrlehre entdeckt habe, aber selbst zu ihr übergegangen sei." Ein genaueres chronologisches Datum fügt Sulpitius Severus nicht bei, aber nach seiner ganzen Geschichtserzählung muß diese Synode ungefähr dem J. 380 zugeschrieben werden. Da sich nun in den alten Canonensammlungen 8 Canones einer Synode zu Saragossa vom 4. October 418 der spanischen Aera, d. h. 380 unserer Zeitrechnung, finden [3]), und diese 8 Canonen sichtlich gegen die Priscillianisten gerichtet sind, so legt sich von selbst die Vermuthung nahe, daß sie derselben Synode angehören, von welcher Sulpitius spricht. Nur sucht Mansi (l. c. p. 635 sqq.) wahrscheinlich zu machen, daß dieselbe schon im J. 379 stattgehabt habe. Ihre Canones lauten: 1) alle gläubigen Frauenspersonen sollen sich von den Conventikeln fern halten. 2) Niemand darf am Sonntag fasten, auch darf man während der Quadragese nicht von der Kirche wegbleiben und eigene Conventikel halten. 3) Wer die in der Kirche bekommene Eucharistie nicht genießt, sei

---

es war damals der hl. Acholius Bischof dieser Stadt, und es sollte darum wohl Paulinus von Antiochien (der Bischof der Eustathianer) gelesen werden. Weiterhin ist die betreffende Urkunde auch abgedruckt bei Mansi, T. III. p. 486 sqq. Harduin, T. I. p. 802.

1) Mansi, T. III. p. 517.

2) Vgl. über sie Tübing. theol. Quartalschrift 1826. S. 404 ff. und *Coleccion* de Canones de la iglesia española, Madrid, 1849, T. II. p. 123 sqq.

3) Bei Mansi, T. III. p. 633 sqq. Harduin, T. I. p. 805 sq.

Anathema. 4) Vom 17. December bis zum Epiphanienfest muß jeder täglich die Kirche besuchen und darf nicht mit bloßen Füßen gehen. 5) Wer von einem Bischof excommunicirt ist, darf von einem andern nicht aufgenommen werden. 6) Ein Cleriker, welcher aus Stolz Mönch wird, weil dieß eine bessere Gesetzesbeobachtung sei, ist auszuschließen. 7) Niemand darf sich eigenmächtig für einen Lehrer ausgeben. 8) Vor 40 Jahren soll keine Jungfrau den Schleier empfangen [1]).

§ 92.

Kaiser Theodosius d. Gr.

Unterdessen hatte die orthodoxe Kirche ungeheure Fortschritte gemacht. Schon seit Gratian das Toleranzedikt erließ, begann der Sieg entschieden auf Seite der Nicäner sich zu wenden, und nur in einigen Städten wie Constantinopel blieb der Arianismus noch vorherrschend. Aber auch dieß änderte sich, als Gratian im J. 379 den Theodosius zu seinem Reichsgehülfen annahm und ihm die Verwaltung der Morgenlande übergab. Alsbald erließ dieser im J. 380 das berühmte Edikt, worin er die Ketzer bedrohte und alle seine Unterthanen zum Bekenntniß des orthodoxen Glaubens aufforderte [2]). Auch entzog er, sobald er nach Constantinopel kam, den Arianern ihre Kirchen, um sie den Orthodoxen wieder einzuräumen [3]), und erließ im J. 381 abermals ein Glaubensedikt, worin er allen Ketzern in Städten Gottesdienst zu halten verbot, und nur den Katholiken den Besitz von Kirchen gestattete [4]). Von ganz besonderer Wichtigkeit war es, daß er in demselben Jahre 381 auch die zweite ökumenische Synode veranstaltete, die den zu Nicäa begonnenen Kampf zum endlichen Sieg führen sollte. Bevor wir jedoch zur Erörterung dieses zweiten allgemeinen Concils übergehen, müssen wir noch zwei wichtige Synoden betrachten, welche in die Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten allgemeinen Concil fallen, deren genaueres Datum jedoch nicht mit voller Sicherheit angegeben werden kann; ich meine die Synoden von Laodicea und Gangra.

---

1) Vgl. Mandernach, Gesch. d. Priscill. 1851. S. 20 ff.
2) Cod. Theod. L. XVI. tit. 1. de fide cathol. I. 2.
3) Socrat. V. 7. Sozom. VII. 5.
4) Cod. Theod. I. 6 de haeret.

Sechstes Buch.

Die Synoden von Laodicea und Gangra.

§ 93.

Synode von Laodicea.

In sehr vielen alten, seit dem sechsten oder gar schon im fünften Jahrhundert entstandenen Concilienſammlungen finden wir die Akten der Synode zu Laodicea in Phrygien (Phrygia Pacatiana) [1]) denen der antiocheniſchen vom J. 341 *nach*-, denen der zweiten allgemeinen Synode vom J. 381 aber *voran*gestellt. Noch etwas genauer placiren Einige, z. B. Matthäus Blaſtares, unſere Synode nach der ſardicenſiſchen [2]), das Trullanum aber [3]) und Papſt Leo IV. weiſen ihr den Platz *unmittelbar vor* dem zweiten allgemeinen Concil an [4]). Deßungeachtet glaubte *Baronius* dieſelbe viel früher anſetzen und ſogar dem Nicänum voranſtellen zu ſollen [5]), und zwar α) weil im letzten Canon von Laodicea das Buch Judith nicht unter den bibliſchen aufgeführt werde, während doch nach Angabe des hl. Hieronymus ſchon die Synode von Nicäa dieß Buch für canoniſch erklärt habe [6]). Zu-

1) Auch Laodicea ad Lycum genannt und nicht zu verwechſeln mit Laodicea in Syrien.

2) Vgl. die Note *Hardouin's* in ſ. Collect. Concil. T. I. p. 779, auch bei *Mansi*, T. II. p. 563.

3) Concil. Trull. can. 2 bei *Harduin*, Coll. Concil. T. III. p. 1659.

4) Im Corpus jur. can. c. 1. Dist. XX.

5) *Baron.* Annal. T. IV. appendix. p. 916 sq. ed. Mog. 1601.

6) *Hieron.* praef. ad librum Judith.

dem seien β) mehrere Canonen von Laodicea mit nicänischen identisch, ohne daß dabei das Nicänum citirt werde, was gewiß geschehen wäre, wenn unsere Synode von der nicänischen entlehnt hätte. Umgekehrt aber, wenn die laodicensische Synode älter war als das Nicänum, und letzteres einige Canones von jener verhältnißmäßig unbedeutenden Synode recipirte, so erkläre sich das Nichtcitiren ganz leichtlich.

Wie schwach letzteres Argument sei, erhellt von selbst; aber auch das andere ist nicht stichhaltig, denn wir haben schon in der Geschichte der nicänischen Synode (S. 371) gezeigt, daß die Worte des Hieronymus nicht dahin zu verstehen seien, als habe das Nicänum ein Dekret oder einen Canon über das Buch Judith aufgestellt, daß vielmehr höchst wahrscheinlich zu Nicäa nur transeundo bei irgend einer Verhandlung jenes Buch citirt und so gewissermaßen tacite approbirt worden sei. Ja Hieronymus selbst würde, wenn ein förmlicher Beschluß des Nicänums über das Buch Judith vorgelegen wäre, gewiß nicht anderwärts wieder so unsicher über dessen Autorität sich ausgedrückt haben [1]). Hat aber das Concil von Nicäa sich nicht expreß über das Buch Judith ausgesprochen, so fällt die ganze Argumentation des Baronius über den Haufen. Dazu kommt noch, daß der Inhalt der laodicensischen Canonen, welche so manches Detail des Lebens und des Gottesdienstes regeln und ordnen, eher in eine Zeit paßt, welche den Verfolgungen etwas ferner liegt und wo sich die Kirche schon seit länger einer ruhigen Entwicklung erfreute. Daher treffen wir unter den laodicensischen Canonen wohl Verordnungen über die Kirchenkleidung, aber nicht mehr Verordnungen über die lapsi. Dieß weist sichtlich mehr auf die zweite Hälfte als auf den Anfang des vierten Jahrhunderts hin.

Einen festen chronologischen Anhaltspunkt scheint uns der siebente Canon von Laodicea zu bieten, worin die Taufe der Photinianer für ungültig erklärt wird. Nun wissen wir, daß Bischof Photinus von Sirmium erst um die Mitte des vierten Jahrhunderts Aufsehen machte, und zuerst von den Eusebianern auf der antiochenischen Synode des Jahres 344 (in der μακρόστιχος-Formel), von den Orthodoxen aber im J. 345 zu Mailand (s. S. 637), dann wieder von den Eusebianern

1) Z. B. Epist. 47 ad Furiam: *si cui tamen placet volumen recipere*; vgl. oben S. 372, Note 1.

in den Jahren 351 und 355 auf den Synoden zu Sirmium und Mailand (s. S. 641 u. 647) mit dem Anathem belegt, auch mehrmals exilirt wurde, und um's Jahr 366 im Exil starb (s. S. 647). Da es jedoch, wie wir unten sehen werden, zweifelhaft ist, ob das Wort Φωτεινιανῶν im siebenten Canon ächt sei, so läßt sich leider hieraus nichts Gewisses erschließen. Etwas besser verhält es sich damit, daß in der Einleitung zu den laodicensischen Canonen der griechische Text zu dem Worte Phrygien den Beisatz Παλατιανῆς macht und damit auf eine geographische Eintheilung hinweist, die zur Zeit der Synode von Sardika (343) noch nicht bestanden zu haben scheint [1]).

Petrus de Marca suchte zu zeigen, daß unsere Synode im J. 365 stattgehabt habe [2]), wurde aber schon von Pagi widerlegt [3]), welcher der Hypothese des Gothofredus (in s. Noten zu Philostorgius) beitrat, daß dieselbe durch Theodosius, einen arianischen Bischof Lydiens, um's Jahr 363 veranlaßt worden sei. Philostorgius (VIII. 3. 4.) erzählt nämlich, daß nach dem Tode des abtrünnigen Julian (363) ein lydischer Bischof, Theodosius, eine kleine Synode berufen habe, auf welcher die Ordination des Aetius und die von ihm vollzogenen Weihungen für ungültig erklärt worden seien. Diesen Theodosius bezeichnet der Epitomator des Philostorgius (Photius) als einen heftigen Eunomianer, und es ist darum zweifelhaft, ob er mit jenem Theodosius, Bischof von Philadelphia in Lydien, den Epiphanius zu den Semiarianern stellt [4]), identisch sei. Weiterhin behauptet eine Stelle im Corpus juris canonici (c. 11. Dist. XVI), deren Autor unbekannt ist, daß Bischof Theodosius, der jedoch nicht näher bezeichnet wird, der Haupturheber der laodicensischen Beschlüsse gewesen sei. Gothofred und Pagi identificirten diesen Theodosius mit dem bei Philostorgius erwähnten und suchten zugleich ihre Vermuthung hauptsächlich durch den Satz

1) In dem Schreiben der arianischen Partei zu Sardika wird nämlich nur ein Phrygien genannt. Harduin, T. I. p. 671. Mansi, T. III. p. 126. Hierauf legten namentlich die Ballerini Gewicht, um zu zeigen, die Synode von Laodicea habe später als die sardicensische stattgehabt; in ihrer Ausgabe der Werke Leo's, T. III. p. XXI. n. XII. Vgl. oben S. 543.

2) Marca's Ansicht wiederholte Van Espen, Commentar. in Canones et decreta juris etc. Colon. 1754. p. 156 sq.

3) Pagi, Critica in Annal. Baron. ad ann. 314 n. 25.

4) Epiphan. haer. 73. c. 26.

zu befestigen, daß die Synode von Laodicea eine strenge ascetische Richtung, besonders in Betreff des Geschlechtlichen, verfolge, Philostorgius aber (l. c.), völlig in Uebereinstimmung damit, von Bischof Theodosius aussage, welch' großen Abscheu er vor allem geschlechtlichen Umgang gehabt habe.

Allein für's Erste hat die Synode von Laodicea nicht im Geringsten eine Art Abscheu vor der Ehe oder irgend eine derartige Hyperascese an den Tag gelegt; unrichtig ist aber namentlich zweitens, daß jener Theodosius ein Ascet gewesen sei, vielmehr besagen die Worte des Philostorgius, richtig verstanden, wie sie auch Valesius auslegt, gerade das Gegentheil, daß nämlich Theodosius selbst in unerlaubte Verhältnisse verwickelt gewesen sei (c. 3) und „einen zügellosen Wandel" (ἐκθεσιν πολιτείας) geführt habe (c. 4). Ein solcher Mann aber, der sich, wie Philostorgius (l. c.) ebenfalls sagt, um der Verantwortung wegen seiner schlechten Lebensweise auszuweichen, mit einigen Freunden und Genossen zu einem Conciliabulum zusammenthut, um diejenigen zu stürzen, die er fürchtet, ist gewiß nicht der Autor so ernster, strenger und würdiger Beschlüsse, wie die laodicensischen sind, ganz abgesehen davon, daß unsere Synode niemals für eine arianische galt, was sie doch nach der Vermuthung Gothofreds ꝛc. gewesen wäre[1]). Dazu kommt noch, daß einerseits Philostorgius kein Wort davon sagt, daß das Conciliabulum des Theodosius auch Disciplinarverordnungen gegeben habe, und daß andererseits unter unsern laodicensischen Canonen kein einziger eine sichtliche Beziehung auf Aetius hat. Wenn demnach auch die obige Angabe des Corpus jur. can. für richtig gehalten werden will, so darf doch jener Theodosius, der die laodicensische Synode veranlaßte, mit dem gleichnamigen Subjekt bei Philostorgius gewiß nicht verwechselt werden; für das Datum unserer Synode aber haben wir abermals nichts gewonnen.

Unter solchen Umständen ist es am besten, mit Remi Ceillier, Tillemont u. A. die Abhaltung der laodicensischen Synode im Allgemeinen zwischen 343—381, d. h. zwischen dem sardicensischen und dem zweiten allgemeinen Concil, anzusetzen und auf Entdeckung eines ge-

1) Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, stellt Pagi die weitere Hypothese auf: die Synode von Laodicea sei allerdings eine arianische gewesen, aber ihre Canones seien später von der orthodoxen Kirche recipirt worden.

naueren Datums zu verzichten. Der durchaus disciplinäre Inhalt der Synode weist darauf hin, daß zur Zeit ihrer Abhaltung eine Art Waffenstillstand im dogmatischen (arianischen) Kampfe jener Zeit habe eingetreten sein müssen.

Die 60 Canonen der Synode von Laodicea wurden griechisch abgefaßt und sind in der Originalsprache auf uns gekommen [1]). Außerdem wurden schon frühzeitig lateinische Uebersetzungen davon veranstaltet, z. B. von Dionysius Exiguus, die wir ebenfalls noch besitzen; Commentarien darüber aber lieferten im Mittelalter hauptsächlich Balsamon, Zonaras und Aristenus [2]), in neuerer Zeit Van Espen [3]) und † Prof. Herbst in der Tübinger theologischen Quartalschrift [4]).

Den laodicensischen Canonen geht eine von den alten Sammlern herrührende kleine Vorrede voran, also lautend:

„Die hl. Synode, die zu Laodicea in Phrygia Pakatania aus verschiedenen Provinzen Asiens versammelt wurde, hat folgende kirchliche Verordnungen aufgestellt":

Can. 1. „Wir haben beschlossen, daß den kirchlichen Regeln gemäß denjenigen, welche geordnet und gesetzmäßig eine zweite Ehe eingegangen und sich nicht heimlich vermählt haben, nach Verfluß kurzer Zeit und nachdem sie sich auf Gebete und Fasten verlegten, verziehen und die kirchliche Gemeinschaft wieder ertheilt werden müsse."

Wir sehen, die Synode von Laodicea nimmt hier die christliche Freiheit in Betreff der zweiten Ehe in Schutz, wie dieß schon das Concil von Nicäa (Can. 8) und theilweise auch die Synoden von Neocäsarea (Can. 3 und 7) und Ancyra (Can. 19) gethan haben. Dabei wird jedoch nicht jegliche macula von der zweiten Ehe genommen, im Gegentheil eine Sühnung dieser Schwäche durch Gebet und Fasten als nothwendig angegeben. Ja in den Worten: „nach Verfluß kurzer Zeit" (ὀλίγα χρόνα παρελθόντος) ist deutlich enthalten, daß ein Digamus nicht sogleich unmittelbar nach Schließung der

1) Abgedruckt bei Mansi, T. II. p. 563 sqq. Harduin, T. I. p. 781 sqq. Bevereg. Pandectae Canonum T. I. p. 453 sqq.

2) Ihre Commentarien sind abgedruckt bei Bevereg. l. c.

3) Van Espen, Commentar. in Canones et decreta juris veteris ac novi. Colon. 1754. p. 157 sqq.

4) Tübing. theol. Quartalschrift 1823. S. 3 ff.

zweiten Ehe zur Gemeinschaft, namentlich zum Abendmahle, zugelassen, sondern auf kurze Zeit ausgeschlossen oder in den aphorismus minor versetzt werden solle.

Weiterhin ist, wie wir schon in der Uebersetzung andeuteten, der Ausdruck *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα* mit *ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν* zu verbinden, so daß der Sinn entsteht: „der kirchlichen Regel gemäß müssen sie aufgenommen werden"; wollte man aber die fraglichen Worte mit *συναφθέντας δευτέροις γάμοις* verbinden, wie es Dionysius Exiguus gemacht hat, so würde dadurch nur eine Tautologie entstehen, indem schon in dem Wort *νομίμως* enthalten ist, daß die fragliche zweite Ehe eine gesetzliche sein müsse. Was bedeuten aber die Worte: „und sich nicht heimlich vermählt haben"? Ganz richtig deuten dieß die oben genannten drei mittelalterlichen Commentatoren dahin, der Digamus dürfe mit der Person, mit der er in zweite Ehe trat, nicht zuvor schon (d. h. vor Eingehung der zweiten Ehe) Umgang gehabt haben, denn sonst treffe ihn noch die Strafe der Fornikation, und er könne darum in solchem Fall nicht schon so frühe wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden.

Endlich bedarf es kaum der Bemerkung, daß in unserem Canon nur von solchen Digamis die Rede ist, welche nach dem Tod ihrer ersten Gattin sich wieder verheiratheten. Deutlich liegt dieß in den Worten: „die zweite Ehe müsse gesetzlich (*νομίμως*) eingegangen sein," und Wiederverheirathung noch bei Lebzeiten des ersten Gatten wäre in der alten Kirche nicht für eine erlaubte Ehe, sondern für abscheulichen Ehebruch gehalten worden. Hatte ja doch die Urkirche Mühe, die Wiederverheirathung auch nach dem Tod des einen Theils als zulaßbar festzuhalten; so streng war in dieser Beziehung die Sitte. Vgl. hierüber was Van Espen, l. c. p. 151, gegen Justellus bemerkt.

Can. 2: „Daß Sünder verschiedener Art, wenn sie ausdauerten im Gebet des Bekenntnisses und der Buße, und sich von dem Bösen gänzlich abgewandt haben, nachdem ihnen nach Maßgabe ihres Falles eine Bußzeit bestimmt war, aus Rücksicht auf das Mitleid und die Güte Gottes wieder in die Gemeinschaft eingeführt werden sollen."

Van Espen (l. c. p. 158) u. A. meinten, unser Canon handle nur von Solchen, welche verschiedene Vergehen in ihrer Person cumulirt haben, und es habe sich gefragt, ob Jemand, der nicht blos eine

große Sünde, sondern mehrere verschiedener Art begangen habe, auch wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden dürfe. Mir scheint jedoch unser Canon mit den Worten: ἐκ ἁμαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασι nichts anderes sagen zu wollen, als: „Sünder verschiedener Art sollen je nach der Größe ihres Falles behandelt werden." Daß nicht nothwendig von verschiedenen Sünden eines und desselben Subjektes die Rede sei, geht auch aus dem Ausdruck: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶ πταίσματος hervor, indem hier der Singular, nicht der Plural gebraucht ist.

Dagegen hat Van Espen wohl Recht, wenn er mit Aubespine die Worte: „wenn sie ausdauerten im Gebet des Bekenntnisses (ἐξομολογήσεως) und der Buße," nicht auf die sakramentale Beicht bezieht, zu welcher schon der Ausdruck: „ausdauern" nicht recht passend wäre. Gemeint ist hier wohl jenes öfter vor Gott und der Gemeinde im Gebet wiederholte bußfertige Bekenntniß der begangenen Sünden, welches der sakramentalen Beicht und Absolution voranging.

Unser Canon ging in der Isidor'schen Uebersetzung auch in das Corpus jur. canonici über, can. 4 Causa XXVI. quaest. 7.

Can. 3: „Daß diejenigen, welche erst vor Kurzem getauft worden sind, nicht zu Clerikern befördert werden sollen."

Aehnliches verordnete schon das Nicänum, Can. 2. vgl. oben S. 378.

Can. 4: „Daß die Geistlichen nicht wuchern und nicht Zins und die sogenannten Anderthalbe nehmen dürfen."

Auch dieses Verbot wurde schon von dem Nicänum, Can. 17, ausgesprochen, und es ist darum das Nöthige hierüber schon oben S. 421 f. gesagt worden. Dionysius Exiguus und Isidor haben unsern Canon als den 5ten von Laodicea bezeichnet, dagegen den fünften des griechischen Textes, also den folgenden, quarto loco gesetzt. Ueberdieß findet sich unser Canon auch im Corpus jur. can. im Gratianischen Dekrete c. 9 Dist. XLVI.

Can. 5: Daß die geistlichen Weihen nicht in Gegenwart der audientes vorgenommen werden dürfen."

Wie die Pönitenten (audientes) nicht dem ganzen Gottesdienst beiwohnen durften, so insbesondere nicht den Ordinationen. Balsamon und Zonaras bezogen jedoch unseren Canon nicht auf die Weihen, sondern auf die Wahlen neuer Geistlichen, und meinten, die audientes (s. S. 418) hätten deßhalb einem solchen Wahlakt nicht anwohnen

dürfen, weil bei dieser Veranlassung auch die Fehler der Candidaten des geistlichen Standes zur Sprache kamen und man diese aus natürlichen Gründen so wenig als möglich publik machen, namentlich nicht vor Leuten, welche selbst wegen ihrer Sünden unter die Pönitenten gestellt waren, besprechen wollte.

Can. 6: „Daß den Häretikern, so lange sie in der Ketzerei beharren, nicht erlaubt sei, das Haus Gottes zu betreten."

Das laodicensische Concil urtheilt hier strenger als andere Synoden, welche es sogar gerne sahen, wenn Heiden, Juden und Häretiker der missa catechumenorum, d. h. den kirchlichen Lesungen und der Predigt anwohnten, in Hoffnung, daß sie dadurch vielleicht gewonnen würden. So das angebliche 4te Concil von Carthago vom J. 398 can. 84 (Harduin, T. I. p. 984. Mansi, T. III. p. 958).

Can. 7: „Daß diejenigen, welche aus den Häresien, das ist, der Novatianer, oder Photeinianer, oder Quartodecimaner (Tessareskaidekatiten) zurückkehren, sie mögen bei ihnen (Katechumenen) oder Gläubige gewesen sein, nicht aufgenommen werden dürfen, bevor sie alle Häresie anathematisirt haben, namentlich aber die, worin sie selbst befangen waren. Und alsdann sollen die bei ihnen sogenannten Gläubigen, nachdem sie die Symbole des Glaubens erlernt und die Salbung mit dem hl. Chrisma empfangen haben, an dem hl. Mysterium Antheil erhalten."

Es ist unverkennbar, daß die Synode die Taufe der hier aufgezählten Sekten für gültig hielt, und darum bei dem Uebertritt eines bisherigen Mitglieds solcher Parteien keine neue Taufe verlangte. Bei den Novatianern und Quartodecimanern ist dieß um so einleuchtender, als ihre Abweichung von der Kirche bekanntlich die Trinitätslehre gar nicht berührte, ja sie eigentlich nicht Häretiker, sondern Schismatiker waren, und von unserer Synode nur sensu latiori den Häretikern beigezählt werden können, indem αἵρεσις hier ganz identisch mit Partei oder Sekte im Allgemeinen genommen wird.

Bedenklicher erscheint die Nennung der Photeinianer. Sie waren gerade in der Trinitätslehre häretisch, und es konnte darum die Gültigkeit ihrer Taufe keineswegs unbedenklich anerkannt werden. Dazu kommt, daß eine Synode zu Arles im Jahr 452 verordnete: Photiniacos, sive Paulianistas, secundum patrum statuta baptizari

oportere[1]). Nehmen wir endlich noch dazu, daß das Wort Photiniani schon in der breviatio canonum des Ferrandus n. 177 († 548), auch in der alten Uebersetzung Isidor's[2]), in einem Lucenser[3]) und Pariser Codex[4]) (lateinischer Canonen) fehlt, so ist dessen Aechtheit wenigstens sehr zweifelhaft gemacht. Entschieden bestritten aber wurde sie von Baronius, Binius, Remi Ceillier u. A.[5]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß unser griechischer Text dieses Canons eine Lücke hat, indem ihm das Wort „Katechumenen", das wir in unserer Uebersetzung mit Klammern eingeschlossen haben, sichtlich nur durch Schuld eines Abschreibers fehlt. Es stand in den Exemplaren des Dionysius Exiguus, Isidor und anderer Alten, auch in denen Balsamon's.

Can. 8: „Daß diejenigen, welche von der Häresie der sogenannten Phrygier (Montanisten) zurückkehren, auch wenn sie sich im vermeintlichen Clerus derselben befanden und die angesehensten hießen, — mit aller Sorgfalt katechesirt und getauft werden müssen von den Bischöfen und Priestern der Kirche."

Unsere Synode erklärt hier die Taufe der Montanisten für ungültig, während sie im vorigen Canon die der Novatianer und Quartodecimaner für gültig anerkannte. Daraus geht hervor, daß sie die Montanisten wegen einer Häresie in Betreff der Trinitätslehre im Verdacht hatte. Anders urtheilten jedoch einige andere Autoritäten des kirchlichen Alterthums, und man war offenbar lange Zeit kirchlicher Seits schwankend, ob die Taufe der Montanisten für gültig zu erachten sei oder nicht. Für ihre Gültigkeit sprach sich Dionys d. Gr. von Alexandrien aus (Tillemont, Mémoires etc. T. II. p. 200. Baron. Annal. ad ann. 260, n. 16); unsere Synode dagegen und das zweite allgemeine Concil verwarfen dieselbe als ungültig, der Synode von Iko-

1) Harduin. T. II. p. 774. Man hat die Photinianer und die Anhänger des Paul von Samosata oft zusammengestellt, so z. B. Rufin in seiner Uebersetzung des 19. (21) nicän. Canons, in s. hist. eccl. I. (X), c. 6.

2) Bei Mansi, T. V. p. 585.

3) Bei Mansi, T. II. p. 591.

4) Fuchs, Bibl. der Kirchenvers. Bd. II. S. 322. Remi Ceillier, T. IV. p. 727.

5) Baron. Annal. T. IV. Append. n. VI p. 916. Binius in seinen Noten zu unserer Synode bei Mansi, T. II. p. 595. Remi Ceillier, l. c. p. 727.

nium (235) gar nicht zu gedenken, welche alle Ketzertaufe für ungültig erklärte. Dieses Schwanken der alten Kirche erklärt sich also: a) auf der einen Seite betheuerten die Montanisten, namentlich Tertullian, daß sie ganz den gleichen Glauben und die gleichen Sakramente, namentlich die gleiche Taufe (eadem lavacri sacramenta) mit den Katholiken hätten (Tertull. de veland. virg. c. 1). Hiemit übereinstimmend gab der hl. Epiphanius (haer. 48, 1) den Montanisten das Zeugniß, daß sie vom Vater, Sohn und hl. Geist ganz ebenso lehrten, wie die katholische Kirche. b) Minder günstig dachten jedoch von ihnen andere Väter, und zwar deßhalb, weil die Montanisten selbst sich oft so zweideutig ausdrückten, daß man glauben konnte, ja mußte, der hl. Geist werde von ihnen geradezu mit Montanus identificirt. So pflegt z. B. Tertullian, wenn er Aussprüche Montans citirt, geradehin zu sagen: „der Paraklet spricht." Es haben darum auch in der That Firmilian (Ep. 75 unter den Cyprian'schen), Cyrill von Jerusalem, Basilius d. Gr. und andere Väter den Montanisten solche Identificirung zum Vorwurf gemacht und consequent ihre Taufe für ungültig gehalten. c) Am weitesten geht dabei Basilius d. Gr., wenn er behauptet, die Montanisten hätten auf den Namen des Vaters, des Sohnes, Montans und der Priscilla getauft (Ep. ad Amphiloch. Opp. T. III. p. 20 ed. Ben.). Es ist zwar sehr wahrscheinlich, wie schon Tillemont vermuthete (l. c. p. 200 a), daß Basilius nur aus seiner Voraussetzung, Montan werde mit dem hl. Geist identificirt, per consequentiam solche Taufabenteuerlichkeit erschlossen habe und ebenso wahrscheinlich ist, was Baronius behauptet, daß die Montanisten die Taufformel nicht veränderten —; aber auch all' das angenommen, schon ihre zweideutigen Redensarten über Montan und den hl. Geist legten es sehr nahe, und machten es räthlich, ihre Taufe für ungültig zu erklären. d) Dazu kommt noch, daß eine beträchtliche Anzahl Montanisten, die Schule des Aeschines nämlich, in den Sabellianismus verfiel, und also entschieden ungültig taufte[1]).

Schließlich ist noch zu bemerken, daß Balsamon und Zonaras unter dem Ausdruck unseres Textes: εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο = „und die

1) Vgl. darüber meine Abhandlung über Montanus im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. VII. S. 264 f.

angesehensten hießen," mit Recht die hervorragendsten Cleriker und Lehrer der Montanisten verstehen[1]).

Can. 9: „Es sei nicht zuzugeben, daß die Mitglieder der Kirche sich in die Cömeterien oder sogenannten Martyrien (Kapellen) irgend welcher Häretiker begeben, des Gebetes oder Gottesdienstes wegen, sondern daß solche, die dieß thun, wenn sie Gläubige sind (nicht blos Katechumenen) auf einige Zeit ausgeschlossen, wenn sie aber Buße thun und ihren Fehler bekennen, wieder aufgenommen werden sollen."

Indem die Synode hier eine Art der communio in sacris verbietet, spricht sie von angeblichen Martyrerkapellen der Häretiker deßhalb, weil die Ketzer jene aus ihnen, die in einer Verfolgung umkamen, als Martyrer verehrten, die Kirche aber ihnen diese Würde natürlich nicht zugestehen konnte, wie schon Eusebius in seiner Kirchengeschichte lib. V. c. 16 sich ausspricht.

Can. 10: „Daß die Glieder der Kirche ihre Kinder nicht unterschiedslos mit Häretikern ehelich verbinden sollen."

Zu dem Ausdruck ἀδιαφόρως = unterschiedslos bemerkt Fuchs in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen, Thl. II. S. 324 ganz richtig: „nicht als ob man sie an einige Ketzer verheirathen dürfte, an andere nicht; sondern man soll nicht glauben, daß es gleichgültig sei, sie an Ketzer oder an Rechtgläubige zu verheirathen." Aehnliches verordnete schon die Synode von Elvira Can. 16: haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon aber schärfte dieß in ihrem 14. Canon expresse den niedern Kirchendienern ein. Gerade das Letztere gab Veranlassung, daß die griechischen Commentatoren Zonaras und Balsamon auf die Meinung geriethen, als ob auch in unserm Canon nur den Kirchendienern verboten werde, ihre Kinder mit Häretikern zu verheirathen. — Daß jedoch das Verbot allgemein zu fassen sei, hat schon Van Espen (l. c. p. 160) gezeigt.

Can. 11: „Daß die sogenannten Presbytiden oder Vorsteherinnen nicht in der Kirche bestellt werden sollen."

---

1) Vgl. die oben citirte Abhandlung S. 261 und Bevereg. Synodicon s. Pandectae canonum, T. I. p. 456.

Was hiemit gesagt sein wolle, ist zweifelhaft, und es hat unser Canon schon sehr verschiedene Exegesen erfahren. Vor Allem fragt sich, was die Worte: πρεσβύτιδες und προκαθήμεναι (Presbytiden und Vorsteherinnen) bedeuten. Das erste Licht hierüber, glaube ich, gibt uns Epiphanius, welcher in seiner Abhandlung gegen die Kollyridianerinnen (haer. 79. 4) sagt: „niemals sei es den Frauen erlaubt gewesen, Opfer zu bringen, wie sich die Kollyridianerinnen anmaßen, sondern nur Dienstleistungen seien den Frauen gestattet. Deßhalb gebe es auch blos Diakonissinnen in der Kirche, und wenn auch die ältesten unter diesen Presbytiden genannt werden, so sei dieß von Presbyterinnen gar sehr zu unterscheiden. Letzteres würde Priesterinnen (ἱερίσσας) bedeuten, πρεσβύτιδες dagegen bezeichne nur das Alter = Seniorinnen." Hienach scheint unser Canon von den Oberdiakonissinnen zu handeln, welche die Vorsteherinnen (προκαθήμεναι) der Diakonissinnen waren, und die weiteren Textesworte wären dann wohl dahin zu verstehen, es sollen in Zukunft gar keine solche Oberdiakonissinnen oder Presbytiden mehr angestellt werden, wahrscheinlich weil dieselben ihre Befugnisse vielfach überschritten hatten.

Neander[1]), Fuchs[2]) u. A. halten es jedoch für wahrscheinlicher, daß die Ausdrücke Presbytiden und Vorsteherinnen in unserem Canon ganz identisch mit Diakonissinnen zu nehmen seien, denn diese hätten ja eben in der Kirche die Aufsicht gehabt über den weiblichen Theil der Gemeinde (darum Vorsteherinnen), und zudem sollten nach der Vorschrift Pauli nur Wittwen über 60 Jahren zu diesem Amt gewählt werden (daher Presbytiden). Wir fügen bei, daß zwar diese Verordnung des Apostels später nicht mehr ganz streng eingehalten, aber doch wiederholt eingeschärft wurde, nur ältere Personen zu Diakonissinnen zu wählen. So hat z. B. das Concil von Chalcedon, can. 15, für Diakonissinnen mindestens das 40ste Jahr vorgeschrieben[3]), Kaiser Theodosius aber verlangte sogar wieder das 60ste Jahr[4]).

---

1) Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. III. (II. 1) S. 322 f. Note 2.

2) Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 324.

3) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 438.

4) Cod. Theodos. L. XVI. Tit. 2. I. 27.

Vorausgesetzt nun, unser Canon handle einfach von Diakonissinnen, so erhebt sich ein neuer Zweifel darüber, wie die letzten Worte desselben: „sie sollen nicht ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι" aufzufassen seien. Es kann dieß nämlich heißen: α) „fortan sollen gar keine Diakonissinnen mehr angestellt," oder β) „sie sollen künftig nicht mehr feierlich in der Kirche ordinirt werden." Die erstere Auffassung stünde jedoch im Widerspruch mit der Thatsache, daß zumal die griechische Kirche noch lange nach der laodicensischen Synode Diakonissinnen hatte [1]). So verordnete z. B. im J. 692 die Synode in trullo (can. 14): „unter 40 Jahren solle Niemand zur Diakonissin geweiht werden." Sonach würde sich die andere Deutung: „sie sollen nicht feierlich in der Kirche geweiht werden" besser empfehlen, und Neander hat (l. c.) dieser Auffassung entschieden den Vorzug gegeben. Es ist auch allerdings richtig, daß mehrere (spätere) Synoden die ältere Praxis, den Diakonissinnen eine Art Ordination zu ertheilen [2]), entschieden verboten haben, so z. B. die erste Synode von Orange (Arausicanum I.) vom J. 441, c. 26 mit den Worten: diaconae omnimodis non ordinandae; ebenso die Synode zu Epaon im J. 517, can. 21, und die zweite zu Orleans im J. 533, can. 18; aber eine Einweihung derselben, ein χειροτονεῖσθαι, fand wenigstens in der griechischen Kirche noch zur Zeit des Concils im Trullum (c. 14) statt. Zudem spricht unser Canon gar nicht von feierlicher Einweihung, ja überhaupt nicht von Ordination, sondern nur von einem καθίστασθαι. Aus diesen Gründen sehen wir uns veranlaßt, zu der ersten Auslegung unseres Canons wieder zurückzugreifen, und ihn dahin zu verstehen, daß fortan nicht mehr Oberdiakonissinnen oder Presbytiden angestellt werden sollen.

Noch eine andere Erklärung geben Zonaras und Balsamon [3]). Ihnen sind die Presbytiden nicht Oberdiakonissinnen, sondern überhaupt bejahrte Frauen (ex populo), denen man die Aufsicht über die Weibspersonen in der Kirche übergeben habe. Die Synode von Laodicea aber habe diese Einrichtung wieder abgeschafft, wahrscheinlich weil diese Vorsteherinnen ihr Amt zum Hochmuth oder Gelderwerb (Bestechlichkeit ꝛc.) mißbraucht hätten.

1) Vgl. Neander, a. a. O.
2) Vgl. hierüber die Const. apost. lib. VIII. c. 19.
3) Bei Bevereg. Synodicon, T. I. p. 458.

Dieser Auffassung unseres Canons traten auch die römischen Correktoren des Corpus juris in ihrer Note zu c. 19 Dist. XXXII. (wo unser Canon nach der Isidor'schen Uebersetzung aufgenommen ist), und später namentlich Van Espen (l. c. p. 161) bei. Die Isidor'sche Uebersetzung selbst aber, wie sie auch in das Corpus juris überging, ist ganz eigenthümlich, indem sie einerseits den Ausdruck Presbytiden ebenso nimmt, wie wir unter Anleitung des Epiphanius gethan, andererseits aber ebenso wie Neander dem καθίστασθαι den prägnanten Sinn von Ordination beilegt. Sie lautet nämlich: mulieres, quae apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos autem viduae seniores (die ältesten unter den Diakonissinnen = viduae), univirae et matriculariae nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere. Kürzer endlich übersetzte Dionysius Exiguus: quod non oportet eas, quae dicuntur presbyterae vel praesidentes, in ecclesiis ordinari, und läßt damit zweifelhaft, welcher Auffassung er den Vorzug eingeräumt habe.

Can. 12: „Daß die Bischöfe durch das Urtheil der Metropoliten und der umliegenden Bischöfe (Comprovinzialen) für das Kirchenregiment bestellt werden müssen, nachdem sie hinlänglich geprüft sind sowohl in Betreff der Rechtgläubigkeit als des geordneten Wandels."

Vgl. Can. 4 von Nicäa, oben S. 381. Im Corpus jur. can. findet sich unser Canon nach der Uebersetzung des Dionysius Exiguus bei Gratian c. 4 Dist. XXIV.

Can. 13: „Daß der Menge die Wahl derjenigen, die für's Priesterthum zu bestellen sind, nicht überlassen werden dürfe."

Es kann sich fragen, ob durch diese Verordnung dem Volk aller Antheil an Bestellung der Geistlichen habe entzogen werden wollen. Van Espen läugnet dieß auf's bestimmteste, und weist nach, daß auch nach der laodicensischen Synode noch das Volk bei geistlichen Wahlen mitgewirkt habe [1]). So richtig dieß auch ist, so ist andererseits doch nicht zu läugnen, daß gerade in der griechischen Kirche schon frühzeitig dem Volk das betreffende Recht entzogen worden ist, namentlich durch das achte allgemeine Concil. Im Abendland trat diese Aenderung des Kirchenrechts und der Wahlart erst im 11. Jahrhunderte ein [2]). Uebri-

1) *Commentarius* in canones etc. p. 161 sq.

2) Vgl. meine Bemerkung zu Can. 4. des Nicän. S. 385 f.

gens ist in unserm Canon unter dem Ausdruck ἱερατεῖον nicht blos der ordo des Presbyterats, sondern auch das Episkopat zu verstehen, wie die griechischen Commentatoren Balsamon 2c., sowie später Van Espen richtig bemerkten [1]).

Can. 14: „Daß zur Osterzeit nicht mehr das Heilige als Eulogie in fremde Sprengel geschickt werden dürfe."

Es war in der alten Kirche Sitte, von den mehreren auf den Altar gelegten Broden gleicher Form jene, welche zum Abendmahl nicht nothwendig waren, zwar nicht zu consecriren, aber zu segnen und theils für den Unterhalt des Clerus zu verwenden, theils an jene Gläubigen auszutheilen, welche während der Messe nicht communicirten. Diese geweiheten Brode hießen Eulogien. Eine zweite uralte Sitte war, daß Bischöfe zum Zeichen ihrer kirchlichen Gemeinschaft sich gegenseitig das consecrirte Brod zusandten. Daß die römischen Päpste der zwei ersten Jahrhunderte es so gemacht hätten, bezeugt schon Irenäus in seinem Brief an Papst Viktor bei Eusebius (hist. eccl. V. 24.). Im Laufe der Zeit wurden jedoch statt der consecrirten Brode häufig blos gesegnete oder Eulogien auswärts verschickt, wie denn z. B. Paulinus und Augustin sich gegenseitig solche Eulogien sandten [2]). Zur Osterzeit dagegen beobachtete man noch die ältere Sitte und verschickte, um die Sache feierlicher zu machen, statt der Eulogien heilige consecrirte Brode, d. h. das Abendmahl. Unsere Synode verbietet dieß, wahrscheinlich aus Reverenz gegen das hl. Sakrament.

Eine andere Erklärung gibt Binterim in seinen Denkwürdigkeiten Bd. IV. Thl. 3. S. 535 ff. Er geht davon aus, daß sowohl bei den Griechen als Lateinern die zum Abendmahl bestimmten Oblaten schon vor der Consecration gewöhnlich sancta oder ἅγια genannt werden. Es ist dieß nicht nur vollständig richtig, sondern auch eine ganz bekannte Sache; aber es darf dabei nur nicht vergessen werden, daß die fraglichen Brode oder Oblaten blos anticipando und wegen der sanctificatio, zu der sie bestimmt waren, selbst schon sancta ecc. genannt wurden. — Binterim stellt dann die Behauptung auf, auch in unserem Canon seien unter den ἅγια nicht bereits consecrirte Brode, sondern die noch unconsecrirten zu verstehen. Solche unconsecrirte

1) *Commentar.* in canones etc. p. 161.
2) Augustin, Ep. 28 u. 31.

Brode, vermuthet er weiter, seien öfters statt der Eulogien versandt worden, und die Synode von Laodicea habe solche Sendungen verboten, nicht für das ganze Jahr, sondern nur zur Osterzeit. Warum, das kann Binterim freilich nicht angeben. Noch bedenklicher ist für ihn, daß er auch nicht beweisen kann, es seien wirklich ehemals jene noch ungesegneten Abendmahlsbrode als Eulogien versandt worden.

Er fügt aber noch eine zweite verwandte Hypothese bei. Bekanntlich wird bei den Griechen von dem zum Abendmahl bestimmten Brodlaibchen nur ein viereckiges Stück consecrirt, das zuvor durch die sogenannte hl. Lanze herausgeschnitten wird. Das Uebrige des Laibchens wird in kleine Stücke zertheilt, und diese, die während der Messe auf oder neben dem Altare liegen bleiben, nach der Messe an die Nichtkommunicirenden ausgetheilt. Diese Abfälle des zur Consecration bestimmten Laibchens heißen ἀντίδωρα, und Binterim vermuthet nun zweitens, es könnten vielleicht auch diese ἀντίδωρα als Eulogien versandt worden und unter den ἅγια unseres Canons zu verstehen sein. — Allein dafür, daß diese ἀντίδωρα verschickt wurden, ist er den Beweis schuldig geblieben und muß überdieß selbst gestehen, daß sie nirgends Eulogien genannt werden, während doch unser Canon von Eulogien redet. Dazu kommt noch, daß, wie in Betreff der unconsecrirten Oblaten, so auch bei diesen ἀντιδώροις keine causa sontica einzusehen ist, warum die Synode ihre Versendung hätte verbieten sollen.

Can. 15: „Daß außer den dazu bestellten Psalmsängern, die den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, Andere in der Kirche nicht singen sollen."

Daß unter den κανονικοῖς ψάλταις die kirchlich angestellten und zum Clerus im weitern Sinn gehörigen Sänger zu verstehen seien, erhellt schon aus dem, was oben zum 16ten Canon von Nicäa über den Ausdruck ἐν κανόνι ἐξεταζόμενοι gesagt wurde. Es kann sich nur fragen, ob unsere Synode den Laien allen Antheil am Kirchengesang untersagt habe, wie Binius und Andere unsere Textesworte verstanden[1]); oder ob sie blos das Vorsingen den Nichtcantoren habe verbieten wollen. Für letztere Deutung sprachen sich besonders

1) Vgl. die Noten des Binius bei Mansi, T. II. p. 596 n. und Herbst in der Tübing. theol. Quartalschrift 1823. S. 25.

Van Espen und Neander aus, darauf hinweisend, daß ja auch nach der Synode von Laodicea das Volk in den griechischen Kirchen mitzusingen pflegte, wie Chrysostomus und Basilius d. Gr. hinlänglich bezeugen [1]). Eine eigenthümliche Meinung stellte Bingham auf, daß nämlich unsere Synode allerdings den Laien alles Singen in der Kirche, auch das Mitsingen verboten habe, jedoch nur aus gewissen Gründen temporär [2]); ich glaube jedoch unbedenklich, daß Van Espen und Neander hier das Richtigere gesehen haben.

Can. 16: „Daß am Samstag die Evangelien und andere Theile der Schrift vorgelesen werden sollen."

Neander [3]) bemerkt zu unserem Canon, daß derselbe einen doppelten Sinn haben könne. Entweder wolle er sagen, es solle am Samstag ebenso wie am Sonntag die hl. Schrift in der Kirche verlesen, also öffentlicher feierlicher Gottesdienst gehalten werden. Für diese Auslegung spricht unten Canon 49. Zudem hatten viele Provinzen der alten Kirche die Sitte, den Samstag als Schöpfungsfest feierlich zu begehen [4]).

Es wäre aber auch möglich, meint Neander weiter, daß einzelne judaisirende Gemeinden die Praxis festgehalten hätten, am Samstag nur alttestamentliche Stücke, nicht aber Perikopen aus den Evangelien vorlesen zu lassen, was nun verboten worden sei. Er bemerkt jedoch selbst, daß dann bei εὐαγγέλια und ἑτέρων γραφῶν als Gegensätzen je auch der Artikel beigefügt sein sollte, und daß man statt des vagen Ausdrucks ἑτέρων γραφῶν den für den angenommenen Fall bezeichnenderen τῆς παλαιᾶς διαθήκης erwarten müßte. Außerdem füge ich noch bei, daß um die Mitte oder gar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Judaisiren nicht mehr im Schwunge, und wohl keine einzige christliche Gemeinde so ebionitisch = evangelienscheu war. Vgl. übrigens Canon 29.

---

1) Van Espen, Commentarius etc. I. c. p. 162. Neander, Kirchengesch. a. a. O. S. 601.

2) Bingham, Origines etc. lib. III. c. VII. § 2.

3) A. a. O. S. 565 f.

4) Vgl. Const. Apost. lib. II. c. 59. lib. VIII. c. 33. lib. V. c. 15. Vgl. Neander, a. a. O. S. 565 Note 2. und Quartalschr. a. a. O. S. 26.

Can. 17: „Daß man bei den gottesdienstlichen Versammlungen die Psalmen nicht aneinander fortsingen, sondern nach jedem Psalm eine Lesung abhalten soll."

Passend bemerkt hiezu Van Espen (l. c. p. 163), daß dieser Grundsatz auch bei unserem Brevier, namentlich in den Nocturnen (der Hauptsache nach) beobachtet sei.

Can. 18: „Daß derselbe Gebetsdienst überall sowohl in der neunten Stunde als Abends statthaben solle."

Einige Feste schlossen schon mit der neunten Stunde, andere erst Abends, und endeten das eine- wie das anderemal mit Gebet. Unsere Synode will nun, daß in beiden Fällen das gleiche Gebet statthabe. So erklärt Van Espen (l. c. p. 163) unsere Textesworte, und wie mir scheint, mit Recht. Der griechische Commentator Zonaras dagegen faßte sie dahin auf, als verordne die Synode, daß an allen Orten die gleichen Gebete statthaben, also alle Willkür der Einzelnen ausgeschlossen sein solle. Die Gleichheit würde sich hienach auf die Orte beziehen, während nach Van Espen die Non- und Vespergebete gleich sein sollen. Wäre aber die Deutung des Zonaras richtig, so hätte die Synode nicht blos von den Non- und Vespergebeten sprechen, sondern ganz allgemein sagen müssen: „alle Diöcesen sollen dieselben Gebetsformularien anwenden."

Can. 19: „Daß nach der Homilie des Bischofs zuerst apart das Gebet für die Katechumenen verrichtet werden soll; und nachdem die Katechumenen weggegangen sind, soll das Gebet für die Büßenden statthaben, und wenn auch diese die Händeauflegung empfangen und sich wieder hinwegbegeben haben, so sollen ebenso drei Gebete für die Gläubigen geschehen: eines und zwar das erste soll stillschweigend, das zweite und dritte aber laut vollzogen werden. Hierauf gibt man sich den Frieden. Und nachdem die Priester dem Bischof den Frieden gegeben haben, dann sollen sich auch die Laien den Frieden geben und soll das heilige Opfer (προσφορά) vollzogen werden. Und nur den Geistlichen (ἱερατικοῖς) soll es erlaubt sein, zu dem Opferaltar (θυσιαστήριον) hineinzugehen und Theil zu nehmen."

Van Espen meint, unser Canon spreche nicht von dem Gebet, welches der Bischof in der Gemeinde über die Katechumenen und Pönitenten gesprochen habe, sondern von dem Gebet, welches die Pönitenten ꝛc. selber verrichteten. Es scheint mir jedoch weitaus wahrscheinlicher,

daß die in den alten Liturgien nach der Homilie vorkommenden liturgischen Gebete über und für die einzelnen Stände, diese Vorläufer unseres heutigen allgemeinen Gebetes nach der Predigt, gemeint seien. So faßte es auch Dionysius Exiguus, wenn er übersetzte: orationes super catechumenos — und super eos, qui sunt in poenitentia. Nur bei den Gebeten für das Volk sagt er nicht: super populum oder super fideles, sondern übersetzt orationes fidelium, wahrscheinlich weil die fideles bei diesen Gebeten, die für sie von dem Liturgen gesprochen wurden, selbst auch mitwirkten. Auch hier ist an die liturgischen Gebete super populum zu denken. Isidor's Uebersetzung dagegen ist der Van Espen'schen Auffassung günstig: orent etiam hi, qui in poenitentia sunt constituti.

Etwas auffallend ist weiterhin, daß der griechische Text sagt: die Priester sollen dem Bischof den Frieden geben, während Dionysius Exiguus (nicht aber Isidor) der lateinischen Praxis conform übersetzt: episcopus presbyteris dederit osculum pacis.

Analog mit dem Obigen glaubt Zonaras [1]), daß wie die Priester dem Bischof, so die Laien den Priestern den Frieden zu geben gehabt hätten, faßt aber dann dabei den Ausdruck in dem Sinne: die Priester hätten in die Arme des Bischofs, die Laien in die Arme der Priester eilen und sie wirklich umarmen müssen.

Endlich ist das letzte Wort unseres Canons κοινωνεῖν wohl dahin zu verstehen, daß nur die Geistlichen unmittelbar am Altar dem Gottesdienste beiwohnen und die hl. Communion empfangen dürften.

Can. 20: „Daß der Diakon in Anwesenheit eines Priesters nicht sitzen dürfe, außer wenn der Priester es ihn thun heißt. Ebenso sollen auch die Diakonen von den Dienern (ὑπηρετῶν) und allen Klerikern geehrt werden."

Aehnliches verordneten schon die apostolischen Constitutionen, lib. II. c. 57. Unter den Dienern aber, die unser Canon erwähnt und von den übrigen Klerikern unterscheidet, sind wohl die Subdiakonen zu verstehen, wie aus den folgenden Canonen noch deutlicher erhellt. — Gratian nahm unsern Canon auf in Can. 15. Dist. XCIII.

Can. 21: „Daß die Diener (Subdiakonen) ihren Platz in dem Diakonikum nicht haben und die heiligen Gefäße nicht berühren sollen."

1) Bei Bevereg. l. c. T. I. p. 461. 462.

Es ist zweifelhaft, ob hier unter diaconicum jener Platz gemeint sei, wo die Diakonen während des Gottesdienstes standen oder ob an das gewöhnlich sogenannte diaconicum gedacht werden müsse, welches unserer heutigen Sakristei entspricht [1]). In diesem diaconicum waren auch die hl. Gefäße und Gewänder aufbehalten, und da gerade von diesen der zweite Theil unseres Canons redet, so zweifle ich nicht, daß unter diaconicum die Sakristei verstanden werden müsse. Uebrigens ist unser Canon nur der concrete Ausdruck für den Satz: die Subdiakonen sollen sich die Funktionen der Diakonen nicht anmaßen.

In Betreff der letzten Worte unseres Canons sind Morinus und Van Espen (l. c. p. 165) der Ansicht, daß den Subdiakonen nicht das Berühren der hl. Gefäße ganz allgemein verboten worden sei, denn das sei niemals der Fall gewesen, sondern nur gesagt sein wolle, bei jenem dem griechischen Cult eigenthümlichen feierlichen Introitus zum Altar, wobei auch die hl. Gefäße mitgenommen werden, dürften dieselben nicht von Subdiakonen getragen werden.

Unser Canon steht auch im Corpus juris c. 26. Dist. XXIII.

Can. 22: „Daß der Diener (Subdiakon) das Orarium nicht tragen, noch seinen Platz an der Thüre verlassen dürfe."

Das Orarium entspricht unserer heutigen Stola [2]), deren Tragen auch jetzt noch den Subdiakonen untersagt ist. Ein Hauptgeschäft der Letztern war, wie wir sehen, während des Gottesdienstes die Thüren zu bewachen, d. h. wohl auch die Entfernung der Katechumenen und Pönitenten zur rechten Zeit zu besorgen und auf Ordnung unter den Anwesenden zu sehen [3]).

In das Corpus juris c. 27. Dist. XXIII. ist unser Canon in falscher Uebersetzung (hostias statt ostia) übergegangen.

Can. 23: „Daß die Lektoren und Cantoren das Orarium nicht tragen, und in demselben nicht vorlesen und singen dürfen."

Vgl. den vorigen Canon und c. 28. Dist. XXIII.

Can. 24: „Daß die geistlichen Personen von den Presbytern bis zu den Diakonen und sofort in der geistlichen Ordnung bis zu den

---

1) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 140 und 143. Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI. S. 389.

2) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 191.

3) Vgl. Binterim, a. a. O. Bd. I. Thl. 1. S. 328.

Dienern (Subdiakonen) oder Lektoren oder Cantoren oder Exorcisten oder Thürhütern oder von der Klasse der Asceten, in kein Wirthshaus gehen sollen."

Aehnliches verordnet auch der 54ste (53.) unter den apostolischen Canonen, der nur bei Reisen eine Ausnahme von diesem Verbot gestatten wollte. Gratian aber nahm unseren Canon in c. 2. Dist. XLIV. auf.

Can. 25: „Daß die Diener (Subdiakonen) das Brod nicht austheilen und den Kelch nicht segnen dürfen."

Den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 13 zu Folge geschah die Communion in folgender Weise: der Bischof reichte den Einzelnen das hl. Brod dar mit den Worten: „der Leib des Herrn", der Empfänger aber sprach „Amen". Darauf reichte der Diakon den Kelch, sprechend: „das Blut Christi, der Kelch des Lebens", und der Empfänger antwortete abermals mit „Amen". Dieses Darreichen des Kelches mit den angegebenen Worten: „das Blut Christi ꝛc." wird in unserem Canon ein εὐλογεῖν genannt. Ganz richtig und übereinstimmend hiemit gibt der griechische Commentator Aristenus den Sinn unseres Canons mit den Worten an: οὐδὲ ἄρτον ἢ ποτήριον διδόασι τῷ λαῷ. Hiemit ist der 18te Canon von Nicäa und was wir zu seiner Erklärung auf S. 423 ff. gesagt haben, zu vergleichen.

Eine eigenthümliche, aber ohne Zweifel falsche Auslegung des benedicere versuchte Van Espen (l. c. p. 166). Wie nämlich jetzt noch der Diakon bei dem Offertorium dem Celebrans den Kelch zum Segnen reiche, und damit sozusagen zum Segnen mitwirke, so hätten früher auch die Subdiakonen solches sich angemaßt.

Im Corpus juris findet sich unser Canon c. 16. Dist. XCIII.

Can. 26: „Daß wer vom Bischof nicht verordnet ist, nicht exorcisiren dürfe, weder in den Kirchen noch in den Häusern."

Balsamon nimmt hier das Exorcisiren (ἐξορκίζειν) ganz identisch mit „Katechesiren der Ungläubigen" (κατηχεῖν ἀπίστους), und Van Espen bemerkt dazu (l. c. p. 167): es gebe eine doppelte Gewalt der Dämonen auf den Menschen, eine äußere und eine innere, durch letztere werde der Mensch unter Anderm im Unglauben festgehalten, und darum sei der katechetische Unterricht auch ein Exorcismus.

Gratian hat unsern Canon c. 2. Dist. LXIX. aufgenommen.

Can. 27: „Daß die höhern oder niedern Geistlichen oder Laien, wenn sie zu Agapen berufen sind, keinen Theil davon nach Hause nehmen sollen, weil dieß dem geistlichen Stand Unehre bringt."

Van Espen (l. c. p. 167) übersetzt: „kein in einem Kirchenamt Stehender, sei er Cleriker oder Laie" u. s. f., und beruft sich darauf, daß bei den Griechen frühzeitig schon Manche ein Kirchenamt verwalteten, ohne ordinirt zu sein, ähnlich wie jetzt unsere Ostiarier und Akoluthen. Ich glaube jedoch unter ἱερατικοῖς nicht mit Van Espen die Inhaber eines kirchlichen Amtes im Allgemeinen, sondern lediglich die höhern Stufen des Clerikats, Priester und Diakonen verstehen zu dürfen, indem im vorausgegangenen 24ten Canon ausdrücklich nur die Presbyteri und Diakonen zu den ἱερατικοῖς gezählt und von den übrigen Clerikern (den Minoristen) unterschieden werden. Aehnlich werden noch unten in Can. 30 drei Stufen: ἱερατικοί, κληρικοὶ und ἄσκηταὶ aufgeführt.

Jenes Mitnehmen von Ueberresten der Agapen aber wird hier verboten, weil es einerseits Habsucht verrieth und andererseits vielleicht auch für Profanation galt.

Unser Canon findet sich auch c. 3. Dist. XLII.

Can. 28: „Daß man in den Kirchen (κυριακοῖς) oder Ecclesien die sogenannten Agapen nicht halten, und im Hause Gottes nicht essen und Lager zurüsten soll."

Schon Eusebius (hist. eccl. IX. 10) gebraucht den Ausdruck κυριακὰ in demselben Sinn, wie unser Canon, identisch mit Kirchen. Das hier ausgesprochene Verbot selbst aber beweist, wie der vorausgegangene Canon, daß schon zur Zeit der laodicensischen Synode viele Unordnungen bei den Agapen eingerissen waren. Uebrigens war unsere Synode nicht im Stande, die Agapen nachhaltig aus den Kirchen zu verbannen, weßhalb die trullanische Synode c. 74 die vorliegende Verordnung wörtlich wiederholte. Außerdem nahm sie auch Gratian auf c. 4. Dist. XLII. Ueber die Agapen und ihre Abschaffung vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. II. Thl. 2. S. 3—84.

Can. 29: „Daß die Christen nicht judaisiren und am Sabbat nicht müßig sein, sondern an diesem Tage arbeiten sollen; den Tag des Herrn aber sollen sie besonders ehren und wenn möglich an demselben nicht arbeiten, als Christen. Werden sie aber als Judaisten erfunden, so sollen sie von Christus ausgeschlossen sein."

Vgl. oben Can. 16 und Neander, Kirchengesch. 2te Aufl. Bd. III. (II. 1) S. 566. 569.

Can. 30: „Daß die höheren und niederen Cleriker und Asceten, überhaupt kein Christ, auch kein Laie in einem und demselben Bade mit Weibspersonen sich baden dürfe. Denn dieß ist der größte Vorwurf bei den Heiden."

Auch diesen Canon wiederholte die trullanische Synode c. 77, und Gratian c. 28. Dist. LXXXI.

Can. 31: „Daß man mit keinem Ketzer sich verheirathen, oder die Söhne oder Töchter ihnen geben, eher (sie und ihre Kinder zur Ehe) nehmen soll, wenn sie Christen zu werden versprechen."

Vgl. oben Can. 10. Die erste Hälfte unseres Canons ist mit dem 10ten identisch, die zweite Hälfte aber ein gewissermaßen mildernder Zusatz.

Can. 32: „Daß man die Eulogien der Häretiker nicht annehmen soll, welche eher Alogien als Eulogien sind."

Die ἀλογίαι sind Thorheiten, Unvernünftigkeiten; die alten lateinischen Uebersetzer aber, Dionysius Exiguus und Isidor, wählten dafür den Ausdruck maledictiones, um das Wortspiel des griechischen Originals nachahmen zu können.

Gratian nahm unsern Canon c. 66. Causa I. qu. 1 auf.

Can. 33: „Daß man mit den Häretikern und Schismatikern nicht gemeinsam beten soll."

Aehnliches enthält oben Canon 9 und der 45te (44) apostolische Canon.

Can. 34: „Kein Christ soll die Martyrer Christi verlassen und sich zu den falschen Martyrern wenden, d. i. denen der Häretiker, oder zu den vorhin erwähnten Häretikern selbst; denn diese sind fern von Gott. Wer also zu ihnen übergeht, sei im Banne."

Der Canon verbietet, Martyrer zu verehren, die nicht der orthodoxen Kirche angehörten. Veranlassung dazu gaben wohl die vielen montanistischen Martyrer Phrygiens. Aehnliches verordnete schon der neunte Canon.

Can. 35: „Daß die Christen die Kirche Gottes nicht verlassen, und sich abwenden und die Engel verehren und einen Cult (der Engel) einführen sollen. Dieß ist verboten. Wer nun dieser verborgenen Abgötterei sich zugethan zeigt, der sei Anathema, weil er unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, verließ und zur Abgötterei übertrat."

Schon der Apostel Paulus fand für nöthig, in seinem Brief an die Colosser (2, 18), der wohl auch zugleich an die Laodicener gerichtet war, die Christen Phrygiens vor einer glaubenswidrigen Engelverehrung zu warnen. Dieser abergläubische Engelkult dauerte aber in jenen Gegenden, also gerade in der Heimath unserer Synode, dennoch fort, wie im fünften Jahrhundert noch Theodoret von Cyrus in seinem Commentar zu der citirten paulinischen Stelle bezeugt [1]), mit der Bemerkung, daß die Synode von Laodicea „das Beten zu den Engeln" (τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι) verboten habe, daß aber in jenen Gegenden von Phrygien und Pisidien noch zu seiner Zeit „Michaelskirchen" zu treffen seien. Der Grund dieses Engelkultus sei die Meinung, Gott stehe zu hoch, als daß man sich an ihn unmittelbar wenden dürfe, man müsse sich vielmehr sein Wohlwollen durch die Engel vermitteln.

Daß durch unseren Canon eine geordnete Engelverehrung, wie sie in der Kirche zu Hause ist, nicht ausgeschlossen werde, bedarf kaum der Erwähnung, obgleich unser Canon protestantischer Seits mehrfach so aufgefaßt werden wollte. Das Richtige sagten hierüber schon Augustin contra Faustum lib. XX. c. 21 und Eusebius in seiner praeparatio evangelica lib. VII. c. 15 [2]). Natürlich: gestattete die alte Kirche die Verehrung der Martyrer, warum sollte sie die Verehrung der Engel gänzlich verboten haben? Unser Canon drückt den Begriff „die Engel verehren" durch ὀνομάζειν ἀγγέλους aus; dieß gab Veranlassung, daß in einem Capitulare Carls d. Gr. vom J. 789, cap. 16 behauptet wird: „die Synode von Laodicea habe verboten, den Engeln andere Namen zu geben, als die autorisirten: Michael, Gabriel, Raphael". Vielleicht hatte jedoch das fragliche Capitulare eine römische Synode unter Papst Zacharias im J. 745 im Auge, welche im Gegensatz zu den 8 Engeln, die der Häretiker Adelbert (zur Zeit des hl. Bonifacius, des Apostels der Deutschen) anrief, nur die oben angeführten drei Engelnamen zuließ [3]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß nach dem Vorgang mehrerer Codices der Dionysischen Uebersetzung unseres Canons, in der Merlin'-

1) Theodoret. Opp. T. III. p. 490, ed. Nösselt et Schulze 1771.

2) Vgl. Tübing. theol Quartalschrift, a. a. O. S. 33 f.

3) Vgl. Van Espen, Commentar. l. c. p. 169.

schen Ausgabe der Concilien statt angelos gesetzt wurde angulos, was offenbar ursprünglich nur ein Schreibfehler war.

Can. 36: „Daß die höhern und niedern Cleriker keine Zauberer, Beschwörer oder Mathematiker oder Astrologen sein, noch auch sogenannte Amulete fertigen sollen, welche Fesseln für ihre eigenen Seelen sind. Diejenigen aber, die sie (diese Amulete) tragen, sollen aus der Kirche ausgeschlossen werden."

Ueber ἐρατικοὶ und κληρικοὶ vgl. oben die Bemerkungen zu Canon 27; der Ausdruck μαθηματικοὶ aber ist natürlich in dem alten Sinne zu fassen als identisch mit Astrologen, Nativitätsteller u. dgl., wie er uns z. B. bei Sueton öfter begegnet [1]). Weiteres über die Amulete und andere Zaubermittel bespricht die Tübinger theol. Quartalschrift 1823. S. 36 ff.

Can. 37: „Daß man von den Juden und Häretikern keine Festgeschenke annehmen und auch die Feste nicht mit ihnen halten soll."

Can. 38: „Daß man von den Juden keine ungesäuerten Brode annehmen und an ihrem Frevel sich nicht betheiligen soll."

Can. 39: „Daß man an den Festen der Heiden nicht theilnehmen und an ihrer Gottlosigkeit sich nicht betheiligen soll."

Can. 40: „Daß Bischöfe, welche zu einer Synode berufen werden, dieß nicht für gering ansehen, sondern erscheinen sollen, um zu lehren oder belehrt zu werden in dem, was zum Frommen der Kirche und der Uebrigen (vielleicht der infideles) dient. Verschmäht es aber Einer zu kommen, so klagt er sich dadurch selbst an, wenn er nicht durch etwas Ungewöhnliches (δι' ἀνωμαλίαν) verhindert ist."

Gemeiniglich wird unter ἀνωμαλία hier Krankheit verstanden; und schon Dionysius Exiguus und Isidor übersetzten, jener aegritudinem, dieser infirmitatem. Mit Recht aber bemerkt Balsamon, daß der Ausdruck eine weitere Bedeutung habe, und außer dem Krankheitsfalle auch andere nothwendige Abhaltungen oder Verhinderungen in sich schließe [2]).

Im Corpus juris steht unser Canon c. 5. Dist. XVIII.

---

1) In seiner Vita Tiberii c. 36 erzählt er: expulit et mathematicos; in der Vita Vitellii c. 14 erwähnt er das Edikt dieses Kaisers, quo jubebat . . . urbe Italiaque mathematici excederent.

2) Bei Beveregg. Pandectae canon. T. I. p. 471.

Can. 41: „Daß ein höherer oder niederer Cleriker ohne canonische Briefe nicht reisen solle."

Aehnliches haben auch die apostolischen Canonen Nr. 13 (12) und 34 (32), so wie die antiochenische Synode des Jahres 341 can. 7 verordnet. Vgl. oben S. 515. Auch erneuerte die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon can. 13 die fragliche Vorschrift.

Can. 42: „Die höhern und niedern Cleriker sollen ohne Geheiß des Bischofs keine Reise machen."

Aufgenommen in's Corpus juris c. 36. Dist. V. de consecratione.

Can. 43: „Daß die Diener (Subdiakonen) auch nicht auf kurze Zeit die Thüren verlassen dürfen, um zu beten."

Vgl. oben Can. 22.

Can. 44: „Daß die Weiber nicht zum Altar hinzutreten dürfen."

Can. 45: „Daß man nach der zweiten Fastenwoche Niemanden mehr zur Taufe annehmen soll."

Die Aufnahme der competentes (*φωτιζόμενοι*) geschah bei Beginn der Fasten. Vgl. Tübg. theol. Quartalschrift 1823 S. 39 f. Mayer, Gesch. des Katechumenates, 1868 S. 75 f.

Can. 46: „Daß die zu Taufenden den Glauben (das Symbolum) auswendig lernen und am Donnerstag vor dem Bischof oder den Priestern recitiren sollen."

Es ist zweifelhaft, ob unter dem Donnerstag unseres Textes nur der Donnerstag der Charwoche gemeint sei, oder jeder Donnerstag jener Zeit, während welcher die Katechumenen Unterricht erhielten. Die griechischen Commentatoren sind für die letztere, Dionysius Exiguus und Isidor dagegen, und nach ihnen auch Bingham wohl mit Recht für die erstere Deutung[1]). Unseren Canon wiederholte das Trullanum c. 78.

Can. 47: „Daß diejenigen, welche in einer Krankheit die Taufe erhalten haben, wenn sie wieder aufstehen, den Glauben auswendig lernen und erkennen sollen, sie seien eines göttlichen Geschenkes gewürdigt worden."

Can. 48: „Daß die Getauften nach der Taufe mit dem himmlischen Chrisma gesalbt werden sollen und Theilnehmer des Reiches Christi seien."

1) Vgl. Beveregg. l. c. p. 249. und Bingham, origines eccl. lib. X. c II. § 9; auch Tübing. theol. Quartalschrift, 1823. S. 41. Mayer, Gesch. des Katechumenats, 1868 S. 103.

Von solcher Salbung spricht schon Tertullian de bapt. c. 7 et 8; himmlisch aber ist hier soviel als geheiligt, geweiht.

Can. 49: „Daß man während der Quadrages das Brod nicht opfern dürfe, außer am Samstag und Sonntag."

Unser Canon, den das Trullanum c. 52 wiederholte, verordnet, daß an den gewöhnlichen Wochentagen während der Quadrages nur eine missa praesanctificatorum statthabe, wie dieß noch jetzt bei den Griechen an allen Buß- und Trauertagen der Fall ist, an denen es ihnen unziemlich scheint, die volle Liturgie zu begehen und zwar, wie Leo Allatius sagt, darum, weil die Consecration etwas freudiges ist[1]). Daß aber der Samstag besonders hervorgehoben wird, darüber vgl. oben Can. 16.

Can. 50: Daß man am Donnerstag der letzten Woche in der Quadrages das Fasten nicht lösen und so die ganze Quadrages entehren dürfe; sondern daß man die ganze Quadrages hindurch xerophagisch fasten soll."

Vgl. was oben S. 94 f., 99 und 320 über das Fasten in der Quadrages gesagt wurde.

Can. 51: „Daß während der Quadrages keine natalitia der Martyrer gefeiert werden sollen, sondern man soll das Andenken der heiligen Martyrer an den Samstagen und Sonntagen (der Quadrages) begehen."

Natürlich: nur an diesen Tagen war vollständiger und feierlicher Gottesdienst, vgl. oben Can. 49.

Can. 52: „Daß man in der Quadrages keine Hochzeiten und Geburtsfeste feiern soll."

Unter den γενέθλια dieses Canons sind nicht, wie in der vorausgehenden Nummer, die natalitia martyrum, sondern die Geburtsfeste der Fürsten zu verstehen. — Diese, so wie die vorausgegangene Verordnung, wiederholte im sechsten Jahrhundert Bischof Martin von Bracara (jetzt Braga in Portugal) c. 48[2]).

Gratian nahm unsern Canon in c. 8. Causa XXXIII. q. 4 auf.

1) Leo Allat. de missa praesanct. § XII. Vgl. Tübing. theol. Quartalschrift, a. a. O. S. 41. Rheinwald, Archäologie S. 344. Note 2. Fuchs, Biblioth. der Kirchenverf. Bd. II. S. 333. Note 397.

2) Bei Harduin, T. III. p. 397.

Can. 53: „Daß die Christen, wenn sie Hochzeiten anwohnen, nicht springen und tanzen, sondern mit Züchtigkeit die Mahlzeit oder das Frühstück einnehmen sollen, wie es Christen geziemt."

Can. 54: „Daß die höheren und niederen Cleriker bei Hochzeiten oder Gastmählern keine Schauspiele mitansehen, sondern bevor die Schauspieler erscheinen, aufstehen und weggehen sollen."

Aehnliches verordnete das Trullanum c. 24; Gratian aber nahm unsern Canon in c. 37. Dist. V. de consecratione auf.

Can. 55: „Daß die höhern und niedern Cleriker, und auch die Laien nicht (Geld) zusammenlegen und gemeinsame Gastmähler halten sollen."

Aufgenommen von Bischof Martin von Braga c. 61[1]); und von Gratian c. 10. Dist. XLIV.

Can. 56: „Daß die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht selbst eintreten und auf dem Bema sich niedersetzen sollen, sondern sie sollen stets erst *nach* dem Bischof eintreten, außer wenn dieser krank oder verreist ist."

Can. 57: „Daß in den Dörfern und auf dem Lande keine Bischöfe aufgestellt werden dürfen, sondern Visitatoren (*περιοδευται*); die aber bereits aufgestellten sollen nichts thun ohne Zustimmung des Bischofs in der Stadt, gleichwie auch die Priester nichts thun dürfen ohne Zustimmung des Bischofs."

Vgl. Can. 8 und 10 der Synode von Antiochien im J. 341, Can. 13 der Synode von Ancyra, und Can. 6, zweiter Absatz, der Synode von Sardika. Unser Canon verordnet, daß an die Stelle der *Landbischöfe* fortan Priester höhern Ranges als *Visitatoren* der Landgemeinden und Landgeistlichen treten sollten. So verstehen Dionysius Exiguus, Isidor, die griechischen Scholiasten, Van Espen (l. c. p. 175), Remi Ceillier[2]), Neander[3]) u. A. unsern Canon; Herbst dagegen in der Tübinger theologischen Quartalschrift (a. a. O. S. 43) will (*περιοδευται*) nicht mit *Visitatoren*, sondern mit *Aerzten = Seelenärzten* übersetzen, und beruft sich dafür auf Stellen aus Kirchenvätern, welche Suicer in seinem thesaurus s. h. v. gesammelt hat.

1) Bei Harduin, T. III. p. 398.
2) Histoire générale etc. T. IV. p. 733.
3) Neander, a. a. O. S. 328.

Ueber die χωρεπίσκοποι ist ausführlich gesprochen bei Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. 2. S. 386—414, wo nachgewiesen werden will, daß die Landbischöfe wirkliche Bischöfe und zur Vornahme von eigentlichen Pontificalakten berechtigt gewesen seien. Ebenso urtheilt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten, Bd. XI. S. 159 ff. Thomassin dagegen unterscheidet zwei Klassen von Chorbischöfen, wovon die einen wirkliche Bischöfe gewesen seien, die andern aber nur den Titel ohne Consecration gehabt hätten[1]). Daß namentlich seit der Verordnung unserer Synode die Chorepiscopoi keine eigentlichen Bischöfe, sondern blos Priester und zwar in der Episcopalstadt, nicht auf dem Lande gewesen seien, wollte Holzer zeigen[2]). Ich glaube ihm jedoch hierin nicht völlig beitreten zu können, vielmehr scheinen die Verordnungen von Laodicea nicht ganz in Vollzug gesetzt worden zu sein, denn es begegnen uns noch im fünften Jahrhundert sehr viele eigentliche Landbischöfe in den Flecken und Dörfern Afrika's[3]).

Im Corpus juris findet sich unser Canon als c. 5. Dist. LXXX.

Can. 58: „Daß in den Häusern keine Opfer dargebracht werden sollen (προσφορὰς γίνεσθαι) von Bischöfen und Priestern."

Daß das eucharistische Opfer hier gemeint sei, versteht sich von selbst (denn beten darf ja der Christ überall), und es sagen dieß auch die griechischen Commentatoren ganz ausdrücklich.

Can. 59: „Daß man in der Kirche keine von Privaten gefertigten Psalmen vorlesen dürfe, noch uncanonische Bücher, sondern blos die canonischen des neuen und alten Bundes."

Mehrere Häretiker, z. B. Bardesanes, Paul von Samosata und Apollinaris hatten Psalmen, d. i. kirchliche Gesänge gedichtet. Die Synode von Laodicea verbot nun alle von Privaten herrührende, d. h. nicht approbirte Kirchenlieder. Lüft bemerkt hiezu, daß damit nicht wollte gesagt sein, man dürfe keine andern als die biblischen Psalmen und Lieder benützen, denn auch nach unserer Synode noch seien bekanntlich viele von einzelnen Christen gedichtete Hymnen, z. B. von

1) Thomassin, de nova et veteri eccl. discipl. P. I. lib. II. c. 1. u. 2.

2) De proepiscopis Trevirensibus 1845. p. 1. sqq. vgl. Tübing. theol. Quartalschrift 1845. S. 572.

3) Vgl. Binterim, a. a. O. S. 405 und Tübing. theol. Quartalschr. 1845. S. 573.

Prudentius Clemens, Ambrosius, in den Kirchengebrauch übergegangen. Nur die unapprobirten sollten entfernt werden [1]).

Can. 60: „Das sind sämmtliche Bücher des alten Testaments, die man vorlesen darf: 1) Genesis der Welt, 2) Exodus aus Aegypten, 3) Levitikon, 4) Arithmoi (Numeri), 5) Deuteronomium, 6) Jesus Nave (Josue), 7) Richter, Ruth, 8) Esther, 9) erstes und zweites der Könige, 10) drittes und viertes der Könige, 11) erstes und zweites der Paraleipomena (Chronik) 12) erstes und zweites Esrä, 13) das Buch der 150 Psalmen, 14) die Sprüchwörter Salomons, 15) der Ecclesiastes (Prediger), 16) das Lied der Lieder, 17) Job, 18) die 12 Propheten, 19) Jesaias, 20) Jeremias und Baruch, die Threni und Briefe (nach Zonaras: der Brief), 21) Ezechiel, 22) Daniel. — Die des neuen Testamentes sind diese: vier Evangelien, nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes; die Apostelgeschichte; die 7 katholischen Briefe, nämlich einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes, einer von Judas; 14 Briefe Pauli: einer an die Römer, zwei an die Korinther, einer an die Galater, einer an die Epheser, einer an die Philipper, einer an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, einer an die Hebräer, zwei an Timotheus, einer an Titus, einer an Philemon."

In diesem Verzeichniß der canonischen Bücher, welches dem in den apostolischen Canonen Nr. 85 (84) gegebenen nahe kommt [2]), fehlen a) beim A. T. die Bücher: Judith, Tobias, Weisheit, Jesus Sirach und Maccabäer; b) beim N. T. die Apokalypse Johannis; solche Auslassung kann aber um so weniger auffallen, als es bekanntlich gerade im vierten Jahrhundert auch bei den Kirchenvätern (z. B. Athanasius) gebräuchlich war, in den Verzeichnissen der hl. Schriften nur die proto-, nicht aber auch die deuterocanonischen aufzuführen [3]). Das Gleiche gilt

1) Lüft, Liturgik Bd. II. S. 138. Kayser, Beiträge zur Gesch. d. Erklärung d. Kirchenhymnen. Hft. 1. Paderborn 1866. S. 49.

2) Die bedeutendste Verschiedenheit beider besteht darin, daß das Verzeichniß der apostolischen Canones drei Bücher der Maccabäer aufführt und beim neuen Testamente zwei Briefe des römischen Clemens und die acht Bücher der apostolischen Constitutionen.

3) Herbst-Welte, Einleitung in's A. T. Thl. I. S. 31 ff. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 1832. S. 335.

von der Offenbarung Johannis, welche ebenfalls im vierten Jahrhundert von sehr vielen Griechen nicht für ächt gehalten wurde.

Eine besondere Abhandlung über die Aechtheit unseres Canons hat Spittler im J. 1777 geliefert (neu abgedruckt in s. sämmtl. Werken, herausg. von K. Wächter, Bd. 8. S. 66 ff.) und darin zu zeigen gesucht, daß derselbe nicht von der laodicensischen Synode herrühre, sondern erst später angehängt und dem 85sten der apostolischen Canones entnommen worden sei. Seine Hauptgründe sind:

a) Dionysius Exiguus hat in seiner Uebersetzung der laodicensischen Beschlüsse diesen Canon nicht[1]). Man könnte zwar mit Dalläus und Van Espen sagen, Dionys habe deßhalb dieß Verzeichniß der biblischen Bücher weggelassen, weil in Rom, wo er seine Arbeit fertigte, ein anderes, das von Innocenz I., gewöhnlich war[2]); allein, abgesehen davon, daß Dionys sich immer als ganz getreuer Uebersetzer zeigt[3]), fehlt

b) unser 60ster Canon auch bei Johann von Antiochien[4]), einem der angesehensten und ältesten griechischen Canonensammler[5]), der gar keinen solchen Grund zu seiner Auslassung haben konnte, wie Dionys.

c) Endlich hat auch Bischof Martin von Braga im sechsten Jahrhundert wohl den 59sten, aber nicht den damit so nahe verwandten 60sten Canon in seine Sammlung c. 67 aufgenommen[6]), und auch die Isidor'sche Uebersetzung scheint (?) nicht anfänglich schon unsern Canon gehabt zu haben[7]). Diesen Spittler'schen Argumenten ist auch Herbst in der Tübinger theol. Quartalschrift 1823, S. 44 ff. beigetreten, ebenso früher schon Fuchs[8]) und Andere; Schröckh aber hat wenigstens, wenn auch etwas schüchtern, dagegen das Bedenken erhoben, daß, wenn

1) Die noch ältere lateinische Uebersetzung, Prisca genannt, kommt hier gar nicht in Betracht, da in ihr alle laodicensischen Canones fehlen.

2) Van Espen, Commentar. l. c. p. 176.

3) Vgl. Tüb ing. theol. Quartalschrift 1823. S. 44. Spittler, a. a. O. S. 103.

4) Spittler, a. a. O. S. 91 ff.

5) Die Sammlung des Joh. von Antiochien ist abgedruckt bei Justell. Biblioth. juris canon. Paris 1661. T. II. p. 600.

6) Harduin, T. III. p. 398. Spittler, a. a. O. S. 120 ff.

7) Spittler, a. a. O. S. 110 ff. u. 121 f. Daß in einzelnen alten, aber doch mannigfach veränderten Abschriften der Isidor'schen Uebersetzung unser Canon 60 steht, in andern nicht, zeigten die Ballerini, S. Leonis Opp. T. III. p. 441. Note 48.

8) Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 336.

unsere Synode in Canon 59 verordnete, es sollen nur die canonischen Bücher vorgelesen werden, dann doch eine Erklärung darüber nothwendig war, welches denn die canonischen seien[1]). Diesem möchte ich noch beifügen, daß α) der laodicensische Bibelcanon und der der canones apost. keineswegs, wie Spittler voraussetzt, identisch, sondern wesentlich verschieden sind im A. und N. T.[2]), und β) daß die paar Argumenta ex silentio, welche Spittler allein für sich anführen kann, nämlich das Stillschweigen des Dionys, Johann von Antiochien und Martin von Braga[3]), meines Erachtens nicht zureichen, um den vielen Handschriften und Citaten gegenüber, die für den 60sten Canon sprechen[4]), den Ausschlag geben zu können. Daß aber bei manchen der Alten nur 59 laodicensische Canones citirt werden, bildet deßhalb für Spittler keinen Beweismoment, weil, wie er selbst angibt, in gar manchen alten Handschriften unser 60ster Canon mit dem 59sten zusammengeschrieben wurde, wie er denn in der That auch dem Inhalt nach völlig zu ihm gehört[5]).

§ 94.

Synode zu Gangra.

Eine zweite, ebenfalls kleinasiatische Synode ungewissen Datums, aber ungefähr gleichzeitig mit der laodicensischen, wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Gangra, der Metropole Paphlagoniens, abgehalten. Wir besitzen von ihr noch 20 Canones und ein an die Bischöfe Armeniens gerichtetes Synodalschreiben. In der Ueberschrift

---

1) Schröckh, Kirchengesch. 2te Aufl. Bd. VI. S. 252.

2) Vgl. oben S. 775 Note 2.

3) Als Martin von Braga seine Sammlung verschiedener Canones verschiedener Synoden veranstaltete, hatte die abendländische Kirche schon einen vollständigeren Bibelcanon, und er konnte gerade deßhalb unsern Canon 60 weglassen, zumal er ja überhaupt nicht alle laodicensischen Canones aufnahm. Was aber Spittler weiterhin sagt, um wahrscheinlich zu machen, daß auch die ursprüngliche Isidor'sche Sammlung unsern Canon nicht gehabt habe, scheint mir höchst gewagt, verkünstelt und hyperkritisch. Da überdieß die Auslassung des 60sten laodicensischen Canons bei Dionysius Exiguus sich in der schon angeführten Weise des Dalläus und Van Espen erklären läßt, so bleibt eigentlich nur mehr ein einziger Fall der Auslassung desselben, nämlich bei Johannes von Antiochien, übrig.

4) Spittler, a. a. O. S. 79.

5) Vgl. Spittler, a. a. O. S. 72. 76.

des letztern nennen sich als Mitglieder der Synode von Gangra die Bischöfe Eusebius, Aelianus, Eugenius, Olympius, Bithynicus, Gregorius, Philetus, Pappus, Eulalius, Hypatius, Proairesius, Basilius und Bassus; bei keinem derselben ist jedoch sein Bischofssitz irgendwie angedeutet. Theilweise andere Namen finden sich in einigen Handschriften der lateinischen Uebersetzung, die Dionysius Exiguus von unserem Synodalschreiben machte; namentlich ist darin auch Osius von Corduba beigefügt, sicherlich mit Unrecht, da die griechischen Codices und viele lateinische, auch die Prisca [1]), seinen Namen nicht haben [2]), und überdieß Osius zur Zeit der Synode von Gangra ohne Zweifel schon todt war. Baronius [3]) und Binius [4]) haben darum sicherlich mit Unrecht die Behauptung aufgestellt, daß Osius im Namen des Papstes unserer Synode präsidirt habe, denn selbst wenn die lateinischen Codices, die seinen Namen einfügen, Recht hätten, würde doch daraus nicht das Geringste für sein Präsidium resultiren, indem sie seinen Namen nicht primo loco, sondern erst ziemlich weit hinten anführen [5]).

Einen andern Präsidenten der Synode von Gangra nennt der libellus synodicus (s. S. 84), nämlich einen gewissen Dius (bei Mansi, T. II. p. 1121). Die Ballerini vermuthen [6]), es solle *Βιος* heißen, und dieß selbst wieder sei nur eine durch Abschreiber entstandene Abkürzung für *Εὐσέβιος*, welcher in der Ueberschrift unseres Synodalbriefes primo loco genannt ist. Welcher Eusebius damit gemeint sei, ist freilich zweifelhaft und hängt von der Ansicht über die Abhaltungszeit unserer Synode ab. Die Einen denken dabei an den bekannten Eusebius von Constantinopel, früher in Nikomedien, Andere, namentlich die Ballerini (l. c.) an Eusebius, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien (v. 362—370), den Vorfahrer des hl. Basilius d. Gr.

---

1) Bei Mansi, T. VI. p. 1152.

2) Vgl. darüber Van Espen in s. Commentarius in Canones etc. l. c. p. 129, und die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo d. Gr. T. III. p. XXIV.

3) Baron. Annal. T. III. ad ann. 361. n. 44.

4) In seinen Noten zu unserer Synode, bei Mansi, T. II. p. 1115.

5) Vgl. über diese Frage Van Espen, l. c. p. 129.

6) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III, p. XXIV.

In dem Synodalschreiben von Gangra[1]) wird gesagt: „die Synode habe sich wegen gewisser kirchlicher Bedürfnisse und zur Untersuchung der Angelegenheit des Eustathius versammelt und gefunden, daß von den Eustathianern viel Ungehöriges geschehen sei; sie habe deßhalb die von ihm (dem Eustathius) ausgegangenen Uebel wieder zu heben gesucht." Sie zählt sodann folgende, von den Eustathianern herrührende Unordnungen auf:

„1) Weil die Eustathianer die Ehe verdammen und behaupten, daß kein Verheiratheter bei Gott Hoffnung habe, so trennten sie schon viele Ehen, und haben hiedurch, da den Getrennten die Enthaltsamkeit fehlte, Ehebrüche veranlaßt.

2) Sie bewirkten zweitens, daß Mehrere die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen verließen und Privatconventikel veranstalteten.

3) Sie verachten die gewöhnliche Kleidung und führen eine neue (ascetische, mönchische) ein.

4) Die Erstlinge der Früchte, die man der Kirche reicht, wollen sie für sich, als die Heiligen κατ' ἐξοχήν, beanspruchen.

5) Sklaven entlaufen ihren Herren und verachten dieselben, auf ihre neue Kleidung (habitus asceticus oder monasticus) sich etwas einbildend.

6) Frauen ziehen jetzt Mannskleider an und glauben dadurch gerecht zu werden; ja viele scheeren sich auch die Haare ab unter dem Vorwand der Frömmigkeit.

7) Sie fasten am Sonntage und essen dagegen an den kirchlichen Fasttagen.

8) Einige verbieten alle Fleischspeisen.

9) In den Häusern Verheiratheter wollen sie nicht beten.

10) An Opfern (eucharistischen Opfern) in Häusern Verheiratheter wollen sie nicht theilnehmen.

11) Sie verachten verheirathete Priester und nehmen an deren Gottesdienst nicht Antheil.

---

1) Abgedruckt bei Mansi, Coll. Concil. T. II. p. 1095; Harduin, coll. concil. T. I. p. 500; Bruns, bibliotheca ecclesiastica, seu canones apostolorum et conciliorum. 1839. P. I. p. 106.

12) Sie verachten die Gottesdienste (Synaxeis) zu Ehren der Martyrer [1]), sowie diejenigen, die sich dabei einfinden.

13) Sie behaupten, daß die Reichen, welche nicht Alles verlassen, keine Hoffnung haben (selig zu werden)."

„Außerdem werde von ihnen noch vieles andere Unrechte gelehrt, indem sie unter sich selbst nicht einig seien und jeder das, was ihm in den Sinn komme, beifüge. Das Concil verwerfe sie nun und erkläre sie für ausgeschlossen aus der Kirche; falls sie aber besseren Sinn annehmen und ihre Irrthümer anathematisiren würden, sollten sie wieder aufgenommen werden."

Hiemit ist zugleich der Hauptinhalt der Canones von Gangra bereits angegeben, denn diese sind der Hauptsache nach nichts Anderes, als Anathematismen der genannten Irrlehren und Unordnungen der Eustathianer [2]). Sie lauten:

Can. 1: „Wenn Jemand den Ehestand schmäht und die Frau, die bei ihrem Manne schläft, auch wenn sie gläubig und fromm ist, verabscheut und tadelt, als ob sie nicht in das Reich (Gottes) eingehen könnte, der sei Anathema" (d. h. ohne weitere Verurtheilung aus der Kirche ausgeschlossen; s. Kober, Kirchenbann, S. 58).

Gratian hat unsern Canon zweimal in seine Sammlung aufgenommen, das erste Mal nach der Isidor'schen Uebersetzung in c. 12. Dist. XXX, das andere Mal nach der Uebersetzung des Dionysius Exiguus in c. 8. Dist. XXXI; an letzterer Stelle bezieht er den Canon irrig auf das Verbot der Priesterehe, und glaubt eben so irrig, er sei gegen die Manichäer erlassen worden [3]), während doch Eustathius und dessen übertriebene Verehrung der vita monastica dazu Veranlassung gab.

1) Durch einen Druckfehler bei Mansi, T. II. p. 1101 sind die Worte *καὶ τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων* ausgelassen, was Fuchs in s. Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 310 nicht bemerkte.

2) Diese Canones sind abgedruckt in allen Conciliensammlungen, namentlich bei Mansi, T. II. p 1101 sqq. Harduin, T. I. p. 534 sqq.; auch bei Bruns, l. c. p. 107 sqq.

3) Diesen doppelten Irrthum Gratians bemerkten und rügten schon die römischen Correktoren in ihrer Note zu c. 8. Dist. XXXI; s. die Böhmer'sche Ausgabe des Corp. jur. can.

Can. 2: „Wenn Jemand denjenigen, welcher Fleisch ißt, aber dabei des Blutes, des Götzenopfers und des Erstickten sich enthält und gläubig und fromm ist, verurtheilt, als ob er dadurch keine Hoffnung (des Heils) hätte, der sei Anathema."

Auch dieser Canon ist wie der vorige nicht gegen Gnostiker und Manichäer, sondern gegen eine unerleuchtete Hyperascese geschrieben, die allerdings an den gnostisch-manichäischen Irrthum über die Satanicität der Materie anstreift. Weiterhin sehen wir, daß zur Zeit der Synode von Gangra die Verordnung der Apostelsynode in Betreff des Blutes und des Erstickten noch in Kraft war. Ja bei den Griechen blieb dieselbe beständig in Geltung, wie noch jetzt ihre Euchologien beweisen. Auch tadelte der bekannte mittelalterliche Canonenscholiast Balsamon in seinem Commentar zum 63ten apostolischen Canon [1]) ausdrücklich die Lateiner, weil sie jenes Gebot zu beobachten aufgehört hätten. Wie man aber in der lateinischen Kirche um's Jahr 400 über diesen Gegenstand dachte, zeigt der hl. Augustin in seiner Schrift contra Faustum, lib. XXXII. c. 13, worin er ausführt, daß die Apostel dieß Gebot gegeben hätten, um Heiden und Juden in der einen Arche Noe's zu vereinigen, daß aber jetzt, nachdem die Scheidewand zwischen Juden- und Heidenchristen gefallen sei, dieß Gebot in Betreff des Blutes und des Erstickten seine Bedeutung verloren habe und nur mehr von Wenigen beobachtet werde. — Uebrigens hat noch im achten Jahrhundert Papst Gregor III. (seit 731) den Genuß des Blutes und des Erstickten auf's Neue unter Androhung einer Buße von 40 Tagen verboten [2]).

Gratian nahm unsern Canon c. 13. Dist. XXX. auf.

Can. 3: „Wenn Jemand einen Sklaven unter dem Vorwand der Frömmigkeit anweist, seinen Herrn zu verachten und seinem Dienste zu entlaufen, und nicht mit gutem Willen und voll Respekt seinem Herrn zu dienen, der sei Anathema."

Wie hieraus und aus den einschlägigen, hiemit übereinstimmenden Worten des Synodalschreibens (Punkt 5) von Gangra erhellt, haben manche christliche Sklaven, von den Eustathianern verleitet, den habitus monasticus angenommen und ihren Dienst eigenmächtig verlassen, um als Ascheten zu leben. Die Verordnung unserer Synode aber harmo-

1) Bei Beveregius Pandectae canonum, T. I. p. 41.
2) S. Gregors III. Pönitentialcanonen, c. 29 bei Harduin, T. III. p. 1876.

nirt mit 1. Timoth. 6, 1 und Tit. 2, 9. 10. — Im Corp. jur. can. findet sich unser Canon zweimal, nämlich c. 37. Causa XVII. q. 4 aus der Uebersetzung Isidors, und ebendaselbst c. 38 aus der Sammlung des Bischofs Martin von Braga [1]).

Can. 4: „Wenn Jemand in Betreff eines verheiratheten Priesters behauptet, daß man an dem Gottesdienst, wenn er das Opfer darbringt, keinen Antheil nehmen dürfe, der sei im Banne."

Wie bekannt, erlaubte die alte Kirche und so noch jetzt die griechische denjenigen Geistlichen, welche vor ihrer Ordination schon verheirathet waren, die Fortsetzung der Ehe. Vgl. was wir oben in der Geschichte des Nicänums S. 431 ff. aus Veranlassung des Paphnutius über den Cölibat und die Priesterehe in der alten Kirche gesagt haben. Hiernach spricht unser Canon von solchen Geistlichen, die Frauen haben und mit denselben ehelich leben, und Baronius [2]), Binius [3]) und Mittermüller [4]) gaben sich vergebliche Mühe, ihn dahin zu deuten, als wolle er nur solche Geistliche schützen, welche zwar Frauen haben, aber seit der Ordination nicht mehr Umgang mit ihnen pflegen.

Der sogenannte Codex ecclesiae rom., welchen Quesnel herausgab, der jedoch, wie die Ballerini zeigten, gallischen, nicht römischen Ursprunges ist [5]), hat unsern Canon gar nicht, und es werden somit darin nur 19 Canonen von Gangra aufgeführt [6]).

Can. 5: „Wenn Jemand lehrt, das Haus Gottes sei zu verachten und ebenso die darin statthabenden Versammlungen, der sei Anathema."

Bei Gratian c. 10. Dist. XXX.

Can. 6: „Wenn Jemand mit Umgehung der Kirche privatim Kirche hält und die Kirche verachtend, das, was (nur) der Kirche zusteht, verrichten will, ohne daß ein Priester mit Vollmacht des Bischofs dabei ist, der sei Anathema."

Bei Gratian c. 11. Dist. XXX.

Die beiden oben angeführten Canonen verbieten das Conventikelwesen und die Conventikelgottesdienste. Schon aus dem Synodal-

1) Siehe oben S. 776 u. 777, Note 3.
2) Annales T. III. ad ann. 361 n. 55.
3) Siehe die Noten des Binius zu unserer Stelle bei Mansi, T. II. p. 1117.
4) In Moy's Archiv ꝛc. 1866. Heft 5.
5) S. ihre Ausg. der Opp. S. Leonis M. T. III. p. 124. 685. 755.
6) Vgl. Van Espen, l. c. p. 131.

schreiben von Gangra, Punkt 2, erhellt, daß die Eustathianer aus geistlichem Hochmuth sich als die Reinen und Heiligen von der übrigen Gemeinde absonderten, den öffentlichen Gottesdienst vermieden und ihren eigenen privaten Gottesdienst hielten. Die Punkte 9—11 des Synodalschreibens legen nahe, daß die Eustathianer den gemeinsamen Gottesdienst namentlich dann vermieden haben, wenn verheirathete Geistliche funktionirten. Daß bei ihren Privatgottesdiensten gar kein Priester mitgewirkt habe, könnte man möglicherweise aus den Worten des Canon 6: „μὴ συνόντος τῷ πρεσβυτέρῳ κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου", erschließen; allein es ist wahrscheinlicher, daß die Eustathianer, — die ja nicht das specifische Priesterthum verwarfen, sondern nur die verheiratheten Geistlichen verabscheuten, — ihre eigenen unbeweibten Geistlichen hatten, und daß diese bei ihren Separatgottesdiensten funktionirten. Die oben angeführten Textesworte des Canons aber widersprechen dieser Annahme nicht im Geringsten, denn gerade in dem Beisatz κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου ist angedeutet, daß die sektirerischen Priester, die den Gottesdienst der Eustathianer abhielten, keine Erlaubniß vom Bischof des Ortes dazu hatten. So interpretirten schon die griechischen Commentatoren Balsamon ꝛc. und ebenso Van Espen unsern Canon [1]).

Can. 7: „Wenn Jemand die der Kirche gehörigen Fruchtabgaben (Oblaten) für sich nehmen oder außerhalb der Kirche (d. i. an Nicht-Kirchendiener) vergeben will ohne Zustimmung des Bischofs oder seines Bevollmächtigten, und nicht nach dessen Willen handeln will, der sei Anathema."

Can. 8: „Wenn Jemand eine solche Fruchtabgabe gibt oder annimmt ohne Zustimmung des Bischofs oder des von ihm zur Verwaltung der Wohlthätigkeit aufgestellten, so soll sowohl der Gebende als der Nehmende Anathema sein."

Vgl. hierüber den vierten Punkt des Synodalschreibens von Gangra, den vierten apostolischen und den 24ten antiochenischen Canon vom Jahre 341, S. 520.

Can. 9: „Wenn Jemand unverheirathet oder enthaltsam lebt, indem er aus Verachtung der Ehe entweicht, und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Virginität, der sei Anathema."

1) Van Espen, Commentarius etc. p. 132.

Can. 10: „Wenn Jemand von denen, die um des Herrn willen unverheirathet bleiben, sich stolz über die Verheiratheten erhebt, der sei Anathema."

Daß Virginität ohne Demuth keinen Werth habe, lehrten schon die apostolischen Väter Clemens von Rom (I. Epist. ad Corinth. c. 38) und Ignatius von Antiochien (Epist. ad Polyc. c. 5); Gratian aber nahm unsere beiden Canones in c. 4 u. 5. Dist. XXX und c. 9. Dist. XXXI auf.

Can. 11: „Wenn Jemand diejenigen verachtet, die im Glauben Agapen veranstalten und zur Ehre des Herrn die Brüder dazu einladen und an diesen Einladungen keinen Antheil nehmen will, weil er die Sache gering schätzt, der sei Anathema."

Das Synodalschreiben von Gangra erwähnt dieses Punktes nicht, und eben so wenig sprechen davon Sokrates und Sozomenus, obgleich sie sonst die Irrthümer der Eustathianer verzeichneten [1]). Unter Agapen aber müssen hier, wie Van Espen bemerkt, nicht die alten kirchlichen Agapen, sondern solche Liebesmahlzeiten verstanden werden, welche von vermöglicheren Christen für die Armen veranstaltet wurden [2]).

Im Corpus jur. can. steht unser Canon als c. 1. Dist. XLII.

Can. 12: „Wenn ein Mann aus vermeintlicher Ascese das Peribolaion (das Pallium der Philosophen und Mönche) trägt und, als ob er deßhalb gerecht wäre, diejenigen verachtet, die in Frömmigkeit Oberkleider (*βήρους*) tragen und der übrigen gemeinsamen und üblichen Kleidung sich bedienen, der sei Anathema."

Die *βῆροι* = lacernae waren die gewöhnlichen, über die Tunica getragenen Oberkleider der Männer, die *περιβόλαια* dagegen rauhe Mäntel, wie sie die Philosophen zum Zeichen ihrer Verachtung alles Luxus zu tragen pflegten. Vgl. darüber den Artikel *βῆρος* bei Suicer, Thesaurus, und Walch, antiquitates pallii philos. p. 245. Daß Eustathius von Sebaste den Philosophenmantel getragen und ihn seinen Anhängern vorgeschrieben habe, sagt Sokrates II. 43 und das Synodalschreiben von Gangra in Punkt 3. Uebrigens enthält unser Canon keineswegs die absolute Verwerfung einer besondern Mönchskleidung, denn nicht die aparte Kleidung, sondern die abergläubische und hoch-

1) Socrat. hist. eccl. II. 43. Sozom. hist. eccl. III. 14.
2) Van Espen, l. c. p. 133.

müthige Ueberschätzung ihres Werthes ist es, was die Synode hier tadelt [1]).

Bei Gratian findet sich unser Canon als c. 15. Dist. XXX.

Can. 13: „Wenn eine Frau aus vermeintlicher Ascese die Kleidung ändert und statt der gewöhnlichen weiblichen Kleidung Mannskleider nimmt, so sei sie Anathema."

Eben hievon spricht auch unser Synodalschreiben in Punkt 6. Vertauschungen der Kleider, so daß der Angehörige des einen Geschlechts die des andern trägt, wurden schon im Pentateuch (5 Mos. 22, 5) verboten und hienach von der gesammten alten Kirche strengstens untersagt [2]). Solche Kleiderverwechslungen geschahen ehemals meist zu Zwecken des Theaters oder aus Weichlichkeit, Ueppigkeit, zur Förderung der Unzucht u. dgl. Gerade aus dem gegentheiligen, aus einem hyperascetischen Grund hatten die Eustathianer den Frauen Manns-, d. h. wohl Mönchskleider angerathen, um damit zugleich zu zeigen, daß für sie, die Heiligen, gar kein Unterschied des Geschlechtes mehr vorhanden sei, aber die Kirche verbot auch solche Kleiderveränderung selbst aus ascetischen Gründen, zumal wenn Aberglauben oder rigoristischer Hochmuth damit verbunden war, und auch Gratian nahm unsern Canon in sein Dekret c. 6. Dist. XXX auf.

Can. 14: „Wenn eine Frau ihren Mann verläßt und sich zurückziehen will aus Verabscheuung des Ehestandes, so sei sie Anathema."

Vgl. den ersten Punkt des Synodalschreibens. Es ist klar, und Van Espen hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß hier nicht von Ehescheidung im eigentlichen Sinne (a vinculo), sondern nur von einer Trennung quoad thorum die Rede sei. Ob diese Trennung von Tisch und Bett mit oder ohne gegenseitige Einwilligung geschah, ist hier gleichgültig, denn sie erfolgte jedenfalls aus einem dogmatisch falschen Grunde, nämlich aus der in dem Synodalschreiben ausgedrückten Ansicht, ein Verheiratheter könne nicht selig werden. — Hienach kann unser Canon durchaus nicht als Instanz gegen die Praxis der katho-

1) Vgl. Van Espen, l. c. p. 133.

2) Tertull. de spectac. c. 23. Cyprian, Ep. 61 ad Euchratium. Ambros. lib. IV. Epist. 15. Chrysost. Opp. T. VII. p. 22. Vgl. meine Abhandlung über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen, Tübinger theol. Quartalschrift 1841. S. 400 und Beiträge zur Kirchengesch. ꝛc. 1864. Bd. I. S. 30.

lischen Kirche gebraucht werden. Wenn diese nämlich gestattet, daß aus einer Ehe der eine Gatte mit Einwilligung des andern den ehelichen Umgang aufhebe, auch in den geistlichen Stand oder in ein Kloster trete, so geschieht dieß nicht, wie bei den Eustathianern, aus einer dogmatisch falschen Voraussetzung, sondern unter vollständiger Anerkennung der Heiligkeit des Ehestandes.

Gratian nahm unsern Canon in c. 3. Dist. XXX aus der Isidor'schen Uebersetzung auf, welche unrichtig von soluto *vinculo* conjugali spricht.

Can. 15: „Wenn Jemand seine Kinder verläßt und sie nicht erzieht und so viel er kann zur gebührenden Frömmigkeit anleitet, sondern unter dem Vorwande der Ascese sie verabsäumt, der sei Anathema."

Bei Gratian c. 14. Dist. XXX.

Can. 16: „Wenn Kinder, besonders von gläubigen Eltern, dieselben verlassen unter dem Vorwand der Frömmigkeit und ihren Eltern nicht die gebührende Ehre erweisen, indem bei ihnen offenbar die Frömmigkeit höher geehrt werde, die seien Anathema."

Aus der gegebenen Uebersetzung erhellt, daß die Worte προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας = „indem bei ihnen offenbar die Frömmigkeit höher geehrt werde", aus der Seele der Eustathianer gesprochen sind und den Scheingrund enthalten, mit dem sie ihr schlechtes Betragen gegen die Eltern beschönigen wollten, ganz ähnlich wie die Pharisäer, von denen Christus bei Matth. 15, 5. 6 sagt: „ihr aber sprechet: wer zu Vater und Mutter sagt: dieses ist dem Tempel bestimmt, womit ich dir helfen könnte, der braucht nicht seinen Vater oder seine Mutter zu ehren. So habt ihr das Gebot Gottes durch eure Satzungen entkräftet."

Bei Gratian c. 1. Dist. XXX.

Can. 17: „Wenn eine Frau wegen vermeintlicher Ascese die Haare abschneidet, die ihr Gott zur Erinnerung an ihre Unterwürfigkeit gegeben, und so das Gebot der Unterwürfigkeit aufhebt, die sei Anathema."

Der Apostel Paulus betrachtet im ersten Corintherbriefe 11, 10 das lange Haar der Frauen, das ihnen als natürlicher Schleier gegeben ist, als ein Zeichen ihrer Unterwürfigkeit unter den Mann. Da nun manche Eustathianerinnen, wie uns die Synode von Gangra belehrt, diese Unterwürfigkeit aufhoben und ihre Männer verließen, so legten sie auch, wie unser Canon sagt, das Zeichen dieser Unterwürfigkeit, die langen

Haare, ab. Ein altes Sprüchwort sagt: duo si faciunt idem, non est idem. Auch in der katholischen Kirche lassen sich die Frauen und Jungfrauen, welche in's Kloster treten, die Haare abschneiden, aber aus einem ganz andern Grunde, als die Eustathianerinnen. Erstere legen die Haare ab, weil man sich nach und nach gewöhnte, die langen Haare der Frauen als eine ganz besondere Zierde, als einen Schmuck ersten Ranges zu betrachten; die Eustathianerinnen dagegen sehen, wie überhaupt die Urkirche, in den langen Haaren ein Zeichen der Unterwürfigkeit unter den Gemahl, und weil sie diesen verlassen und die Ehe aufheben, schneiden sie die Haare ab. Vgl. darüber Van Espen[1]) und den sechsten Punkt des Synodalschreibens von Gangra. Gratian hat unsere Stelle in c. 2. Dist. XXX ebenfalls nach der ungenauen Uebersetzung Isidors aufgenommen.

Can. 18: „Wenn Jemand wegen vermeintlicher Ascese am Sonntag fastet, der sei Anathema."

Vgl. Punkt 7 des Synodalschreibens und bei Gratian c. 7. Dist. XXX.

Can. 19: „Wenn einer der Asceten ohne körperliche Noth und aus Hochmuth die allgemein überlieferten Fasten, die von der (ganzen) Kirche beobachtet werden, nicht hält, indem volle Einsicht in ihm herrsche, der sei Anathema."

Die Worte ἀποκυρέντος ἐν αὐτῷ τελείᾳ λογισμῷ bieten eine gewisse Schwierigkeit. Ich übersetzte: „indem volle Einsicht in ihm herrsche", und dachte mir damit die fraglichen Worte als aus der Seele der Eustathianer gesprochen. So faßt sie auch Van Espen[2]), indem er übersetzt: perfecta in eo residente ratione, und bemerkt, es sei dieß eine Hinweisung auf den Hochmuth der Eustathianer, welche besser als alle andern Menschen das Christenthum zu verstehen beanspruchten. Damit stimmt auch der griechische Commentator Zonaras überein[3]). Hardouin und Mansi dagegen deuteten unsere Stelle anders, indem sie übersetzten: si deliberato consilio haec jejunia improbet, d. h. „wenn der Eustathianer mit Ueberlegung die kirchlichen Fasten verwirft."

---

1) Commentar. l. c. p. 135.

2) Commentarius, l. c. p. 136.

3) Bei Beveregg. Pandect. T. I. p. 425.

Bei Gratian c. 8. Dist. XXX wieder in einer falschen, aber von Isidor und Dionysius Exiguus verschiedenen Uebersetzung.

Can. 20: „Wenn Jemand übermüthig und schmähend die Synaxeis der Martyrer anklagt, oder die dabei stattfindenden Gottesdienste und das Gedächtniß an jene, der sei Anathema."

Van Espen meint, die Eustathianer hätten den gemeinsamen Gottesdienst überhaupt, als nur für die minder Vollkommenen geeignet, verworfen, und der Martyrkapellen geschehe hier nur deßhalb Erwähnung, weil in alter Zeit der Gottesdienst gewöhnlich in solchen gehalten worden sei[1]). Nach dieser Meinung wäre auf den Ausdruck μαρτύρων kein besonderes Gewicht zu legen. Allein offenbar will unser Canon von einem gerade gegen die Martyrer an den Tag gelegten Despekt der Eustathianer reden (vgl. auch Punkt 12 des Synodalschreibens). Fuchs meinte, da die Eustathianer mit den Aerianern Aehnlichkeit hätten und Letztere den Gottesdienst für die Verstorbenen verwarfen, so dürfe man den Eustathianern wohl den gleichen Lehrsatz zuschreiben[2]). Allein für's Erste sind die Aerianer eher als Gegensatz denn als Geistesverwandte der Eustathianer zu betrachten; — sie sind diesen Hyperrigoristen gegenüber Laxisten. Außerdem sagt Epiphanius (haer. 75, 3) nur, daß sie das Gebet um das Seelenheil der Verstorbenen verwarfen, aber nicht, daß sie die Martyrer nicht geehrt hätten, und es ist doch ein großer Unterschied zwischen einem Feste in honorem eines Heiligen und zwischen einem Requiem zum Besten einer abgeschiedenen Seele. — Warum aber die Eustathianer die Verehrung der Martyrer verwarfen, ist nirgends angegeben; vielleicht weil sie, als Heilige κατ' ἐξοχήν, sich selbst erhaben dachten über die Martyrer, von denen die meisten den blos ordinären Christen angehört, viele auch in der Ehe gelebt haben, während doch nach eustathianischer Ansicht kein Verheiratheter selig werden, somit auch keiner Gegenstand der Verehrung sein kann.

Endlich ist noch zu bemerken, daß σύναξις zunächst eine gottesdienstliche Versammlung bedeutet, oder den Gottesdienst selbst, daß es aber hier als identisch mit συναγωγή, d. h. als Ort des Gottesdienstes genommen zu sein scheint, so daß die συνάξεις τῶν μαρτύρων identisch

1) Commentarius, l. c. p. 136.

2) Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 318.

mit martyria erscheinen und von den λειτουργίαις in denselben, wovon unser Canon in seinen spätern Worten spricht, unterschieden werden.

Diesen 20 Canonen gab die Synode von Gangra noch einen Epilog bei, der vielfach in den alten Handschriften als Can. 21 angeführt ist und die Bestimmung hat, irrigen Auffassungen der Beschlüsse von Gangra entgegenzutreten. Er lautet:

„Dieß schreiben (verordnen) wir, nicht um diejenigen auszuschließen, welche in der Kirche Gottes der hl. Schrift gemäß Ascese treiben wollen, sondern um jene (auszuschließen), welche die Ascese zum Vorwand nehmen für ihren Hochmuth, sich über diejenigen, die einfacher leben, erheben und der hl. Schrift und den kirchlichen Canonen zuwider Neuerungen einführen. Auch wir nämlich bewundern die Virginität, welche mit Demuth verbunden ist, und billigen die Enthaltsamkeit, welche mit Würde (Anstand) und Frömmigkeit vereint ist. Wir billigen die Entfernung von den weltlichen Geschäften, wenn Demuth dabei ist, und ehren den ehelichen Umgang als anständig, und verachten den Reichthum nicht, wenn er mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit verbunden ist. Wir loben die Einfachheit und Wohlfeilheit der Kleider, die nur zur Nothdurft des Leibes kunstlos dienen, und billigen den weichlichen und üppigen Schritt (Fortschritt) in der Kleidung nicht. Wir ehren auch das Haus Gottes und die Zusammenkünfte darin als heilig und nützlich; indem wir die Frömmigkeit nicht in die (diese) Häuser einschließen, sondern jeden Ort ehren, der auf den Namen Gottes erbaut ist (d. h. also auch die martyria). Wir billigen den gemeinsamen Gottesdienst in der Kirche Gottes, zum Nutzen der Gemeinschaft, und preisen die übergroßen Wohlthaten der Brüder, welche der überlieferten Ordnung gemäß mittelst der Kirche den Armen zugewendet werden; und um Alles zusammenzufassen, wir wünschen, daß alles von den hl. Schriften und den apostolischen Ueberlieferungen (d. i. Vorschriften und Gebräuchen) Ueberlieferte (παραδοθέντα — παραδόσεων) in der Kirche beobachtet werde."

Gratian zerlegte diesen Epilog in zwei Canonen c. 16. Dist. XXX und c. 5. Dist. XLI.

Wie wir sahen, gaben Eustathius und seine Anhänger durch ihre hochmüthige Hyperascese Veranlassung zur Abhaltung der Synode von Gangra. Daß dieser Eustathius kein Anderer, als der bekannte gleichnamige Bischof von Sebaste gewesen sei, den wir unter den Häuptern der Semiarianer kennen gelernt haben (S. 675, 724), behaupten ein-

müthig Sokrates und Sozomenus [1]). Sie schildern ihn zugleich als einen streng ascetischen Mann, der das Mönchthum in Kleinasien und Armenien eingeführt, Vorschriften über strenges Leben, über Kleider und Speisen gegeben, aber auch in thörichte und den kirchlichen Gesetzen widerstrebende Uebungen verfallen sei. Sofort schreiben sie ihm im Einzelnen gerade die nämlichen hyperrigoristischen und afterascetischen Ansichten zu, welche die Synode von Gangra censurirte, und ihr Zeugniß hat um so mehr Gewicht, als beide nur um ein paar Menschenalter jünger als Eustathius waren, und dieser zu jenen renommirten Persönlichkeiten gehörte, von denen man noch lange nach ihrem Tode zu sprechen pflegt.

Diese bestimmte Angabe des Sokrates und Sozomenus wird auch durch Basilius d. Gr. unterstützt, welcher ebenfalls dem Eustathius von Sebaste eine mönchische Richtung zuschreibt [2]) und mit ihm, seinem frühern Freunde, wegen mehreren Unordnungen desselben später zerfallen ist [3]). Dazu kommt noch, daß Eustathius Bischof zu Sebaste in Armenien war und die Synode von Gangra ihr Synodalschreiben gerade an die Bischöfe von Armenien richtete. Unter solchen Umständen ist auf die durch gar kein Zeugniß des Alterthums unterstützte Meinung des Baronius [4]), Du-Pin's [5]) u. A., es müsse hier an einen andern Eustathius, oder wohl an den Mönch Eutaktus gedacht werden [6]), keine ernstliche Rücksicht zu nehmen, wenn gleich Tillemont [7]) sich darüber nicht ungünstig äußerte [8]).

Es kann sich weiterhin fragen, ob die Irrthümer und Unordnungen, welche das Concil von Gangra verwarf, dem Eustathius von Sebaste selbst oder mehr seinen Schülern zu Schuld gelegt werden müssen, und letztere Meinung fand schon zur Zeit des Sozomenus viele Vertreter [9]).

---

1) Socrat. hist. eccl. II. 43. Sozom. III. 14.

2) Basilii M. Epist. 223. n. 3.

3) Basilii M. Epist. 226 et 251.

4) Baronii Annal. T. III. ad ann. 361. n. 53.

5) Nouvelle Bibliothèque etc. T. II. p. 339 ed. Paris 1693.

6) Dieses Häretikers gedenkt Epiphan. haer. 40, 1.

7) Mémoires etc. T. IX. p. 296. Note 28 sur S. Basile.

8) Eine weitere Erörterung dieser Streitfrage findet sich in der Vita S. Basilii, welche die Mauriner dem dritten Bande ihrer Ausgabe der Werke des hl. Basilius voranschickten, c. V. n. 4 sqq. und bei Walch, Ketzerhistorie, Bd. III. S. 542 ff.

9) Sozom. III. 14. p. 520 ed. Mog.

Unter den Spätern haben sich namentlich die Mauriner dafür erklärt [1]); allein die Synode von Gangra spricht in ihrem Synodalschreiben nicht blos von den Anhängern des Eustathius (τῶν κατ' Εὐστάθιον), sondern ausdrücklich auch von ihm selbst (ὑπ' αὐτῶ) s. oben S. 779 [2]).

Auf die Beschlüsse von Gangra hin soll Eustathius seine bisherigen Sonderbarkeiten abgelegt und sich wieder gekleidet haben wie die andern Geistlichen (d. h. nicht mönchisch); allein Sozomenus (l. c.) bezeichnet diese Nachricht als ein bloses nicht verbürgtes Gerücht.

Es ist jetzt noch übrig, auch die Abhaltungszeit der Synode von Gangra zu erörtern. Sokrates (II. 43) stellt sie hinter die constantinopolitanische Synode des Jahres 360; Sozomenus dagegen (IV. 24), freilich in einem sehr ungenauen und vagen Ausdrucke, vor die antiochenische Synode des Jahres 341 [3]). Mit letzterer Angabe stimmt auch das überein, daß in manchen alten Canonensammlungen, namentlich der Dionysischen, die Canonen von Gangra denen von Antiochien vorangestellt sind, und nicht wenige Gelehrte [4]) haben darum die Synode von Gangra zwischen die nicänische und die antiochenische, also zwischen 325—341 angesetzt, zumal die gangrensische Synode den Eustathius ohne das Prädikat Bischof aufführe, was sie wohl nicht unterlassen hätte, wenn er damals schon zu solcher Würde erhoben gewesen wäre.

Eine andere Hypothese über das Datum der Synode von Gangra hat Remi Ceillier aufgestellt [5]), des Inhalts: in den Briefen, worin der hl. Basilius d. Gr. sich über Eustathius beschwert (Ep. 226 u. 251), erwähne er mit keinem Worte, daß auch schon die Synode von Gangra gegen denselben sich ausgesprochen habe, und es sei darum wahrscheinlich, daß letztere erst nach Abfassung jener Briefe (a. 376) abgehalten wurde [6]). Dazu komme, daß der jüngste Bruder des hl.

---

1) In ihrer Vita S. Basilii l. c.

2) Vgl. Walch, a. a. O. S. 540.

3) Vgl. die Noten des Valesius zu Socr. II. 43 und zu Sozom. IV. 24.

4) Z. B. Blondel und Tillemont; vgl. Tillemont, l. c. p. 295. Note 27 sur S. Basile. Auch Baronius verlegt sie in die Lebzeiten Constantins d. Gr. und des B. Osius von Corduba. Annal. T. III. ad ann. 361. n. 45. Ueber die vermeintliche Anwesenheit des Osius auf der Synode zu Gangra s. oben S. 778.

5) Remi Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 735.

6) Dieß Argument hat zuerst Valesius aufgefunden, in s. Noten zu Socrat. II. 43. Deßungeachtet hat er in völliger Inconsequenz doch selbst (l. c.) in Betreff des Termins unserer Synode dem Sozomenus Recht gegeben.

Basilius, der hl. Petrus, im J. 380 Bischof von Sebaste geworden sei Dieß passe vollständig zu der Annahme, daß Eustathius kurz vor dem Jahre 380 durch die Synode von Gangra des Bisthums von Sebaste entsetzt und Petrus zu seinem Nachfolger bestellt worden sei[1]).

Endlich vertreten die Ballerini[2]) die Meinung, unsere Synode habe zwischen 362—370 n. Chr. stattgehabt, und zwar deshalb, weil der in der Ueberschrift der Synodalepistel zuerst genannte Bischof Eusebius, sichtlich der Vorsitzer der Synode, wohl kein Anderer sei, als der Erzbischof Eusebius von Cäsarea in Cappadocien, der Vorfahrer des hl. Basilius, welchem, gemäß der Prärogative seines Stuhles, der Primat über die Provinzen Pontus, Paphlagonien und Armenien zugestanden habe. — Dieser Termin 362—370 stimme auch mit der Angabe des Sokrates zusammen, daß die Synode von Gangra später als die constantinopolitanische des Jahres 360 sei, und auch der libellus synodicus weise durch seine Behauptung, Dius sei der Präsident unseres Concils gewesen, wahrscheinlich auf diesen Eusebius hin. Vgl. oben S. 778. — Allein auch diese Hypothese leidet an einer unerwiesenen Voraussetzung, daß unter dem Eusebius des Synodalschreibens der Erzbischof Eusebius von Cäsarea gemeint sei; und es läßt sich nach all dem Gesagten überhaupt nichts Sicheres über das Datum der Synode von Gangra ermitteln.

---

1) Daß Petrus nicht vor 380 Bischof genannt wird, ist von Tillemont (l. c. p. 343. note 6 sur S. Grégoire de Nysse) trefflich gezeigt, und eben so gewiß ist, daß derselbe der zweiten allgemeinen Synode im J. 381 bereits als Bischof anwohnte. Daß er aber der unmittelbare Nachfolger des Eustathius gewesen sei, ist blos Vermuthung und wird von keinem der Alten angedeutet.

2) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo I. T. III. p. XXIV.

Anhang.

Die sogenannten apostolischen Canonen.

Um's Jahr 500 n. Chr. übersetzte der römische Abt Dionysius Exiguus für den Bischof Stephan von Salona eine Canonensammlung aus dem Griechischen in's Lateinische, und stellte an die Spitze derselben 50 Canones, die von den Aposteln herrühren und von ihrem Schüler Clemens von Rom concipirt und gesammelt sein sollten. Auf sie folgen dann bei Dionys die Canonen von Nicäa, Ancyra, Constantinopel, Chalcedon ꝛc. Wir besitzen noch jetzt nicht nur diese seine Sammlung selbst, sondern auch die an Bischof Stephan gerichtete Praefatio dazu, welche in allen guten Conciliensammlungen (bei Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 1. Mansi, Coll. Concil. T. I. p. 3) abgedruckt ist. Schon in den Worten derselben: Canones, qui dicuntur Apostolorum liegt, daß man damals schon und Dionys selbst an dem apostolischen Ursprung dieser Canones zweifelte, und noch mehr erhellt dieß aus dem folgenden Satze: quibus plurimi consensum non praebuere facilem. Dr. v. Drey, der das beste Werk über die apostolischen Canones und die damit verwandten Constitutionen geschrieben, stellte S. 206 die Behauptung auf, unter den plurimi seien nur Griechen zu verstehen, weil ja bisher noch gar keine lateinische Uebersetzung unserer Canones existirt habe. Letzteres ist richtig; aber es folgt daraus nicht, daß auch der griechische Text derselben im Abendland und besonders in Italien, wo so viele Leute griechisch verstanden, bis dahin von Niemanden gekannt gewesen sei. — Wenn aber Dionysius Exiguus fortfährt: quamvis postea quaedam constituta Pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur, so sind unter den Pontifices nicht die Päpste, sondern die Bischöfe überhaupt, besonders die griechischen zu verstehen, welche auf ihren Synoden bei Aufstellung ihrer eigenen Canonen aus dem Material der sogenannten apostolischen schöpften.

Ungefähr fünfzig Jahre nach Dionysius gab Johannes Scholastikus von Antiochien, seit 565 Patriarch von Constantinopel, eine griechische Canonen-

sammlung, *σύνταγμα κανόνων*, heraus, in welcher sich ebenfalls die apostolischen Canonen, aber nicht blos fünfzig, wie bei Dionys, sondern 85 finden. Auch diese Sammlung existirt noch und ist im zweiten Foliobande der Bibliotheca juris can. von Voellus und Justellus, Paris 1661, abgedruckt worden. Auch hier wird die Redaktion dieser Canones dem römischen Clemens zugeschrieben, und Johannes Scholastikus deutet an, daß schon ältere griechische Sammlungen dieselben 85 Canonen enthalten hätten (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843. S. 76).

Es ist unverkennbar, daß das griechische Exemplar, welches Dionys vor sich hatte, einer andern Familie von Canonensammlungen angehörte, als das des Johannes Scholastikus (beide weichen in Text und Zählart der Canonen mehrfach, wenn auch nicht bedeutend, von einander ab), und hieraus erklärt sich, daß jener nur von 50 apostolischen Canonen wußte. Man vermuthet hienach, es seien Anfangs überhaupt nur 50 in Umlauf gewesen und die 35 weitern erst später angehängt worden. Wie dem sei, Eins ist ganz gewiß, daß Dionys nicht aus Rücksicht auf Rom, wie de Marca vermuthete, die 35 letzten Canonen absichtlich wegließ, indem keiner derselben in Rom möglicher Weise so viel Anstoß hätte erregen können, als der c. 46 (45) der ersten Serie, der, im Widerspruch gegen die römische Praxis, jegliche Ketzertaufe für ungültig erklärt (vgl. Drey, a. a. O. S. 207, und Bickell, a. a. O. S. 85).

Als Johannes Scholastikus Patriarch von Constantinopel wurde, führte er seine Sammlung und damit auch die 85 apostolischen Canonen in die kirchliche Praxis ein, und die trullanische Synode im J. 692 erklärte in ihrem can. 2 die 85 Canonen nicht nur für gültige Kirchengesetze, sondern anerkannte auch ihren apostolischen Ursprung, während sie zugleich die apostolischen Constitutionen verwarf. Es sei zwar, sagt sie, in den apostolischen Canonen (c. 85) die Annahme der Constitutionen anbefohlen, allein letztere seien schon frühzeitig verfälscht worden, und darum könne die Synode sie nicht anerkennen. Aber auch ihren apostolischen Ursprung bezweifelt sie nicht (s. Harduin, l. c. T. III. p. 1659). Da die trullanische Synode bei den Griechen bekanntlich als ökumenische gilt, so war hiedurch das Ansehen der apostolischen Canonen im Orient für alle Zukunft entschieden.

Anders ging es im Abendland. Um dieselbe Zeit, als Dionysius Exiguus die besprochene Canonensammlung für Bischof Stephan übersetzte, erließ Papst Gelasius sein berühmt gewordenes Dekret de libris non recipiendis. Auch Drey spricht hievon auf S. 214, aber in einer Weise, welche der Berichtigung bedarf. Vor allem tritt er der gewöhnlichen Meinung bei, daß die römische Synode, auf welcher Gelasius jenes Dekret publicirte, im Jahre 494 stattgehabt habe; wir werden jedoch seiner Zeit (im zweiten Bande des vorliegenden Werkes) zeigen, daß diese Synode dem Jahre 496 zuzuweisen sei. Wichtiger ist, daß Drey auch der andern irrigen Annahme beipflichtet, als ob schon Gelasius in diesem Dekret die apostolischen Canonen für apo-

kryphisch erklärt habe. Man kann dieß nur sagen, wenn man blos den gewöhnlichen Text des fraglichen Dekretes betrachtet; der ursprüngliche Text, wie ihn die ältesten Codices geben, hat die von den apostolischen Canonen sprechende Stelle gar nicht (vgl. Ballerin. edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. CLVIII. n. III. und Mansi, collect. Concil. T. VIII. p. 170), und es ist dieselbe unstreitbar ein späterer Zusatz, welchen, wie manche andere, höchst wahrscheinlich Papst Hormisdas (514—523) bei einer neuen Redaktion des Gelasianischen Dekretes gemacht hat. Wenn aber das ursprüngliche Gelasianische Dekret vom J. 496 über die apostolischen Canonen gar nichts sagt, so rührt dieß wohl daher, daß Dionys damals seine Sammlung wahrscheinlich noch nicht publicirt gehabt hatte. Nach Rom wenigstens war er, so lange Gelasius lebte, nicht gekommen und hatte denselben nicht persönlich gekannt (er sagt dieß ausdrücklich in der Praefatio zu seiner Sammlung der päpstlichen Dekrete bei Harduin, T. I. p. 3). Jetzt erklärt sich auch, warum Dionys in einer spätern Canonensammlung, die er ebenfalls ausarbeitete und wovon nur mehr die Vorrede übrig ist, die apostolischen Canonen völlig hinwegließ mit dem Bemerken: quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi (s. Bickell, S. 75). Die Fertigung dieser neuen Sammlung fällt nämlich in die Zeit, wo Papst Hormisdas die apostolischen Canonen bereits ausdrücklich für apokryphisch erklärt hatte (Bickell, a. a. O.). Deßungeachtet kamen dieselben, nämlich die 50 des Dionysius Exiguus, auch im Abendland nicht völlig in Mißcredit, gingen vielmehr, weil dessen erste Sammlung immer an Ansehen wuchs, auch in manche spätere Sammlungen, über, namentlich in die pseudoisidorische, und im J. 1054 erklärte Humbert, der Legat Leo's IX., ausdrücklich: Clementis liber, id est itinerarium Petri Apostoli et canones Apostolorum numerantur inter apocrypha, *exceptis capitulis quinquaginta*, quae decreverunt regulis orthodoxis adjungenda. Excerpte aus diesen 50 apostolischen Canonen nahm auch Gratian in sein Dekret auf, und so erhielten sie nach und nach überall gesetzliche Kraft. Ihr apostolischer Ursprung dagegen wurde, wie von Dionys so noch von manchen Spätern bezweifelt, namentlich von Hinkmar von Rheims, und seit dem 16ten Jahrhundert von Jedermann, mit Ausnahme des Jesuiten Franz Turrianus, der für sie wie für Pseudoisidor aufzutreten wagte. Nach den Magdeburger Centuriatoren haben besonders Gabriel Aubespine, Bischof von Orleans, der berühmte Erzbischof Petrus de Marca und der Anglikaner Beveridge den nichtapostolischen Ursprung unserer Canones dargethan, und sie für ein Werk theilweise des zweiten und besonders des dritten Jahrhunderts erklärt. Beveridge insbesondere behauptete, die fragliche Sammlung sei aus alten Canonen zum Theil verschollener Synoden des zweiten und dritten Jahrhunderts zusammengesetzt. Im Gegensatz hiezu wollte der Calvinist Dalläus darin das Werk eines Betrügers aus dem fünften und sechsten Jahrhundert erkennen, aber Beveridge widerlegte ihn so kräftig, daß langehin fast alle Gelehrten die Beveridge'schen Resultate (mit einzelnen Modificationen) wieder-

holten. Beveridge war von der Ansicht ausgegangen, daß schon die älteste Kirche eine Sammlung von Canonen gehabt haben müsse, und zeigt dann, daß schon im Anfang des vierten Jahrhunderts von Bischöfen, Synoden und andern Autoritäten nicht selten auf einen bereits vorhandenen κανὼν ἀποστολικὸς oder ἐκκλησιαστικὸς oder ἀρχαῖος hingewiesen werde, so z. B. von Alexander, Bischof von Alexandrien, von der Synode zu Nicäa, von Kaiser Constantin ꝛc. (vgl. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts, S. 82, wo alle diese alten Citate zusammengestellt sind). Alle diese Citate, behauptete nun Beveridge, beziehen sich auf unsere apostolischen Canonen und beweisen, daß deren Sammlung schon vor dem vierten Jahrhundert vorhanden gewesen sei.

Zu neuen Ergebnissen führte die mit ebensoviel Gelehrsamkeit als Scharfsinn angestellte Untersuchung von † Dr. v. Drey (Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, Tübing. 1832). Es ist hier nachgewiesen, 1) daß in der ältesten Kirche noch kein eigentlicher codex canonum vorhanden gewesen sei, und daß 2) der Ausdruck κανὼν ἀποστολικὸς noch keineswegs die Existenz unserer apostolischen Canones beweise, daß vielmehr damit α) theils auf solche Verordnungen der Apostel, die in der Bibel stünden, (z. B. über die Eigenschaften eines Bischofs) hingewiesen sei, theils aber β) der Ausdruck κανὼν ἀποστολικὸς oft nichts anderes heißen wolle, als: „es bestehe in dieser Richtung eine allgemeine bis auf die apostolischen Zeiten hinauf datirende kirchliche Regel und Praxis" (nicht gerade ein geschriebenes Gesetz). Vgl. Drey, a. a. O. S. 379 ff. Bickell, a. a. O. S. 81 und S. 5. Das eigene Resultat Drey's ist: sehr viele der sogenannten apostolischen Canones seien zwar ihrem Inhalt nach sehr alt, ja selbst in die apostolischen Zeiten hinaufreichend, aber ihre Fassung sei entschieden jünger, und nur wenige, aus den apostolischen Constitutionen entnommen, könnten der vornicänischen Zeit angehören. Viel größer sei die Zahl derjenigen, die erst im vierten und fünften Jahrhundert entstanden und bloße Wiederholungen und Variationen dessen seien, was namentlich die antiochenische Synode des Jahres 341 verordnet habe. Ja einzelne (c. 30. 81. 83) seien noch jünger, jünger sogar als die 4te allgemeine Synode zu Chalcedon, die ihnen als Quelle gedient habe. Von diesen Canonen seien zwei Sammlungen veranstaltet worden, die eine nach der Mitte des fünften, die andere, die 35 spätern Nummern enthaltend, erst um den Anfang des sechsten Jahrhunderts.

Ihm ergibt sich dann (S. 403 ff.) folgende Tabelle:

Die apostolischen Canonen sind entlehnt:

1) c. 1. 2. 7. 8. 17. 18. 20. 27. 34. 46. 47. 49. 51. 52. 53. 60. 64 u. 65 aus den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts im Oriente, besonders in Syrien entstanden;

2) c. 79 ist aus dem achten Buch der apostolischen Constitutionen, welches merklich jünger ist, aber doch (sammt dem siebenten) vor 325 den sechs ersten beigefügt wurde;

3) c. 21—24 und 80 sind aus dem Concil von Nicäa;

4) c. 9—16 incl. und 29. 32—41 incl. und 76 aus dem antiocheniſchen Concil vom J. 341;

5) c. 45. 64. 70 und 71 aus der Synode von Laodicea;

6) c. 75 aus c. 6 des Concils von Constantinopel im J. 381;

7) c. 28 aus der Synode von Constantinopel im J. 394;

8) c. 30. 67. 74. 81. 83 aus dem vierten allgem. Concil;

9) c. 19 ist eine Umbildung des c. 2 von Neocäsarea;

10) c. 25 und 26 sind aus Basilius d. Gr.;

11) c. 69 und 70 aus dem falschen Brief des hl. Ignatius an die Philipper entlehnt;

12) von etwas weniger als einem Drittheil sind die Quellen unbekannt.

Daß Drey die Entstehung unserer Canonen etwas zu weit hinausrücke, hat schon Bickell in seiner Geschichte des Kirchenrechts S. 84 dargethan, obgleich er in der Hauptsache sich ganz beistimmend erklärte. Wenn Drey behauptet, unter den apostolischen Canonen sei Nr. 30 aus dem zweiten Canon des vierten allgem. Concils von Chalcedon, Nr. 81 aus dem dritten, Nr. 83 aus dem siebenten desselben entlehnt, so bemerkt dagegen Bickell: diese drei Stellen des Concils von Chalcedon hätten zwar einige, jedoch keine besonders hervorstechende Aehnlichkeit mit dem Inhalt der apostolischen Canones, und jedenfalls sei es nicht erweislich, daß deren Sammler jene excerpirt habe. Dazu komme, daß das Concil von Chalcedon, ja schon das zu Ephesus (431) und zu Constantinopel (448) bei dem Verfahren, welches sie gegen einen ungehorsamen Bischof einschlagen (dreimalige Vorladung), sich auf bereits vorhandene kirchliche oder auch göttliche Canones berufen (bei Mansi, T. IV. p 1136 sq. 1228. T. VI. p. 712. 1038 sqq. 1095 Harduin, T. I. p. 1360 sq. und 1433. T. II. p. 148. 340. 377). Damit sei aber wohl kein anderer als der 74te apostolische gemeint, indem jenes Verfahren nirgends anders als in diesem vorgeschrieben sei. — Drittens weist Bickell auf eine Stelle der ephesinischen Synode vom J. 431 Sess. VII hin, wo sich der Erzbischof Rheginus von Cypern in einer schriftlichen (nur mehr lateinischen) Eingabe auf die *apostolici canones* und die definitiones Nicaenae synodi berief, um damit die Unabhängigkeit seiner Kirche von dem Stuhle von Antiochien zu erweisen (Mansi, T. IV. p. 1485. Harduin, T. I. p. 1617). Waren hier, wie wir nicht bezweifeln, unsere apostolischen Canonen und in specie der 36te (nach Dionys) gemeint, so liegt die frühere Existenz solcher Canones am Tage. Das Gleiche ergibt sich endlich daraus, daß schon die constantinopolitanische Synode des Jahres 394 (Mansi, T. III. p. 853. Harduin, T. I. p. 957) mit den Worten *καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο* auf unsere apostolischen Canones hingewiesen zu haben

scheint. Drey sucht zwar in allen diesen Stellen den Ausdruck κανόνες ἀποστολικοὶ in der oben angedeuteten Weise zu erklären und also in einem allgemeinern Sinn zu nehmen, allein hier ist wahrscheinlich an bereits formulirte und geschriebene Canones zu denken, nicht blos an eine alte Kirchenpraxis. α) Ueber die dreimalige Vorladung eines Bischofs z. B. gab es ja keine alte Kirchenpraxis; β) in so später Zeit, wo schon erweislich Canonensammlungen bestanden, citirte man natürlich diese und nicht blos die Praxis; γ) die Zusammenstellung der canones apostolici mit den Definitiones Nicaenae Synodi weist auf formulirte apostolische Canones hin. δ) Wenn aber die fraglichen spätern Synoden bereits formulirte ältere Canones mit dem Titel apostolisch citiren, solche also damals schon existirten, so ist wahrscheinlich, daß jene Synoden aus unseren Canonen entlehnten, nicht umgekehrt.

Wie schon bemerkt, behauptete Drey, eine große Anzahl der apostolischen Canonen sei aus denen des antiocheni schen Concils vom J. 341 entlehnt, und Bickell ist dieser Meinung beigetreten (S. 79 f.). Wir gestehen, dieselbe hat sehr Vieles für sich, doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß umgekehrt das antiochenische Concil aus unseren Canonen geschöpft hätte, und wir müssen darum diesen Punkt als noch nicht erledigt betrachten. Aehnlich scheint es sich mit der Synode von Nicäa zu verhalten, welche in c. 1. 2. 5 und 15 sich auf ältere ähnliche Canones beruft. Auch hier können möglicher Weise die entsprechenden Nummern unter den apostolischen gemeint gewesen sein, die in der Kirche cursirt haben können, ehe und bevor sie in die gegenwärtige Sammlung zusammengestellt wurden. Einigermaßen begründet wird diese Vermuthung durch ein Aktenstück, welches weder Drey noch Bickell berücksichtigte, auf das aber schon Gallandius (Biblioth. vet. PP. T. III. Prolog. p. X.) hingewiesen hat. Wie wir oben S. 343 sahen, veröffentlichte Scipio Maffei im J. 1738 drei alte Urkunden, deren erste ein noch lateinisch erhaltener Brief der ägyptischen Bischöfe Hesychius, Phileas ꝛc. über Meletius ist. Derselbe ist während der diocletianischen Verfolgung in den Jahren 303—305 an Meletius selbst geschrieben und handelt hauptsächlich davon, daß er in fremden Diöcesen Priester geweiht habe. Solches sei gegen alle kirchliche Regel (aliena a more divino et *regula ecclesiastica*) und Meletius wisse selbst, daß es *lex* est patrum et propatrum ... in alienis paroeciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare (bei Routh, Reliquiae sacrae T. III. p. 381. 382). Schon Maffei vermuthete, daß hier den Bischöfen der 36ste apostolische Canon vorgeschwebt habe, und solche Vermuthung drängt sich uns in der That fast mit Nothwendigkeit auf.

Der griechische Text der apostolischen Canonen existirt in vielen alten Handschriften, sowohl in den Codicibus der apostolischen Constitutionen, deren letztes Kapitel (lib. VIII. c. 47) sie bilden, als in den Handschriften der alten Canonensammlungen überhaupt. In letztern sind sie gewöhnlich in 85 Nummern eingetheilt, und dieß entspricht auch den von Dionysius Exiguus

und Johannes Scholastikus benützten Exemplaren[1]), in den Codicibus der apostolischen Constitutionen dagegen werden unsere Canones nur in 76 Nummern zerlegt[2]), wie denn überhaupt schon im Alterthum ihre Abtheilung und Zählart mehrfach variirte.

Gedruckt erschienen zuerst die 50 Canonen der Dionysianischen Uebersetzung in der Merlin'schen Conciliensammlung im J. 1523 (s. oben S. 74), und finden sich auch in den neuern Sammlungen von Harduin, T. I. p. 33 sqq. und Mansi, T. I. p. 49 sqq.; den griechischen Text aber gab zuerst Gregor Haloander im J. 1531, noch besser im J. 1561 Gentianus Hervetus heraus. Beide theilten unsere Canones in 84 Nummern ein, und die Hervet'sche Abtheilung des griechischen Canonentextes ging von da in die Conciliensammlungen über, namentlich in die von Harduin, T. I. p. 9 sqq. Mansi, T. I. p. 29 sqq. und Bruns, Bibliotheca eccles. T. I. p. 1 sqq. Vgl. Bickell, a. a. O. S. 72 f. Im Nachstehenden haben wir die Zahl 85 wiederhergestellt und dabei die Abtheilung des Dionysius Exiguus (für die 50 ersten Canones) zu Grunde gelegt. Der Zweckmäßigkeit halber setzten wir jedoch beide Zahlen nebeneinander, zunächst die Nummer nach Dionysius, und darauf in Parenthese die nach Hervetus, Hardouin, Mansi, Bruns. Von letztern entnahmen wir auch den griechischen Text, welcher von dem am Ende der Constitutionen vorfindlichen da und dort abweicht[3]). Die lateinische Uebersetzung der 50 ersten Canones endlich ist die Dionysische, die der 35 spätern dagegen von Cotelier.

---

1) Wir bemerken übrigens, daß Johannes Scholastikus die Nr. 51 zweimal, aber das einemal unter Nr. 51 einen ganz fremden uns unbekannten Canon aufführt (s. *Biblioth.* jur. can. von Voellus et Justellus, T. II. p. 569. Tit. XXXVI).

2) Vgl. die Ausgabe von Cotelier. Patrum apostol. Opp. T. I. p. 442 sqq. Ueltzen dagegen hat in seiner neuen Ausgabe der Constit. apost. (1853) p. 238 sqq. die Zahl 85 wieder hergestellt.

3) Vgl. den Text in den Ausgaben der apostol. Constitutionen von Cotelier und Ueltzen.

KANONES
ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝΣΕΠΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

Regulae ecclesiasticae sanctorum Apostolorum prolatae per Clementem ecclesiae Romanae pontificem.

Can. I.

Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν.

Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinetur[1]).

Can. II.

Πρεσβύτερος ὑφ' ἑνὸς ἐπισκόπου χειροτονείσθω, καὶ διάκονος καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοί.

Presbyter ab uno episcopo ordinetur, et diaconus et reliqui clerici[2]).

Can. III.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν, τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ, προσενέγκῃ ἑτεράτινα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ἢ μέλι ἢ γάλα ἢ ἀντὶ οἴνου σίκερα ἢ ἐπιτηδευτὰ ἢ ὄρνεις ἢ ξωά τινα ἢ ὄσπρια, ὡς παρὰ τὴν διάταξιν κυρίου ποιῶν, καθαιρείσθω, πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς, τῷ καιρῷ τῷ δέοντι.

Si quis episcopus et presbyter praeter ordinationem Domini alia quaedam in sacrificio offerat super altare, id est aut mel, aut lac, aut pro vino siceram, aut confecta quaedam, aut volatilia, aut animalia aliqua, aut legumina, contra constitutionem Domini faciens, congruo tempore, deponatur[3]).

---

1) Der erste Canon gehört nach Drey (a. a. O. S. 264—271) zu denjenigen, von welchen zwar nicht die apostolische Begründung, aber doch ein sehr hohes Alter, nämlich ihr Ursprung in den drei ersten Jahrhunderten, sich nachweisen läßt. Seine Quellen sind wohl die apostolischen Constitutionen III, 20. VIII, 4. 27.

2) Wie bei Nr. 1.

3) Dionys und der griechische Text, wie ihn die Concilienſammlungen geben, weichen hier mehrfach von einander ab. Für's Erste a) zieht der griechische Text das, was bei Dionys in die zwei Canonen 3 und 4 zerlegt ist, in einen zusammen, so daß von jetzt an in den Concilienſammlungen die Nummern des griechischen Textes mit denen des dionysianischen nicht mehr zusammenstimmen. Ich habe jedoch die Ordnung des Dionysius festgehalten und dieser gemäß auch den griechischen Text abgetheilt. b) Allein auch dadurch ist noch keine Harmonie bewirkt, denn nach dem griechischen Texte gehören die Worte praeter novas spicas et uvas des 4ten Canons

Can. IV (III).

Μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προσάγεσθαί τι ἕτερον εἰς τὸ θυσιαστήριον, ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆ ἁγίας προσφορᾶς.

Offerri non licet aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas, et oleum ad luminaria, et thymiama id est incensum, tempore quo sancta celebratur oblatio[1]).

Can. V (IV).

Ἡ ἄλλη πᾶσα ὀπώρα εἰς οἶκον ἀποστέλλέσθω, ἀπαρχὴ τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ θυσιαστήριον· δῆλον δὲ, ὡς ὁ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπιμερίζουσι τοῖς διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς.

Reliqua poma omnia ad domum, primitiae episcopo et presbyteris dirigantur, nec offerantur in altari. Certum est autem, quod episcopus et presbyteri dividant et diaconis et reliquis clericis[2]).

Can. VI (V).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter uxorem propriam sub obtentu religionis nequaquam abjiciat; si vero ejecerit, excommunicetur; et si perseveraverit, dejiciatur[3]).

---

bei Dionys noch zum 3ten, indem sie den griechischen Worten *πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς* entsprechen. c) Nimmt man diese Versetzung vor, so erhalten auch die Worte congruo tempore in c. 3 ihren rechten Sinn: „außer frische Aehren oder Trauben, wenn es gerade die rechte Zeit dazu ist." d) Will man aber die Worte praeter novas spicas et uvas nicht in den dritten Canon verlegen, so kann man auch dadurch helfen, daß man *congruo tempore* aus dem dritten in den vierten unmittelbar hinter uvas verlegt. Es ergibt sich dann derselbe Sinn wieder. — In Betreff des Alters von c. 3—5 ist folgendes zu bemerken. Alle drei handeln davon, was auf dem Altare geopfert werden dürfe und was nicht. Das Wesentliche hievon ist alt und zum Theil Anordnung Christi, worauf sich auch die Anfangsworte von c. 3 beziehen. Was der dritte Canon enthält, scheint den Gebräuchen älterer Häretiker entgegengesetzt zu sein; der 4te und 5te Canon dagegen stellen sich sichtlich als Erläuterungen und Zusätze zu jenem dar, und verrathen schon dadurch ein jüngeres Alter. Vgl. Drey, a. a. O. S. 365 ff.

1) Vgl. die Note zu c. 3.

2) Vgl. die Note zu c. 3.

3) Nach Drey's Vermuthung (S. 341) veranlaßte Eustathius von Sebaste diesen Canon um die Mitte des vierten Jahrhunderts. Vgl. oben c. 1 u. 4 der Synode

Can. VII (VI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus nequaquam seculares curas assumat; sin aliter, dejiciatur[1]).

Can. VIII (VII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἁγίαν τοῦ πάσχα ἡμέραν πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσει, καθαιρείσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus sanctum Paschae diem ante vernale aequinoctium cum Judaeis celebraverit, abjiciatur[2]).

Can. IX (VIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ προσφορᾶς γενομένης μὴ μεταλάβοι, τὴν αἰτίαν εἰπάτω· καὶ ἐὰν εὔλογος ᾖ, συγγνώμης τυγχανέτω· εἰ δὲ μὴ λέγει, ἀφοριζέσθω, ὡς αἴτιος βλάβης γενόμενος τῷ λαῷ καὶ ὑπόνοιαν ποιήσας κατὰ τοῦ προσενέγκαντος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus vel quilibet ex sacerdotali catalogo facta oblatione non communicaverit, aut causam dicat, ut si rationabilis fuerit, veniam consequatur, aut si non dixerit, communione privetur, tanquam qui populo causa laesionis extiterit, dans suspicionem de eo, qui sacrificavit, quod recte non obtulerit[3]).

---

von Gangra S. 780 f. Nach dem griechischen Text unseres Canons ist hinter presbyter einzuschalten et diaconus.

1) Gehört zu den ältesten Canonen, welche Verordnungen enthalten, die schon von den Aposteln und Apostelschülern herrühren mögen; die Fassung aber gehört doch einer etwas spätern Zeit (dem dritten Jahrhundert) an. Aehnliches findet sich in den apost. Constit. II, 6. Drey, S. 240, 248 u. 403.

2) Wie wir oben S. 321 ff. ausführten, kam im dritten Jahrhundert zu den beiden bisherigen Differenzpunkten in Betreff Osterns: *α*) ob der Wochentag oder der Monatstag entscheide, und *β*) wann die Fasten zu endigen seien, noch ein drittes wichtiges Moment hinzu, das astronomische, ob nämlich Ostern stets erst nach dem Frühlingsäquinoktium gefeiert werden dürfe. Diese Frage bejahte das Nicänum, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite (s. oben S. 328 f.). Das Gleiche that die antiochenische Synode des Jahres 341 (s. oben S. 513), und Bickell S. 331 vermuthet, unser Canon sei dem 1sten antiochenischen entnommen. Drey dagegen weist (S. 403) auf die apostol. Constitutionen lib. V, 17 als Quelle dieses Canons hin.

3) Der lateinische Text des Dionysius macht es wahrscheinlich, daß dem griechischen Texte am Schlusse die Worte beizufügen seien *ὡς μὴ ὑγιῶς ἀνενεγκόντος* (= als hätte er nicht recht geopfert), was auch einige griechische Codices wirklich haben. — Ueber das Alter dieses Canons s. die folg. Note.

Can. X (IX).

Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστοὺς καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀφορίζεσθαι χρὴ.

Omnes fideles, qui ingrediuntur ecclesiam et scripturas audiunt, non autem perseverant in oratione, nec sanctam communionem percipiunt, velut inquietudines ecclesiae commoventes, convenit communione privare [1]).

Can. XI (X).

Εἴ τις ἀκοινώνητῳ κἂν ἐν οἴκῳ συνεύξηται, οὗτος ἀφοριζέσθω.

Si quis cum excommunicato, etiam domi, simul oraverit, et ipse communione privetur [2]).

Can. XII (XI).

Εἴ τις καθηρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός.

Si quis cum damnato clerico, veluti cum clerico, simul oraverit, et ipse damnetur [3]).

Can. XIII (XII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαικὸς ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτος, ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει, δεχθῇ ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν, ἀφοριζέσθω καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ δεχθείς· εἰ δὲ ἀφωρισμένος εἴη, ἐπιτεινέσθω αὐτῷ ὁ ἀφορισμός, ὡς ψευσαμένῳ καὶ ἀπατήσαντι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

Si quis clericus aut laicus a communione suspensus vel communicans [4])

---

1) Sichtlich gehören c. 9 und 10 zusammen, und Drey vermuthet S. 255 f. und 405, daß sie dem Inhalte nach sehr alt seien und wohl aus den Zeiten der Verfolgungen stammen, wo manche Christen aus Gewissensbissen das hl. Abendmahl nicht empfangen wollten. Wenn aber Drey a. a. O. weiter sagt, unser c. 10 sei dem zweiten antiochenischen vom J. 341 wörtlich entnommen, so ist dieß nicht richtig. Der antiochenische kann gar wohl auch eine Nachahmung des unsrigen sein. Vgl. oben S. 798.

2) Dem Inhalte nach gehört dieser Canon zu den allerältesten, die bis in die apostolischen Zeiten hinaufreichen; seiner Fassung nach aber sei er, sagt Drey a. a. O. S. 405, aus dem antiochenischen Concil c. 2 entlehnt. Vgl. oben S. 798 und die Note zu c. 10.

3) Ueber das Alter gilt das Gleiche wie bei Can. 10 u. 11. Nach Drey, a. a. O. S. 405 ist auch dieser Canon vom antioch. Concil c. 2. entlehnt.

4) Der griechische Text hat *ἤτοι ἄδεκτος* = sive excommunicatus. Man vermuthet, es sollte *ἤτοι δεκτὸς* heißen, weil im Folgenden zweierlei Strafen be-

ad aliam properet civitatem, et suscipiatur praeter commendaticias literas, et qui susceperunt et qui susceptus est, communione priventur. Excommunicato vero proteletur ipsa correptio, tanquam qui mentitus sit et ecclesiam Dei seduxerit.

Can. XIV (XIII).

Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾶν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν, ὡς πλέον τι κέρδος δυναμένου αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖσε λόγῳ εὐσεβείας συμβάλλεσθαι· καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων καὶ παρακλήσει μεγίστῃ.

Episcopo non licere alienam parochiam, propria relicta, pervadere, licet cogatur a plurimis, nisi forte quia eum rationabilis causa compellat, tanquam qui possit ibidem constitutis plus lucri conferre, et in causa religionis aliquid profectus prospicere, et hoc non a semetipso pertentet, sed multorum episcoporum judicio et maxima supplicatione perficiat [1]).

Can. XV (XIV).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν ἀπολείψας τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν εἰς ἑτέραν ἀπέλθῃ, καὶ παντελῶς μεταστὰς διατρίβῃ ἐν ἄλλῃ παροικίᾳ παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου· τοῦτον κελεύομεν μηκέτι λειτουργεῖν, μάλιστα εἰ προσκαλουμένου αὐτὸν τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ ἐπανελθεῖν οὐχ ὑπήκουσεν ἐπιμένων τῇ ἀταξίᾳ· ὡς λαϊκὸς μέντοι ἐκεῖσε κοινωνείτω.

Si quis presbyter aut diaconus aut quilibet de numero clericorum relinquens propriam parochiam pergat ad alienam, et omnino demigrans praeter

---

ſtimmt werden: α) wenn ein Nichtercommunicirter ohne Empfehlungsſchreiben ſeines Biſchofs anderwärts ſeine Aufnahme bewirkt, ſoll er ſelbſt und der Aufnehmende excommunicirt werden; β) hat aber ein Excommunicirter die Aufnahme anderwärts erſchlichen, ſo ſoll ſeine Ausſchließung verlängert werden. Vgl. Kober, Kirchenbann, S. 187. — Der Inhalt dieſes Canons iſt ſicher vornicäniſch, aber die Faſſung, meint Drey, a. a. O. S. 257. u. 405, ſei vom 6ten antioch. Canon entlehnt. Vgl. die Note zu c. 10.

1) Das Verbot, eine Kirche zu verlaſſen und zu einer andern überzugehen, iſt ſehr alt. Schon die Synode von Arles im J. 314 ſprach es aus, und das Nicänum c. 15 wiederholte es (vgl. oben S. 205. 216. 419). Ebenſo die antiocheniſche Synode des Jahres 341 und die Synode von Sardika (vgl. oben S. 514. 558. 537). Der Inhalt unſeres Canons iſt alſo jedenfalls ſehr alt, die Faſſung aber hält Drey für nachnicäniſch, wie man aus dem mildernden Beiſatz erſchließen könne. Von den alten Synoden werde keine ſolche Milderung angeführt, und unſer Canon ſei wohl nach c. 21 und 18 von Antiochien gebildet. Drey, S. 274 und 405. Vgl. die Note zu c. 10.

episcopi sui conscientiam in aliena parochia commoretur, hunc alterius ministrare non patimur, praecipue si vocatus ab episcopo redire contemserit, in sua inquietudine perseverans; verum tamen tanquam laicus ibi communicet [1]).

Can. XVI (XV).

Εἰ δὲ ὁ ἐπίσκοπος, παρ᾽ ᾧ τυγχάνουσι, παρ᾽ οὐδὲν λογισάμενος τὴν κατ᾽ αὐτῶν ὁρισθεῖσαν ἀργίαν, δέξεται αὐτοὺς ὡς κληρικούς, ἀφοριζέσθω ὡς διδάσκαλος ἀταξίας.

Episcopus vero, apud quem moratos esse constiterit, si contra eos decretam cessationem pro nihilo reputans, tanquam clericos forte susceperit, velut magister inquietudinis communione privetur [2]).

Can. XVII (XVI).

Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακὴν κτησάμενος οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis post baptisma secundis fuerit nuptiis copulatus aut concubinam habuerit, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus, aut prorsus ex numero eorum, qui ministerio sacro deserviunt [3]).

Can. XVIII (XVII).

Ὁ χήραν λαβὼν ἢ ἐκβεβλημένην ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis viduam aut ejectam acceperit, aut meretricem aut ancillam, vel aliquam de his qui publicis spectaculis mancipantur, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus aut ex eorum numero, qui ministerio sacro deserviunt [4]).

---

1) Es gilt hier das Gleiche wie bei c. 14. Nach Drey wäre dieser und der folgende Canon dem dritten antiochenischen vom J. 341 nachgebildet. Vergl. die Note zu c. 10.

2) Auch hier gilt das Gleiche wie bei c. 14.

3) Das Vorliegende ist dem Inhalte nach, wie bekannt, eine apostolische Verordnung (1. Tim. 3, 2—13. Tit. 1, 5—9. 1. Petr. 5, 1—4), die Fassung aber ist aus den apostol. Constitutionen VI, 17 entlehnt, folglich etwa aus dem 3ten Jahrhundert. Drey a. a. O. S. 242 u. 403. — Die Griechen und auch Hieronymus (ep. 83 ad Oceanum und im Commentar zum Brief an Titus) schließen hieraus: wer vor der Taufe verheirathet war und nach der Taufe zum zweitenmal heirathete, könne Cleriker werden. Aber die lat. Kirche ist entschieden dagegen. Schon Papst Innocenz I. schreibt (ep. 1 ad Victricium): „Baptismo remittuntur peccata, non acceptarum mulierum numerus aboletur".

4) Wie bei c. 17. Vgl. auch 3. Mos. 21, 14, wo für die jüdischen Priester dasselbe verordnet ist. Vgl. Drey, a. a. O. S. 251 und 403.

Can. XIX (XVIII).

Ὁ δύο ἀδελφὰς ἀγαγόμενος ἢ ἀδελφιδῆν οὐ δύναται εἶναι κληρικός.

Qui duas in conjugium sorores acceperit, vel filiam fratris, clericus esse non poterit [1]).

Can. XX (XIX).

Κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω.

Clericus fidejussionibus inserviens abjiciatur [2]).

Can. XXI (XX).

Εὐνοῦχος εἰ μὲν ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἐγένετό τις, ἢ ἐν διωγμῷ ἀφῃρέθη τὰ ἀνδρῶν, ἢ οὕτως ἔφυ, καί ἐστιν ἄξιος, γινέσθω.

Eunuchus si per insidias hominum factus est, vel si in persecutione ejus sunt amputata virilia, vel si ita natus est, et est dignus, efficiatur episcopus [3]).

Can. XXII (XXI).

Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.

Si quis absciderit semetipsum, id est, si quis sibi amputavit virilia, non fiat clericus, quia suus homicida est, et Dei conditionibus inimicus [4]).

Can. XXIII (XXII).

Εἴ τις κληρικὸς ὢν ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσει, καθαιρείσθω, φονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ.

---

1) Auch hier ist, wie beim vorigen Canon, der Inhalt aus dem A. T. entlehnt 3. Mos. 18, 16. 20, 21. Aehnliches verordneten auch die Synoden von Elvira c. 61 und von Neocäsarea c. 2. Vgl. oben S. 183 u. 244; unser Canon ist sonach wohl ein Zeitgenosse dieser Synoden, und zwar eine Umbildung des 2ten von Neocäsarea. Drey, a. a. O. S. 251 u. 409.

2) Schon auf S. 110 sahen wir, daß es im dritten Jahrhundert den Geistlichen strenge verboten war, Vormundschaften, Pflegschaften, Verwaltungen für Andere und Aehnliches zu übernehmen. Das gleiche Verbot finden wir auch in unserem Canon, der aus den apostolischen Constitutionen II, 6 genommen und sehr alt ist. Vgl. Drey, a. a. O. S. 248 u. 403, und siehe oben den 7ten apostolischen Canon.

3) Die allgemeine Synode zu Nicäa verordnet in ihrem 1ten Canon (s. oben S. 376) das Gleiche, was wir hier und in den zwei folgenden Canonen finden, und beruft sich dabei auf einen *älteren* Canon, womit wohl der vorliegende apostolische und die zwei oder drei folgenden gemeint sind. Umgekehrt meint Drey, unser Canon sei eine Nachbildung des nicänischen. S. 266 f. u. 410. Veranlassung zu solchen Verordnungen gaben vielleicht die Valesianer, vgl. oben S. 110 u. 376.

4) Wie beim vorigen Canon.

Si quis, cum clericus fuerit, absciderit semetipsum, omnino damnetur, quia suus est homicida[1]).

Can. XXIV (XXIII).

Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς.

Laicus semetipsum abscindens annis tribus communione privetur, quia suae vitae insidiator exstitit[2]).

Can. XXV (XXIV).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐπὶ πορνείᾳ ἢ ἐπιορκίᾳ ἢ κλοπῇ ἁλοὺς καθαιρείσθω, καὶ μὴ ἀφοριζέσθω· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό· ὁμοίως δὲ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ τῇ αὐτῇ αἱρέσει ὑποκείσθωσαν.

Episcopus aut presbyter aut diaconus, qui in fornicatione aut perjurio aut furto captus est, deponatur, non tamen communione privetur; dicit enim scriptura: non vindicabit Dominus bis in idipsum[3]).

Can. XXVI.

Similiter et reliqui clerici huic conditioni subjaceant[4]).

Can. XXVII (XXV).

Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν ἀναγτώστας καὶ ψάλτας μόνους.

---

1) Wie bei c. 21.

2) Der obenerwähnte Canon 1 von Nicäa, der auch von der Selbstverstümmelung spricht, redet von ihr nur in Beziehung auf die Cleriker, enthält aber keine Strafe für Laien, welche sich selbst verstümmeln. Man könnte deßhalb glauben, unser Canon sei ein späterer Zusatz und nicht so alt als die drei vorausgehenden. Allein ohne Zweifel ist auch er dem Nicänum schon vorgelegen, dieses wollte aber nur von der Selbstverstümmelung als impedimentum ordinis reden. Daß man damals schon auch die Laien wegen Selbstentmannung strenge bestrafte und sie aus der communio laicalis ausschloß, erfahren wir von Athanasius historia Arianorum ad monachos c. 28. Opp. T. I. P. I. p. 284. ed. Patav. Drey, a. a. O. S. 268 u. 410 hält unsern Canon für jünger als den nicänischen und für eine Nachbildung desselben.

3) Unser Canon beruft sich auf Nahum 1, 9. Er gehört seinem Inhalte nach sicherlich zu den ältesten, und schon Basilius d. Gr. sagt (epist. ad Amphiloch. c. 3), es sei eine alte Regel (*ἀρχαῖον κανόνα*), daß Diebe ꝛc. ihrer clericalischen Aemter entsetzt werden; Leo d. Gr. aber nennt dieß eine apostolische Tradition (ep. 92. nach Ballerini ep. 167 ad Rustic. n. 2). Drey, a. a. O. S. 244 und 412, hält unsern Canon für eine Nachbildung der Stelle bei Basilius.

4) Ist im Griechischen nicht als besonderer Canon gerechnet, sondern bildet den letzten Satz des vorausgehenden. In Beziehung auf das Alter gilt das Gleiche wie bei c. 25.

Innuptis autem, qui ad clerum provecti sunt, praecipimus, ut si voluerint uxores accipiant, sed lectores cantoresque tantummodo [1]).

Can. XXVIII (XXVI).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον τύπτοντα πιστοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ ἀπίστους ἀδικήσαντας, τὸν διὰ τοιούτων φοβεῖν θέλοντα, καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· οὐδαμοῦ γὰρ ὁ κύριος τοῦτο ἡμᾶς ἐδίδαξε· τοὐναντίον δὲ αὐτὸς τυπτόμενος οὐκ ἀντέτυπτε, λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει.

Episcopum aut presbyterum aut diaconum percutientem fideles delinquentes, aut infideles inique agentes, et per hujusmodi volentem timeri, dejici ab officio suo praecipimus, quia nusquam nos hoc Dominus docuit; e contrario vero ipse, cum percuteretur non repercutiebat, cum malediceretur non remaledicebat cum pateretur non comminabatur [2]).

Can. XXIX (XXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρεθεὶς δικαίως ἐπὶ ἐγκλήμασι φανεροῖς τολμήσειεν ἅψασθαι τῆς ποτε ἐγχειρισθείσης αὐτῷ λειτουργίας, οὗτος παντάπασιν ἐκκοπτέσθω τῆς ἐκκλησίας.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, depositus juste super certis criminibus, ausus fuerit attrectare ministerium dudum sibi commissum, hic ab ecclesia penitus abscindatur [3]).

---

1) Schon Paphnutius erklärte es auf der Synode zu Nicäa (S. 431) für ein altes Gesetz, daß, wer unverheirathet in den Clerus eintrete, nicht mehr zur Ehe schreiten dürfe. Ebenso kannte schon die Synode von Ancyra im J. 314 dieß Gesetz und will c. 10 nur in einem Fall den Diakonen eine Ausnahme gestatten (S. 230). Die Synode von Elvira aber ging bekanntlich noch weiter (S. 168). Hienach ist unser Canon ohne Zweifel vornicänisch und repräsentirt durchaus die alte Praxis der Kirche. Auch Drey, a. a. O. S. 307 ff. u. 403, nimmt an, er sei aus Constit. apost. VI, 17 entlehnt und somit vornicänisch.

2) Drey vermuthet (S. 345 u. 410), daß dieser Canon zu den allerjüngsten gehöre, indem keine einzige der alten Synoden für nöthig gefunden habe, solche Bestimmungen zu erlassen. Erst die Synode von Constantinopel im J. 394 habe sich veranlaßt gefunden, den Geistlichen das Zuschlagen zu verbieten und unser Canon sei nur eine Nachahmung hievon.

3) Aehnlichen Inhalts ist der vierte antiochenische Canon vom J. 341. Vergl. oben S. 514. Drey vermuthet (S. 298 u. 405), unser apostolischer Canon sei jünger als dieser antiochenische und eine Correktur desselben, indem er die Verordnung des antiochenischen auf die Fälle einschränke, wo ein Bischof rechtmäßig und wegen erwiesener Vergehen abgesetzt worden sei. Allein unser Canon kann auch ganz gut älter sein, als der antiochenische, und die Bischöfe zu Antiochien haben wohl nicht etwas Neues eingeführt, sondern viel eher eine bereits vorhandene Verordnung repetirt und parteiisch auf Athanasius angewendet. Vgl. die Note zu c. 10.

Can. XXX (XXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur et ipse et ordinator ejus, et a communione omnibus modis abscindatur, sicut Simon Magus a Petro[1]).

Can. XXXI (XXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δι' αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.

Si quis episcopus secularibus potestatibus usus ecclesiam per ipsos obtineat, deponatur, et segregentur omnes, qui illi communicant[2]).

Can. XXXII (XXX).

Εἴ τις πρεσβύτερος καταφρονήσας τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου χωρὶς συναγωγὴν καὶ θυσιαστήριον πήξει, μηδὲν κατεγνωκὼς τοῦ ἐπισκόπου ἐν εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, καθαιρείσθω ὡς φίλαρχος· τύραννος γάρ ἐστιν· ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ καὶ ὅσοι ἐν αὐτῷ προσθῶνται· οἱ δὲ λαϊκοὶ ἀφοριζέσθωσαν· ταῦτα δὲ μετὰ μίαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην παράκλησιν τοῦ ἐπισκόπου γινέσθω.

Si quis presbyter contemnens episcopum suum seorsum collegerit et altare aliud erexerit, nihil habens quo reprehendat episcopum in causa pietatis et justitiae, deponatur, quasi principatus amator existens, est enim tyrannus; et caeteri clerici, quicumque tali consentiunt, deponantur, laici vero segregen-

---

1) Wie wir oben S. 177 sahen, hat die Synode von Elvira c. 48 alle Stolgebühren bei Taufen als simonistisch untersagt, aber den Ausdruck Simonie nicht gebraucht. Zur Zeit des 30sten apostol. Canons aber scheint schon der terminus technicus Simonie üblich gewesen zu sein. Es weist dieß auf eine spätere Zeit hin, zumal in der Periode der Verfolgungen schwerlich Jemand eine Bischofsstelle ꝛc. um Geld kaufen mochte. Dagegen kannte schon die Synode zu Sardika c. 2 (S. 559) ähnliche Fälle. Ebenso der hl. Basilius Ep. 76. Drey, a. a. O. S. 352 ff. u. 411, meint, unser Canon sei ein Auszug aus Canon 2 der Synode von Chalcedon. Vgl. dagegen oben S. 797.

2) Der vorliegende Canon ist erst durch das Eingreifen der christlichen Kaiser in die Bischofswahlen entstanden, und rührt wohl nicht von einem alten Concil, sondern vom Sammler der apostol. Constitutionen und Canones selbst her. Drey zweifelt dabei S. 361, ob ein altes Concil eine so direkte und ausdrückliche Opposition gegen die Kaiser ausgesprochen haben würde.

tur. Haec autem post unam et secundam et tertiam episcopi obtestationem fieri conveniat [1]).

Can. XXXIII (XXXI).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἀπὸ ἐπισκόπου γένηται ἀφωρισμένος, τοῦτον μὴ ἐξεῖναι παρ' ἑτέρου δέχεσθαι, ἀλλ' ἢ παρὰ τοῦ ἀφορίσαντος αὐτὸν, εἰ μὴ ἂν κατὰ συγκυρίαν τελευτήσῃ ὁ ἀφορίσας αὐτὸν ἐπίσκοπος.

Si quis presbyter aut diaconus ab episcopo suo segregetur, hunc non licere ab alio recipi, sed ab ipso, qui eum sequestraverat, nisi forsitan obierit episcopus ipse, qui eum segregasse cognoscitur [2]).

Can. XXXIV (XXXII).

Μηδένα τῶν ξένων ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἄνευ συστατικῶν προσδέχεσθαι· καὶ ἐπιφερομένων αὐτῶν ἀνακρινέσθωσαν· καὶ εἰ μὲν ὦσι κήρυκες τῆς εὐσεβείας, προσδεχέσθωσαν, εἰ δὲ μήγε, τὴν χρείαν αὐτοῖς ἐπιχορηγήσαντες εἰς κοινωνίαν αὐτοὺς μὴ προσδέξησθε· πολλὰ γὰρ κατὰ συναρπαγὴν γίνεται.

Nullus episcoporum peregrinorum aut presbyterorum aut diaconorum sine commendaticiis recipiatur epistolis; et cum scripta detulerint, discutiantur attentius, et ita suscipiantur, si praedicatores pietatis exstiterint; sin minus, haec quae sunt necessaria subministrentur eis, et ad communionem nullatenus admittantur, quia per subreptionem multa proveniunt [3]).

---

1) Daß Prieſter Schismen verurſachten, kam ſchon in alter Zeit öfter vor, wie z. B. das novatianiſche Schisma zeigt. Aber auch die Synoden des vierten Jahrhunderts, z. B. die antiocheniſche des Jahres 341 c. 5, ſprechen davon (ſ. oben S. 515). Drey glaubt deßhalb (S. 257 u. 405), unſer Canon ſei aus dem 5ten antiocheniſchen entlehnt. Allein es gilt hier wieder, was wir ſchon oben in der Note zu Canon 10 geſagt haben.

2) Aehnliches verordneten mehrere alte Concilien, ſ. oben S. 149. 183. 185. 370. 495 496. 573. Drey S. 259 und 405 glaubt, unſer Canon ſei zwar dem Inhalte nach alt, aber ſeine Faſſung ſei vom 6ten antiocheniſchen Canon entlehnt.

3) Aehnliches verordnet auch der Canon 13, und es iſt nicht zu zweifeln, daß ſchon in der älteſten Kirche die reiſenden Chriſten nur wenn ſie mit literis commendaticiis verſehen waren, in anderen Kirchen aufgenommen wurden. So fand z. B. um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Marcion keine Aufnahme in Rom, weil ihm ein Empfehlungsſchreiben von Seite des Biſchofs von Sinope, ſeines Vaters, fehlte. Von ſolchen Empfehlungsſchreiben ſprechen auch ſchon die Synoden von Elvira c. 25 und Arles c. 9 (ſ. oben S. 165. 210). Unſer Canon gehört dem Inhalte nach zu den allerfrühеſten. Drey, a. a. O. S. 257 ff. Die Faſſung aber, meint Drey S. 403 u. 406, ſei aus Constit. apost. II, 58 und dem 7ten und 8ten antiocheniſchen Canon entlehnt.

Can. XXXV (XXXIII).

Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροίκίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ᾽ αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ θεὸς διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι.

Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius praeter ejus conscientiam gerant quam illa sola singuli, quae parochiae propriae et villis, quae sub ea sunt, competunt. Sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid. Sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto [1]).

Can. XXXVI (XXXIV).

Ἐπίσκοπον μὴ τολμᾶν ἔξω τῶν ἑαυτοῦ ὅρων χειροτονίας ποιεῖσθαι εἰς τὰς μὴ ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καὶ χώρας· εἰ δὲ ἐλεγχθείη τοῦτο πεποιηκὼς παρὰ τὴν τῶν κατεχόντων τὰς πόλεις ἐκείνας ἢ τὰς χώρας γνώμην, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ οὓς ἐχειροτόνησεν.

Episcopum non audere extra terminos proprios ordinationes facere in civitatibus et villis, quae ipsi nullo jure subjectae sunt. Si vero convictus fuerit hoc fecisse praeter eorum conscientiam, qui civitates illas et villas detinent, et ipse deponatur, et qui ab eo sunt ordinati [2]).

Can. XXXVII (XXXV).

Εἴ τις χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος μὴ καταδέχοιτο τὴν λειτουργίαν καὶ τὴν φροντίδα τοῦ λαοῦ τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ, τοῦτον ἀφωρισμένον τυγχάνειν, ἕως ἂν καταδέξηται· ὡσαύτως καὶ πρεσβύτερος ἢ διάκονος. εἰ καὶ μὴ δεχθείη, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ λαοῦ μοχθηρίαν, αὐτὸς μενέτω ἐπί-

---

1) Nach Drey's Unterſuchung S. 323—331 iſt unſer Canon entweder eine Abkürzung des verwandten 9ten antiocheniſchen vom J. 341 (ſ. oben S. 516), oder letzterer iſt eine weitere Expoſition des unſrigen. Doch zieht er S. 406 den erſteren Theil der Alternative vor.

2) Aehnliches verordnen die Synode von Elvira c. 24. (ſ. oben S. 165), die nicäniſche c. 16 (S. 420), die antiocheniſche c. 13 und 22 (S. 517 und 519). Drey anerkennt (S. 271 u. 406), daß das hier ausgeſprochene Geſetz ſchon frühzeitig in der Kirche gegolten habe, und rechnet darum dieſen Canon ſeinem Inhalte nach zu den älteren, ſeiner Faſſung nach aber ſei er aus der antiocheniſchen Synode vom J. 341 entnommen.

σκοπος, ὁ δὲ κλῆρος τῆς πόλεως ἀφοριζέσθω, ὅτι τοιούτου λαοῦ ἀνυποτάκτου παιδευταὶ οὐκ ἐγένοντο.

Si quis episcopus non susceperit officium et curam populi sibi commissam, hic communione privetur, quoadusque consentiat obedientiam commodans, similiter autem et presbyter et diaconus. Si vero perrexerit, nec receptus fuerit non pro sua sententia, sed pro populi malitia, ipse quidem maneat episcopus, clerici vero civitatis communione priventur, eoquod eruditores inobedientis populi non fuerint [1]).

Can. XXXVIII (XXXVI).

Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καὶ ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας καὶ τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλυέτωσαν· ἅπαξ μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, δεύτερον δὲ ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ.

Bis in anno episcoporum concilia celebrentur, ut inter se invicem dogmata pietatis explorent, et emergentes ecclesiasticas contentiones amoveant; semel quidem quarta septimana pentecostes, secundo vero duodecima die mensis Hyperberetaei (id est juxta Romanos quarto idus Octobris) [2]).

Can. XXXIX (XXXVII).

Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικείτω αὐτά, ὡς θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπεμπολείτω.

Omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat, et ea velut Deo contemplante dispenset; nec ei liceat ex his aliquid omnino contingere, aut parentibus propriis quae Dei sunt condonare. Quodsi pauperes sunt, tanquam pauperibus subministret, nec eorum occasione ecclesiae negotia depraedetur [3]).

---

1) Aehnliches iſt theils zu Ancyra c. 18, theils zu Antiochien c. 17 und 18 verordnet worden (ſ. oben S. 237. 518). Drey (a. a. O. S. 294 u. 406) hält nun unſern Canon für ein Excerpt aus den zwei genannten antiocheniſchen, allein es können umgekehrt dieſe gar wohl gerade auf unſerem Canon beruhen. Vgl. oben die Note zu c. 10.

2) Verordnungen über die Provinzialſynoden finden wir auch im c. 5 von Nicäa und c. 20 von Antiochien (S. 378 u. 519). Drey vermuthet (S. 334 und 406), unſer Canon ſei jünger als dieſe beiden, und aus dem antiocheniſchen entnommen.

3) Dieſer und die zwei folgenden Canonen haben theilweiſe Aehnlichkeit mit dem 24ten und 25ten Canon von Antiochien, weßhalb Drey ſie für jünger denn dieſe und von ihnen abhängig betrachtet (S. 277). Vgl. dagegen die Note zu c. 10.

Can. XL (XXXVIII).

Οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ἐπιτελείτωσαν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πεπιστευμένος τὸν λαὸν τοῦ κυρίου, καὶ τὸν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν αὐτῶν λόγον ἀπαιτηθησόμενος.

Can. — (XXXIX).

Ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα, εἴγε καὶ ἴδια ἔχει, καὶ φανερὰ τὰ κυριακά, ἵνα ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ἰδίων τελευτῶν ὁ ἐπίσκοπος, οἷς βούλεται καὶ ὡς βούλεται καταλεῖψαι, καὶ μὴ προφάσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διαπίπτειν τα τοῦ ἐπισκόπου, ἐσθ' ὅτε γυναῖκα καὶ παῖδας κεκτημένου ἢ συγγενεῖς ἢ οἰκέτας· δίκαιον γὰρ τοῦτο παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις τὸ μήτε τὴν ἐκκλησίαν ζημίαν τινὰ ὑπομένειν ἀγνοίᾳ τῶν τοῦ ἐπισκόπου πραγμάτων, μήτε τὸν ἐπίσκοπον ἢ τοὺς αὐτοῦ συγγενεῖς προφάσει τῆς ἐκκλησίας πημαίνεσθαι, ἢ καὶ εἰς πράγματα ἐμπίπτειν τοὺς αὐτῷ διαφέροντας, καὶ τὸν αὐτοῦ θάνατον δυσφημίαις περιβάλλεσθαι.

Presbyteri et diaconi praeter episcopum nihil agere pertentent, nam Domini populus ipsi commissus est, et pro animabus eorum hic redditurus est rationem. Sint autem manifestae res propriae episcopi (si tamen habet proprias) et manifestae dominicae, ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus, sicut voluerit et quibus voluerit relinquere, nec sub occassione ecclesiasticarum rerum, quae episcopi sunt, intercidant, fortassis enim aut uxorem habet, aut filios aut propinquos aut servos. Et justum est hoc apud Deum et homines, ut nec ecclesia detrimentum patiatur ignoratione rerum pontificis, nec episcopus vel ejus propinqui sub obtentu ecclesiae proscribantur, et in causas incidant qui ad eum pertinent, morsque ejus injuriis malae famae subjaceat[1]).

Can. XLI (XL).

Προστάττομεν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων· εἰ γὰρ τὰς τιμίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς αὐτῷ πιστευτέον, πολλῷ ἂν μᾶλλον δέοι ἐπὶ τῶν χρημάτων ἐντέλλεσθαι, ὥστε κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν πάντα διοικεῖσθαι, καὶ τοῖς δεομένοις διὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐπιχορηγεῖσθαι μετὰ φόβου τοῦ θεοῦ καὶ πάσης εὐλαβείας· μεταλαμβάνειν δὲ καὶ αὐτὸν τῶν δεόντων (εἴγε δέοιτο) εἰς τὰς ἀναγκαίας αὐτῷ χρείας καὶ τῶν ἐπιξενουμένων ἀδελφῶν, ὡς κατὰ μηδένα τρόπον αὐτοὺς ὑστερεῖσθαι· ὁ γὰρ νόμος τοῦ θεοῦ διετάξατο, τοὺς τῷ θυσια-

1) Vgl. oben die Note zu c. 39.

στηρίῳ ὑπηρετοῦντας ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου τρέφεσθαι· ἐπείπερ οὐδὲ στρατιῶταί ποτε ἰδίοις ὀψωνίοις ὅπλα κατὰ πολεμίων ἐπιφέρονται.

Praecipimus, ut in potestate sua episcopus ecclesiae res habeat. Si enim animae hominum pretiosae illi sunt creditae, multo magis oportet eum curam pecuniarum gerere, ita ut potestate ejus indigentibus omnia dispensentur per presbyteros et diaconos, et cum timore omnique sollicitudine ministrentur, ex his autem quibus indiget, si tamen indiget, ad suas necessitates et ad peregrinorum fratrum usus et ipse percipiat, ut nihil omnino possit ei deesse. Lex enim Dei praecipit, ut qui altari deserviunt, de altari pascantur; quia nec miles stipendiis propriis contra hostes arma sustulit [1]).

Can. XLII (XLI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus aleae atque ebrietati deserviens, aut desinat, aut certe damnetur [2]).

Can. XLIII (XLII).

Ὑποδιάκονος ἢ ψάλτης ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί.

Subdiaconus, lector aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter etiam laicus [3]).

Can. XLIV (XLIII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβυτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω

Episcopus aut presbyter aut diaconus usuras a debitoribus exigens, aut desinat, aut certe damnetur [4]).

Can. XLV (XLIV).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος αἱρετικοῖς συνευξα-

---

1) Vgl. oben die Note zu c. 39.

2) Ein ähnliches Verbot des Würfelſpiels finden wir im c. 79 des Concils von Elvira (ſ. oben S. 191); aller Wucher aber, von welchem der 44ſte apoſtol. Canon ſpricht, wurde in c. 20 von Elvira, c. 12 von Arles und c. 17 von Nicäa verboten (ſ. oben S. 163. 211 u. 421). Unſer Canon gehört ſammt den zwei folgenden zu den älteſten unter allen ſogenannten apoſtoliſchen. Seine Quelle iſt unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 244 f.

3) Vgl. die Note zum vorigen Canon.

4) Vgl. die Note zu c. 42.

μενος μόνον, ἀφοριζέσθω· εἰ δὲ καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς ὡς κληρικοῖς ἐνεργῆσαί τι, καθαιρείσθω.

Episcopus, presbyter et diaconus, qui cum haereticis oraverit tantummodo, communione privetur; si vero tanquam clericus hortatus eos fuerit agere vel orare, damnetur [1]).

Can. XLVI (XLV).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον αἱρετικῶν δεξάμενον βάπτισμα ἢ θυσίαν καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· Τίς γὰρ συμφώνησις τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Βελίαλ; ἢ τίς μερὶς πιστοῦ μετὰ ἀπίστου;

Episcopum aut presbyterum haereticorum suscipientem baptisma damnari praecipimus. Quae enim conventio Christi ad Belial, aut quae pars fideli cum infideli? [2])

Can. XLVII (XLVI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν κατ' ἀλήθειαν ἔχοντα βάπτισμα ἐὰν ἄνωθεν βαπτίσῃ, ἢ τὸν μεμολυσμένον παρὰ τῶν ἀσεβῶν ἐὰν μὴ βαπτίσῃ, καθαιρείσθω, ὡς γελῶν τὸν σταυρὸν καὶ τὸν τοῦ κυρίου θάνατον καὶ μὴ διακρίνων ἱερέας τῶν ψευδιερέων.

Episcopus aut presbyter, si eum qui secundum veritatem habuerit baptisma, denuo baptizaverit, aut si pollutum ab impiis non baptizaverit, deponatur tanquam deridens crucem et mortem Domini, nec sacerdotes a falsis sacerdotibus jure discernens [3]).

Can. XLVIII (XLVII).

Εἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβάλλων ἑτέραν λάβῃ ἢ παρ' ἄλλου ἀπολελυμένην, ἀφοριζέσθω.

Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, communione privetur [4]).

---

1) Dieser Canon ist nur eine consequente Anwendung apostolischer Vorschriften auf bestimmte Fälle, eine Anwendung, welche vom ersten Jahrhundert an gemacht wurde; daher sehr alt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 253. Uebrigens meint Drey S. 410, unser Canon sei dem c. 9. 33 und 34 von Laodicea entflossen.

2) Drey hält diesen Canon und den folgenden für sehr alt (a. a. O. S. 260 f.), Döllinger dagegen, wie wir oben S. 126 zeigten, für jünger, und diese Ansicht stellte schon Petrus de Marca auf, indem er bemerkte: hätte unser Canon und der folgende schon zur Zeit des Ketzertaufstreits existirt (um's J. 255), so würden Cyprian und Firmilian ꝛc. sich gewiß auf ihn berufen haben. Marca, de concord. sacerd. et imperii lib. III. c. 2. § 2—5. Dieser und der folgende Canon sind aus den apostol. Constitutionen VI, 15 entnommen.

3) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon.

4) Aehnliches verordnen c. 8—10 von Elvira und c. 10 von Arles. Drey zählt S. 251 unsern Canon zu den ältesten. Seine Quelle ist unbekannt.

Can. XLIX (XLVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν μὴ βαπτίσῃ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλ' εἰς τρεῖς ἀνάρχους ἢ τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω.

Si quis episcopus aut presbyter juxta praeceptum Domini non baptizaverit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sed in tribus sine initio principiis, aut in tribus filiis, aut in tribus paracletis, abjiciatur [1]).

Can. L (XLIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως ἐπιτελέσῃ, ἀλλ' ἓν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον, καθαιρείσθω· οὐ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος· Εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίσατε, ἀλλὰ· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Si quis episcopus aut presbyter non trinam mersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur. Non enim dixit nobis Dominus: in morte mea baptizate; sed: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti [2]).

Hier endet die lateinische Uebersetzung des Dionysius Exiguus, und ist darum von nun an dem griechischen Texte die Version von Cotelier unterstellt.

Can. LI (L).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ γάμων καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι πάντα καλὰ λίαν, καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθούσθω ἢ καθαιρείσθω καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀποβαλλέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex numero clericorum, a nuptiis et carne et vino non propter exercitationem, verum propter detestationem abstinuerit, oblitus quod omnia sunt valde bona, et quod masculum et feminam Deus fecit hominem, sed blasphemans accusaverit creationem, vel corrigatur, vel deponatur, atque ex ecclesia ejiciatur. Itidem et laicus [3]).

---

1) Gehört wohl zu den ältesten Canonen und ist aus Constit. apost. VI, 11 26 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 262 u. 404.

2) Gehört zu den jüngsten Canonen dieser Sammlung. Vgl. Drey, a. a. O. S. 361 ff. Seine Quelle ist unbekannt.

3) Dieser Canon ist offenbar gegen die Gnostiker und Manichäer gerichtet, welche gemäß ihrer dualistischen Lehre die Materie für satanisch erklärten. Er ist sonach

Can. LII (LI).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν ἐπιστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ προσδέχεται, ἀλλ᾽ ἀποβάλλεται, καθαιρείσθω, ὅτι λυπεῖ Χριστὸν τὸν εἰπόντα· Χαρὰ γίνεται ἐν οὐρανῷ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.

Si quis episcopus aut presbyter eum, qui se convertit a peccato, non receperit sed ejecerit, deponatur, quia contristat Christum dicentem: gaudium oritur in coelo super uno peccatore poenitentiam agente [1]).

Can. LIII (LII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἑορτῶν οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου, βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι᾽ ἄσκησιν, καθαιρείσθω ὡς κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ αἴτιος σκανδάλου πολλοῖς γινόμενος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus in diebus festis non sumit carnem aut vinum, deponatur, ut qui cauteriatam habet suam conscientiam, multisque sit causa scandali [2]).

Can. LIV (LIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν καπηλείῳ φωραθείη ἐσθίων, ἀφοριζέσθω, παρὲξ τοῦ ἐν πανδοχείῳ ἐν ὁδῷ δι᾽ ἀνάγκην καταλύσαντος.

Si quis clericus in caupona comedens deprehensus fuerit, segregetur, praeterquam si ex necessitate de via divertat ad hospitium [3]).

Can. LV (LIV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει τὸν ἐπίσκοπον, καθαιρείσθω· ἄρχοντα γὰρ τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς.

Si quis clericus episcopum contumelia affecerit injuste, deponatur; ait enim scriptura: principi populi tui non maledices [4]).

---

sicher sehr alt, aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert, und der Verordnung in den apostolischen Constitutionen lib. VI, c. 8. 16. 26 sehr ähnlich. Vgl. Drey, a. a. O. S. 281 u. 404.

1) Gehört dem Inhalt nach vor das Ende des dritten Jahrhunderts und ist gegen die Strenge der Montanisten und Novatianer gerichtet. Er ist aus den apostolischen Constitutionen II, 12 ff. genommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 277 u. 404.

2) Wie der 51ste, so ist auch dieser Canon den gnostisch-manichäischen Irrthümern entgegengestellt, und wohl von gleichem Alter. Ebenfalls aus den apostolischen Constitutionen V, 20 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 285 u. 404.

3) Ohne Zweifel sehr alt. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 245.

4) Drey vermuthet S. 299, dieser und der folgende Canon seien nicht alt, indem α) in alter Zeit wohl schwerlich solche Rohheit der Cleriker gegen den Bischof

Can. LVI (LV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει πρεσβύτερον ἢ διάκονον, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus presbyterum vel diaconum injuria affecerit, segregetur [1]).

Can. LVII (LVI).

Εἴ τις [κληρικὸς] χωλὸν ἢ κωφὸν ἢ τυφλὸν ἢ τὰς βάσεις πεπληγμένον χλευάζει, ἀφοριζέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis clericus mutilatum, vel surdum aut mutum, vel caecum aut pedibus debilem irriserit, segregetur. Item et laicus [2]).

Can. LVIII (LVII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἀμελῶν τοῦ κλήρου ἢ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ παιδεύων αὐτοὺς τὴν εὐσέβειαν, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ τῇ ῥαθυμίᾳ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter clerum vel populum negligens, nec eos docens pietatem, segregetur; si autem in socordia perseveret, deponatur [3]).

Can. LIX (LVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερός τινος τῶν κληρικῶν ἐνδεοῦς ὄντος μὴ ἐπιχορηγεῖ τὰ δέοντα, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω, ὡς φονεύσας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Si quis episcopus aut presbyter, cum aliquis clericorum inopia laborat, ei non suppeditet necessaria, segregetur; quodsi perseveret, deponatur, ut occidens fratrem suum [4]).

Can. LX (LIX).

Εἴ τις τὰ ψευδεπίγραφα τῶν ἀσεβῶν βιβλία ὡς ἅγια ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας δημοσιεύει ἐπὶ λύμῃ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ κλήρου, καθαιρείσθω.

---

vorgekommen sei, und β) die niedern Cleriker, welche hier c. 56 von Diakon, Priester und Bischof unterschieden werden, in der Urkirche noch nicht vorhanden gewesen seien. Quelle unbekannt.

1) Vgl. die Note zum vorigen Canon.

2) Auch die in diesem Canon gerügte Rohheit weist, wie bei c. 55, auf eine spätere Zeit hin. Drey, a. a. O. S. 300.

3) Ebenfalls der spätern Zeit, etwa der Mitte des vierten Jahrhunderts angehörig, wo die Geistlichen, besonders die Bischöfe, sich oft von ihren Kirchen entfernten, häufig in die Residenz reisten u. dgl. Drey, a. a. O. S. 300 ff.

4) Es gilt hier das Nämliche, wie bei den Canonen 39—41, mit denen der vorliegende Canon verwandt ist. Drey, S. 302 ff., hält ihn für jünger als den theilweise ähnlichen c. 25 der antiochenischen Synode des Jahres 341.

Si quis falso inscriptos impiorum libros, tanquam sacros in ecclesia divulgarit, ad perniciem populi et cleri, deponatur [1]).

Can. LXI (LX).

Εἴ τις κατηγορία γένηται κατὰ πιστοῦ πορνείας ἢ μοιχείας ἢ ἄλλης τινὸς ἀπηγορευμένης πράξεως καὶ ἐλεγχθείη, εἰς κλῆρον μὴ ἀγέσθω.

Si qua fiat accusatio contra fidelem, fornicationis vel adulterii, vel alterius cujusdam facti prohibiti, et convictus fuerit, is non provehatur ad clerum [2]).

Can. LXII (LXI).

Εἴ τις κληρικὸς διὰ φόβον ἀνθρώπινον Ἰουδαίου ἢ Ἕλληνος ἢ αἱρετικοῦ ἀρνήσηται, εἰ μὲν ὄνομα Χριστοῦ, ἀποβαλλέσθω, εἰ δὲ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ κληρικοῦ, καθαιρείσθω· μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω.

Si quis clericus propter metum humanum Judaei vel Gentilis vel Haeretici negaverit, siquidem nomen Christi, segregetur; si vero nomen clerici, deponatur; si autem poenitentiam egerit, ut laicus recipiatur [3]).

Can. LXIII (LXII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέα ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ ὁ νόμος ἀπεῖπεν. εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex catalogo clericorum, manducaverit carnem in sanguine animae ejus, vel captum a bestia, vel morticinium, deponatur; id enim lex quoque interdixit. Quodsi laicus sit, segregetur [4]).

---

1) Der Inhalt unseres Canons gehört wohl schon dem zweiten Jahrhundert an, und hat mit Const. apost. VI, 16 Aehnlichkeit; die Fassung dagegen hält Drey, a. a. O. S. 281 für viel jünger, wie er aus den Ausdrücken: „in der Kirche verbreiten", und „Volk und Clerus" schließt, die erst später in der Kirchensprache vorkämen.

2) Gehört wohl dem dritten Jahrhundert an. Vgl. Drey, a. a. O. S. 243. Aehnliches verordneten die Synoden von Elvira c. 30 und 76, von Neocäsarea c. 9, von Nicäa c. 9. 10. Die Quelle des Canons ist unbekannt.

3) Drey, a. a. O. S. 316 vermuthet, die Christenverfolgungen im Anfang des vierten Jahrhunderts unter Diocletian, Galerius, Maximin und Licin hätten Veranlassung zu diesem Canon gegeben. Quelle unbekannt.

4) Gehört zu den ältesten Canonen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 249.

Can. LXIV (LXIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν συνεύξασθαι, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus vel laicus ingressus fuerit synagogam Judaeorum vel Haereticorum ad orandum, ille deponatur, hic segregetur [1]).

Can. LXV (LXIV).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν μάχῃ τινὰ κρούσας καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς κρούσματος ἀποκτείνει, καθαιρείσθω διὰ τὴν προπέτειαν αὐτοῦ· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus in contentione aliquem ferierit, atque ex ictu occiderit, deponatur ob suam praecipitantiam; laicus vero segregetur [2]).

Can. LXVI (LXV).

Εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν νηστεύων ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato, praeter unum solum, jejunans, deponatur; si fuerit laicus, segregetur [3]).

Can. LXVII (LXVI).

Εἴ τις παρθένον ἀμνήστευτον βιασάμενος ἔχει, ἀφοριζέσθω· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ ἑτέραν λαμβάνειν ἀλλ' ἐκείνην, ἣν ἥρετίσατο, κἂν πενιχρὰ τυγχάνῃ.

---

1) Ebenso wie c. 63. Dieser Canon ist wohl aus Constit. apost. II, 61 entlehnt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 254 u. 404.

2) In der alten Kirche hielt man ein besonderes Gesetz dieser Art für Cleriker nicht nöthig; erst in späterer Zeit, namentlich in den leidenschaftlichen Streitigkeiten des arianischen ꝛc. Kampfes, konnte solche Rohheit und Verwilderung unter diesen einreißen. Die Quelle des Canons ist unbekannt. Vgl. oben c. 28 und Drey, a. a. O. S. 341 ff. Wir bemerken noch, daß der vorliegende Canon nach der Ordnung im Anhange zu den apostolischen Constitutionen (also bei Cotelier, Gallandius, Drey) dem nächstfolgenden nachgestellt ist, so daß beide ihre Plätze gegenseitig wechselten. Wir dagegen beobachten die Reihenfolge, welche in den alten Canonen- und Concilienſammlungen eingehalten ist.

3) In einigen Gegenden fastete man am Samstage, z. B. in Rom und wohl auch in Spanien, in andern dagegen nicht (vgl. oben S. 166 f. und Drey, a. a. O. S. 285), und diese Verschiedenheit ist sehr alt. Ebenso wird sich nur bei alten gnostisch-dualistischen Sekten, z. B. den Marcioniten, die Praxis finden, am Sonntage zu fasten. Unser Canon gehört darum sicher zu den ältesten der Sammlung und ist aus den apostolischen Constitutionen V, 20 entlehnt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 283 ff. u. 404, wo er als der 65ste gezählt ist.

Si quis virginem non desponsatam vi illata teneat, segregetur, nec aliam ducat, sed hanc, quam sic elegit, retineat, etiamsi paupercula fuerit [1]).

Can. LXVIII (LXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος δευτέραν χειροτονίαν δέξεται παρά τινος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, εἰ μήγε ἄρα συσταίη, ὅτι παρὰ αἱρετικῶν ἔχει τὴν χειροτονίαν· τοὺς γὰρ παρὰ τῶν τοιούτων βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν.

Si quis episcopus vel presbyter aut diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse, et qui eum ordinavit, nisi ostendat, ab haereticis ordinationem se habere; a talibus enim baptizati et ordinati neque fideles neque clerici esse possunt [2]).

Can. LXIX (LXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν τοῦ πάσχα ἢ τετράδα ἢ παρασκευὴν οὐ νηστεύοι, καθαιρείσθω, ἐκτὸς εἰ μὴ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν ἐμποδίζοιτο· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut lector aut cantor sanctam Quadragesimam non jejunat, aut quartam sextamque feriam, deponatur, nisi infirmitate corporis impediatur; laicus vero segregetur [3]).

Can. LXX (LXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεύοι μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ συνεορτάζοι

---

1) Gegen Mädchenraub ist schon der c. 11 von Ancyra gerichtet (s. oben S. 230); aber es handelt sich dort von verlobten Mädchen; ebenso bei Basilius d. Gr. c. 22 seiner zweiten epist. canonica ad Amphilochium, Opp. T. III. p. 293 ed. Bened. Da nun unser Canon in Beziehung auf seine Strenge in der Mitte steht zwischen den alten Verordnungen (von Ancyra und Basilius) und den neuern der Synode von Chalcedon c. 27, so versetzt Drey, a. a. O. S. 349, auch seinen Ursprung in diese Zwischenzeit und rechnet ihn zu den jüngsten Canonen der Sammlung. Ja auf S. 412 ist er sogar nicht abgeneigt, ihn für eine Nachbildung des 22sten chalcedon. Canons zu halten.

2) Es gilt hier das Nämliche, wie bei c. 46. Vgl. Drey, a. a. O. S. 263. Quelle unbekannt.

3) Das Fasten in der Quadragesima vor Ostern ist sehr alt, und Irenäus leitet es sogar von den Aposteln ab. Unser Canon wird deßhalb von Drey, a. a. O. S. 250 zu den allerältesten gerechnet (etwa Sec. III). Nach S. 412 vermuthet Drey, dieser und der folgende Canon seien aus dem unterschobenen Briefe des Ignatius an die Philipper c. 13 u. 14 entlehnt. Unter der *τέτρας* sind wohl die vier ersten Tage der Charwoche, unter *παρασκευή* der Charfreitag oder Charsamstag zu verstehen. Vgl. Nickes, u. Scheiner's Zeitschr. Bd. 8. S. 49.

μετ᾽ αὐτῶν ἢ δέχοιτο παρ᾽ αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα ἤ τι τοιοῦτον, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut alius clericus cum Judaeis jejunet, vel dies festos agat, aut festorum munera ab ipsis accipiat, veluti azyma hisque similia, deponatur; si laicus haec fecerit, segregetur [1]).

Can. LXXI (LXX).

Εἴ τις Χριστιανὸς ἔλαιον ἀπενέγκῃ εἰς ἱερὰ ἐθνῶν ἢ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἐν ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν, ἢ λύχνους ἅπτει, ἀφοριζέσθω.

Si quis christianus ad templa Gentilium aut ad synagogas Judaeorum oleum deferat, vel in istorum festis lucernas accendat, segregetur [2]).

Can. LXXII (LXXI).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀπὸ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἀφέληται κηρὸν ἢ ἔλαιον, ἀφοριζέσθω [καὶ τὸ ἐπίπεμπτον προστιθέτω μεθ᾽ ὃ ἔλαβεν].

Clericus aut laicus ceram aut oleum e sancta ecclesia auferens, segregetur, ultraque ablatum quintam partem restituat [3]).

Can. LXXIII (LXXII).

Σκεῦος χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν ἁγιασθὲν ἢ ὀθόνην μηδεὶς ἔτι εἰς οἰκείαν χρῆσιν σφετεριζέσθω· παράνομον γάρ. εἰ δέ τις φωραθείη, ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Vasa argentea aureave, necnon linteamina Deo consecrata nemo deinceps in proprios usus vertat, nefas enim est. Deprehensus in eo segregatione multetur [4]).

---

1) Dieſer und der folgende Canon können nach Drey, a. a. O. S. 287 entweder am Ende des dritten oder um die Mitte des vierten Jahrhunderts entſtanden ſein. Schon die Synode von Elvira c. 49 u. 50 warnte vor ähnlich engen Verbindungen mit den Juden. Siehe oben S. 178. Doch iſt Drey (S. 410) eher dafür, daß dieſer und der folgende Canon aus c. 37. 38 u. 39 der Synode von Laodicea entlehnt ſeien.

2) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon. In Betreff der zu engen Verbindung, welche manche Chriſten mit den heidniſchen sacris unterhielten, gab ſchon die Synode von Elvira mehrere Verordnungen c. 2—4 u. 55—57. Vgl. oben S. 156 f. u. 179 f.

3) Die Schlechtigkeit, von welcher hier die Rede iſt, weist auf eine bereits verdorbene Zeit hin, unſer Canon gehört darum zu den jüngſten. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 345 f.

4) Was unſer Canon als Geſetz ausſpricht, iſt in der Anſicht und Uebung der alten Kirche begründet. Der Reichthum der Kirchen, den er vorausſetzt, war in der alten Zeit gewöhnlich noch nicht vorhanden; doch hatten erweislich ſchon im

Can. LXXIV (LXXIII).

Ἐπίσκοπος κατηγορηθέντα ἐπί τινι παρὰ ἀξιοπίστων ἀνθρώπων, καλεῖσθαι αὐτὸν ἀναγκαῖον ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων· κἂν μὲν ἀπαντήσῃ καὶ ὁμολογήσῃ ἢ ἐλεγχθείη, ὁρίζεσθαι τὸ ἐπιτίμιον· εἰ δὲ καλούμενος μὴ ὑπακούσοι, καλείσθω καὶ δεύτερον, ἀποστελλομένων ἐπ᾽ αὐτὸν δύο ἐπισκόπων· ἐὰν δὲ καὶ οὕτω καταφρονήσας μὴ ἀπαντήσῃ, ἡ σύνοδος ἀποφαινέσθω κατ᾽ αὐτοῦ τὰ δοκοῦντα, ὅπως μὴ δόξῃ κερδαίνειν φυγοδικῶν.

Episcopum ab hominibus christianis et fide dignis de crimine accusatum in jus vocent episcopi. Si vocationi paruerit responderitque, fueritque convictus, poena decernatur; si vero vocatus haud paruerit, missis ad eum duobus episcopis iterum vocetur; si ne sic quidem paruerit, duo rursus ad eum missi tertio vocent episcopi. Si hanc quoque missionem aspernatus non venerit, pronunciet contra eum Synodus, quae videbuntur, ne ex judicii detrectatione lucrum facere videatur[1]).

Can. LXXV (LXXIV).

Εἰς μαρτυρίαν τὴν κατ᾽ ἐπισκόπου αἱρετικὸν μὴ προσδέχεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ πιστῶν ἕνα μόνον· ἐπὶ στόματος γὰρ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

Ad testimonium contra episcopum dicendum nec haereticum hominem admittite, nec etiam fidelem unicum; ait enim lex: in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum[2]).

Can. LXXVI (LXXV).

Ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον τῷ ἀδελφῷ ἢ υἱῷ ἢ ἑτέρῳ συγγενεῖ χαρίζεσθαι πάθει ἀνθρωπίνῳ· οὐ γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν ὑπὸ κληρονόμους ὀφείλει τιθέναι· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσει, ἄκυρος μενέτω ἡ χειροτονία, αὐτὸς δὲ ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Episcopum fratri suo, aut filio vel alteri propinquo episcopatum largiri, et quos ipse vult, ordinare non decet, aequum enim non est, ut Dei dona humano affectu divendantur, et ecclesia Christi, episcopatusque haereditatum

---

dritten Jahrhundert manche Kirchen eine große Anzahl goldener und silberner Gefäße. Unser Canon paßt sonach ganz gut in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts; dennoch hält ihn Drey, a. a. O. S. 306 für etwas jünger. Quelle unbekannt.

1) Dieser und der nächstfolgende Canon enthalten zwar alte Elemente in sich, sind aber doch ohne Zweifel nachnicänisch. Vgl. Drey, a. a. O. S. 335 ff. u. 412, wo die Vermuthung ausgesprochen ist, unser Canon sei dem Verfahren nachgebildet, welches die Synode von Chalcedon gegen Dioscur eingehalten habe. Vgl. dagegen S. 797.

2) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon.

jura sequatur. Si quis ita fecerit, ejus quidem ordinatio sit irrita, ipse vero segregationis ferat poenam [1]).

Can. LXXVII (LXXVI).

Εἴ τις ἀνάπηρος ἢ τὸν ὀφθαλμὸν ἢ τὸ σκέλος πεπληγμένος, ἄξιος δέ ἐστιν, ἐπίσκοπος γινέσθω· οὐ γὰρ λώβη σώματος αὐτὸν μιαίνει, ἀλλὰ ψυχῆς μολυσμός.

Si quis fuerit vel oculo laesus vel crure debilis, caeteroquin dignus, qui fiat episcopus, fiat; non enim vitium corporis polluit, sed animi [2]).

Can. LXXVIII (LXXVII).

Κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος· οὐχ ὡς βεβλαμμένος, ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίζοιτο.

Surdus vero, mutus aut caecus ne fiat episcopus, non quod pollutus sit, sed ne impediantur ecclesiastica [3]).

Can. LXXIX (LXXVIII).

Ἐάν τις δαίμονα ἔχῃ, κληρικὸς μὴ γινέσθω, ἀλλὰ μηδὲ τοῖς πιστοῖς συνευχέσθω· καθαρισθεὶς δὲ προσδεχέσθω καὶ, ἐὰν ᾖ ἄξιος, γινέσθω.

Daemonem qui habet, clericus non sit, nec etiam cum fidelibus oret. Emundatus autem recipiatur, et si dignus habeatur, clericus existat [4]).

Can. LXXX (LXXIX).

Τὸν ἐξ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντα καὶ βαπτισθέντα ἢ ἐκ φαύλης διαγωγῆς οὐ δίκαιόν ἐστι παραυτίκα προχειρίζεσθαι ἐπίσκοπον· ἄδικον γὰρ τὸν μηδὲ πρόπειραν ἐπιδειξάμενον ἑτέρων εἶναι διδάσκαλον· εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται.

Qui ex gentibus, aut post vitam non laudabiliter actam per baptismum ad ecclesiam accessit, hunc non decet mox provehere ad episcopatum: iniquum enim est, aliorum existere doctorem, qui probationem non dederit, nisi forte divino id munere contingat [5]).

---

1) Der c. 23 der antiochenischen Synode vom J. 341 verordnet in der Hauptsache das Nämliche, und Drey, a. a. O. S. 360 ff. u. 406 hält unsern Canon für eine zeitgemäße Umbildung des antiochenischen.

2) Die Canones 77—79 incl. gehören den drei ersten Jahrhunderten der Kirche an. Die Quelle derselben ist unbekannt. Drey, a. a. O. S. 264 ff.

3) Wie beim vorhergehenden Canon.

4) Wie bei c. 77. Vielleicht ist dieser Canon aus den apostolischen Constitutionen VIII, 32 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 403.

5) Schon Paulus 1. Tim. 3, 6 u. 2 ff. und Tit. 1, 6. verordnet das, was den Inhalt dieses Canons bildet. Vgl. Drey, S. 243. Der Fassung nach aber hält ihn Drey S. 410 für eine Nachbildung des zweiten nicän. Canons.

Can. LXXXI (LXXX).

Εἴπομεν, ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον καθιέναι ἑαυτὸν εἰς δημοσίας διοικήσεις, ἀλλὰ προσευκαιρεῖν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς χρείαις· ἢ πειθέσθω οὖν τοῦτο μὴ ποιεῖν ἢ καθαιρείσθω· οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, κατὰ τὴν κυριακὴν παρακέλευσιν.

Diximus non oportere, ut episcopus in publicas administrationes sese demittat, sed ecclesiae utilitatibus vacet. Aut igitur persuadeatur hoc non facere, aut deponatur. Nemo enim potest duobus dominis servire juxta domini admonitionem [1]).

Can. LXXXII (LXXXI).

Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῆς τῶν δεσποτῶν γνώμης, ἀνατροπὴν τὸ τοιοῦτο ἐργάζεται· εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ, οἷος καὶ ὁ ἡμέτερος Ὀνήσιμος ἐφάνη, καὶ συγχωρήσουσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθερώσουσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἐξαποστελοῦσι, γινέσθω.

Servos invitis dominis ad clerum promoveri non permittimus, ne molestia possessoribus fiat, hoc namque domos evertit. Siquando vero servus dignus videtur, ut ad ordinationem ascendat, quemadmodum visus est Onesimus noster, et consentit dominus ac manumittit, suique juris facit, fiat clericus [2]).

Can. LXXXIII (LXXXII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατείᾳ σχολάζων καὶ βουλόμενος ἀμφότερα κατέχειν, Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρείσθω· τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

---

1) So lange noch das Heidenthum herrschte, war es für die Christen sehr gefährlich, öffentliche Aemter zu bekleiden, da diese gar vielfach mit den heidnischen sacris zusammenhingen. Vgl. oben S. 156. 179. f. 181. 208. Damals waren es jedoch nur Laien, die beßungeachtet derartige Aemter übernahmen. Unter den Bischöfen aber gab Paul von Samosata das erste bekannte Beispiel dieser Art. Solche Fälle mehrten sich, als das Christenthum immer herrschender wurde, unter Constantin d. Gr. und seinen Nachfolgern, und darum mochte es jetzt an der Zeit sein, durch eine besondere Verordnung den Bischöfen die Uebernahme von weltlichen Aemtern zu verbieten. Vgl. Drey, a. a. O. S. 246 f. u. 411, wo dieser Canon für eine Abkürzung des dritten chalcedonischen erklärt wird.

2) Das Alter dieses Canons ist nicht zu bestimmen. Quelle unbekannt.

Episcopus vel presbyter vel diaconus militiae dans operam, et utraque volens retinere, romanum magistratum et sacerdotalem administrationem, deponatur. Quae enim sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo [1]).

Can. LXXXIV (LXXXIII).

Ὅστις ὑβρίζει βασιλέα ἢ ἄρχοντα, τιμωρίαν τινυέτω· καὶ εἰ μὲν κληρικὸς, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Quicunque commiserit aliquid contra jus adversus Caesarem aut magistratum, puniatur; et quidem si clericus fuerit, deponatur, si laicus, segregetur [2]).

Can. LXXXV (LXXXIV).

Ἔστω πᾶσιν ὑμῖν κληρικοῖς καὶ λαϊκοῖς βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια, τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης Μωυσέως πέντε, Γένεσις, Ἔξοδος, Λευϊτικὸν, Ἀριθμοὶ, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ ἓν, Ῥούθ ἓν, Βασιλειῶν τέσσαρα, Παραλειπομένων τοῦ βιβλίου τῶν ἡμερῶν δύο, Ἔσθηρ ἓν, Μαχαβαϊκῶν τρία, Ἰὼβ ἓν, Ψαλτήριον ἓν, Σολομῶντος τρία, Παροιμίαι, Ἐκκλησιαστὴς, Ἆισμα ᾀσμάτων· Προφητῶν δεκαδύο ἓν, Ἡσαΐου ἓν, Ἱερεμίου ἓν, Ἰεζεκιὴλ ἓν, Δανιὴλ ἓν· ἔξωθεν δὲ προϊστορείσθω ὑμῖν, μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σειράχ. ἡμέτερα δέ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, Εὐαγγέλια τέσσαρα, Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰακώβου μία, Ἰούδα μία, Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικὰ, καὶ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων.

Sint autem vobis omnibus, cum clericis tum laicis, libri venerabiles et sancti: veteris quidem testamenti, Moysis quinque, — Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Jesu filii Navae unus; Judicum unus, Ruth unus; Regnorum quatuor, Paralipomenon libri dierum duo; Esdrae duo; Esther unus; Judith unus; Maccabaeorum tres; Hiobi unus; Psalmi centum quinquaginta; Salomonis libri tres, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum; Prophetae sexdecim; praeter hos nominetur vobis etiam Sapientia multiscii

---

1) Drey, S. 249 u. 411, glaubt, dieser Canon sei dem c. 7 der vierten allgemeinen Synode nachgebildet, also sehr jung. Vgl. dagegen S. 771.

2) Man könnte vermuthen, die meisten Fälle, wo Kaiser von Christen geschmäht wurden, seien in den Zeiten der Verfolgungen vorgekommen, und unser Canon gehöre darum gerade dieser Periode an. Dem ist jedoch nicht so. Er paßt viel eher in die Zeiten des arianischen Kampfes, wo solche Verfehlungen gegen die Kaiser viel häufiger waren. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 347.

Sirachi, quam adolescentes vestri discant. Nostri autem, id est libri novi testamenti: Evangelia quatuor, Matthaei, Marci, Lucae, Joannis; Pauli epistolae quatuordecim; Petri duae; Joannis tres; Jacobi una; Judae una; Clementis epistolae duae; et Constitutiones vobis episcopis per me Clementem octo libris nuncupatae, quas non oportet inter omnes divulgare, ob mystica quae in eis sunt; et Acta nostra Apostolorum [1]).

---

1) Ist wohl der jüngste Canon der ganzen Sammlung. Vgl. Drey, a. a. O. S. 370. In den meisten griechischen Handschriften ist den apostolischen Canonen noch ein kurzer Epilog angehängt, eine Ermahnung an die Bischöfe zur Beobachtung dieser Canonen enthaltend. Derselbe schließt mit einem Gebet und ist sammt den apostolischen Canonen selbst abgedruckt bei Coteler. Patr. Apost. T. I. p. 454. Galland. Biblioth. PP. T. III. p. 248. Mansi, T. I. p. 47 und Ueltzen, constitutiones apostol. p. 253 sq.; lateinisch auch bei Drey, a. a. O. S. 235.

Register.

A.

Abendmahl. Der Bischof soll vorsichtig sein bei Ertheilung desselben 417. Anmaßung der Diakonen bei Austheilung des Abendmahls 423 ff. Es ist der Leib Christi 426; ist Opfer 426. Es muß von Allen genossen werden, die in die Kirche kommen 514, 802, 803; besonders von den Clerikern 802. Kein Fremder darf ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofs zum Abendmahl zugelassen werden 633. Das Abendmahl wird den Todkranken, auch wenn sie excommunicirt sind, gereicht 168, 417. Das Abendmahl wird an Ostern andern Bischöfen als Eulogie gesendet 760. Art, wie das Abendmahl ausgetheilt wurde 766. Das hl. Brod wird frevelhaft verunehrt 615. S. d. A. Communion u. Opfer.

Aberglaube, mit Kerzen 169. Christen lassen ihre Feldfrüchte von Juden segnen 177 f. Amulette, verboten 770. Abergläubische Engelverehrung 769. Die Cleriker dürfen den Aberglauben nicht fördern 770.

Abgötterei, = Engelanbetung 769. Rückfall in Idololatrie 155 f. siehe Aemter.

Absetzung eines Clerikers, s. Cleriker.

Acacius, Bisch. v. Cäsarea in Palästina, Arianer 677, 712; seine Erklärung zu Seleucia 714; sein Symbolum 716; gründet eine Partei 717; diese ist sieghaft 721, 722, 723; stürzt die Semiarianer 734. Acacius unterschreibt später das nicänische Symbolum 734. Kehrt wieder zum Arianismus zurück 735.

Acesius, novatianischer Bischof zu Cpl. 411 f. 453.

Achaia, Synode daselbst 110.

Aelia, s. Jerusalem.

Aemter, im heidnischen Staat, ob Christen sie bekleiden können 156, 179 f. 181, 208.

Aemter, kirchliche, s. Cleriker.

Aerius und die Aerianer 788.

Aetius und die Anomöer 667 f. 676, 678, 720, 723; wird Bischof 731. Verhältniß der Anomöer zu den alten Arianern 673. Aetius will Gott so gut erkennen, als sich selbst 674; steht in großer Gunst bei Kaiser Julian Apostata 731. Die Acacianer sind eine Abart der Anomöer, s. Acacius und Eunomianer.

Afrika, kirchliche Eintheilung 194.

Agapen, 767, 784.

Agrippinus von Carthago 104, 117, 122, 125.

Alexander, Bischof von Alexandrien 263, 266, 268, 269, 271 f., sein Tod 446 f.

Alexandrien, Logoslehre dieser Kirche 255 ff. Gräuel zu Alexandrien wegen Absetzung des heil. Athanasius 497, 498, 493 f. 663 f. Die Patriarchalrechte von Alexandrien zu Nicäa bestätigt 388 ff. Alexandrinische Synoden wegen Origenes 105 f.; spätere Synoden i. J. 306 S. 147; i. J. 320 S. 268 ff.; i. J. 339 S. 491 f.; i. J. 346 S. 631; i. J. 361 S. 724 ff.; i. J. 362 S. 727; i. J. 363 S. 733. Kirchen und Stadtplan von Alexandrien 494.

Altar, nur Geistliche dürfen zu ihm hintreten 763; nicht auch Frauen 771.

Alter, canonisches, für einen Priester 249.

Ambrosius, der hl. 744.

Amulette, verboten 770.

Anatolius, sein Ostercanon 324.

Anchialus, Synode daselbst 84.

Ancyra, Synode i. J. 314 S. 219 ff.; i. J. 358 S. 678; i. J. 375 S. 742.

Angeberei 188, 213.
Anianus, Bischof von Castolona in Spanien 545.
Anomöer, s. Aetius.
Antiochien, Antiochenische Logoslehre 258 f.; die goldene Kirche zu Antiochien 502; die Patriarchalrechte von Antiochien zu Nicäa bestätigt 388 ff.; antiochenische Synode wegen Paul von Samosata S. 135 ff.; zur Absetzung des Eustathius von Antiochien i. J. 330 S. 451; Synode i. J. 332 S. 510; i. J. 340 S. 496 f. 503; in encaeniis i. J. 341 S. 502 ff.; Urtheile über sie 505 ff., richtige Ansicht über sie 512 f. 529; ihre vier Symbola 523 ff.; die Formel μακρόστιχος 532, 536, 627; Synode i. J. 344 S. 627; i. J. 358 S. 677 f.; i. J. 361 S. 726; i. J. 362 S. 731; i. J. 363 S. 734; i. J. 378 S. 743. Antiochenisches Schisma, s. Meletius von Antiochien.
Antiochien in Carien, Synode daselbst i. J. 378 S. 743.
Antonius, der Patriarch des Mönchthums 498.
Apollinaris von Hierapolis über den Osterstreit 89 ff.
Apollinarismus, in Alexandrien verworfen 729; unter Papst Damasus verworfen 740, 742.
Apostasie, Behandlung der Apostaten 164, 176, 216; vgl. Sterbende.
Apostelsynode 83.
Apostolische Canones 793 ff.
Appellation an den Kaiser 199, 200, 217 f. 471, 517, 646; an den Metropoliten oder die Provinzialsynode 519, 596 f.; an Rom 357 f. 560 f. 562 bis 576; wann Apellation nicht zulässig sei 518. Die Eusebianer sehen die Appellation an eine größere Synode nicht gern 498; aber Papst Julius I. ordnet solche Appellation an und vertheidigt sie 499 f. Appellation und Revision verschieden 572.
Arabien, Ketzer und Synoden daselbst 109 f.
Archaph, Johannes 465, 469, 479.
Ariminum, s. Rimini.
Arius und der Arianismus; Anfänge des Arius 260 ff.; seine Hauptsätze 261 f. 264 f. 270, 273 f. 275 f. 277. Lebensgeschichte des Arius 262 f. Arius findet Freunde und Anhänger 266 f.; Synode zu Alexandrien und ihre Folgen 268 ff.; Erukontianer 272. Nach Arius hat sich der Logos nur mit einem menschlichen Leib (ohne Seele) verbunden 259, 271. Arius muß Alexandrien verlassen; seine Briefe und seine Thalia 273 ff. Kaiser Constantin nimmt sich der Streitsache an 278 ff.; schickt den Osius nach Alexandrien 281; beruft die Synode zu Nicäa 281; Verurtheilung des Arius und seiner Irrlehre zu Nicäa 314 ff. 444. Weitere Geschichte des Arianismus 444 ff. Arius soll wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden 453 ff.; sein Glaubensbekenntniß 455; sein Tod 477 f. Die Arianer erstarken aufs Neue 488; setzen den Bischof Paul von Constantinopel ab 489; klagen gegen Athanasius 490 f., 492; suchen Rom zu gewinnen 491; vertreiben den Athanasius 493 f. Die nicänisch gesinnten Bischöfe werden verfolgt 625. Kaiser Constantius übernimmt das Patronat des Arianismus 648 ff.; tritt zu Mailand gegen Athanasius und die Orthodoxen auf 657; es bildet sich die acacianische Partei und siegt, vom Kaiser unterstützt 717 ff.; die ganze Welt scheint arianisch zu sein 722; der Arianismus nimmt ab 728, 731.
Arles, Synode i. J. 314 S. 201 ff.; i. J. 353 S. 652 ff.
Arsenius, meletianischer Bischof 458 f. 464 ff.
Arsinoe, Synode daselbst i. J. 255 S. 134.
Ascese, falsche 233, 745, 779, 780 bis 887.
Asclepas, Bischof von Gaza 537, 545, 553, 615 f. 632.
Asiatische Synoden wegen Noetus 110.
Asterius, Sophist, angeblicher Stifter des Semiarianismus 473, 552, 675.
Astrologie 770.
Athanasius, seine Jugend 293, sein Ansehen zu Nicäa 294, 298; sein unächter Brief an P. Markus 360 f.; wird Bischof 446 ff.; falsche Nachrichten hierüber 447, 462; Intriguen gegen ihn 450, 456, 459 ff.; Anklagen gegen ihn 457 f., 462, 466, 472. Er wird des Sabellianismus angeklagt 462—466, 472, 473, 522. Er wird zu Tyrus abgesetzt 469; geht nach Constantinopel 471; sein erstes Exil 473; seine Rückkehr aus dem ersten Exil 482 ff. Neue Klagen gegen ihn 490 f.; seine Sache ist in Rom 491, 495, 498, 499. Seine Vertheidigung 492, 499, 501. Er wird vertrieben, Gräuel in Alexan-

drien 493, 497. Ob er an den Kaiser appellirt habe 471 f. Ob die antioch. Synode im J. 341 ihn abgesetzt 522. Athanasius ist drei Jahre in Rom 531, in Mailand und Gallien 531 f.; seine Osterbriefe 446, 534, 605 f. Wird aus dem 2ten Exil zurückgerufen 536, 626 ff.; in Sardika freigesprochen 546, 552; zu Philippopolis verurtheilt 615; ist bei Kaiser Constans 626, 630; wird von den Eusebianern angegriffen 627 f.; ist bei K. Constantius 630; wird nach dem Tode des K. Constans abermals verfolgt 647 ff.; soll gestürzt werden 651; wird gestürzt und flieht in die Wüste 659 f. Gräuel in Alexandrien 663 f. Rückkehr aus dem 3ten Exil 727, 733. Er will Eintracht unter den Christen herstellen 727. Von Kaiser Julian exilirt, 4tes Exil 733; von K. Jovian zurückgerufen 733; von Kaiser Valens exilirt, 5tes Exil 735; sein Tod 739; Unruhen nach demselben 740.
Audianer 338.
Audientes 414, 416, 418, 752.
Aurigae und Pantomimen, ihre Aufnahme in die Kirche 184, 207.
Aurentius, Bisch. von Mailand 658, 675, 705, 739.

B.

Bad, die beiden Geschlechter dürfen nicht gemeinsam baden 768.
Bann und Absetzung 513 f.
Baptismus clinicorum 249, 771.
Basilides und Martialis 116.
Basilius d. Gr. 670.
Basilius v. Ancyra 675, 678, 696, 697 f. 700, 701, 715, 719, 724.
Basler Synode, ob ökumenisch 62 f.
Basilina, die Mutter Julians des Abtrünnigen, begünstigt den Arianismus 453, 650.
Beryll von Bostra 109.
Besessene 167, 170 f., 824.
Bestialität, Bestrafung derselben 234 f.
Beziers, Synode im J. 356, S. 665.
Bibelcanon 775, 818, 826; ob das Nicänum einen Bibelcanon aufstellte 371.
Bigamie, s. Ehe.
Bilder in der Kirche 170.
Bischof, Wahl und Weihe eines Bischofs 215, 381, 385 f., 519, 520, 578 ff., 759. Bestellung eines Metropoliten 579. Kein Bischof darf seinen Nachfolger bestimmen 520, oder das Bisthum einem Verwandten geben 823. Niemand darf durch weltliche Machthaber Bischof werden 809. Man darf sich nicht in ein vakantes Bisthum eindrängen 518. Verbot der Simonie 559, 809. Der Bischof muß die Diöcesanverwaltung übernehmen 518, 811 f.; das Volk unterrichten 818. Bei Aufstellung eines Bischofs fließt Blut 493, 530. In kleinen Städten soll kein Bischof aufgestellt werden 578, 583. Kein Bischof darf zu einem andern Bisthum übergehen 519, 558, 559, 804. Ausnahmen 804. Beispiele dagegen 489, 500, 511. Laien sollen nicht schnell zu Bischöfen geweiht werden 590 f. Bischöfe werden von ihren Gemeinden nicht angenommen 237, 518, 811 f. Kein Bischof darf in die Diöcese eines andern eingreifen 214, 237, 517, 519 f., 560 f., 597, 598, 811. Kein Bischof darf ohne wichtige Gründe lange von seiner Kirche abwesend sein und in fremden Kirchen predigen 591—594. Aufnahme eines fremden Bischofs, er darf celebriren 215, 810. Kein Bischof darf einen fremden Geistlichen aufnehmen, ebenso keinen Excommunicirten, und darf keinen Fremden weihen 179, 214, 217, 387 f., 420, 515, 517, 519, 594 f., 595, 598, 633, 805, 810 f. Der Bischof muß bei der Synode erscheinen 770. Ob der Bischof ans Hoflager gehen dürfe, um zu bitten 583—589, 604; Vermittlung des Papstes dabei 587, 589. Die Cleriker dürfen nicht vor dem Bischofe in die Kirche eintreten 773. Wie der Bischof das Kirchenvermögen verwalten soll 520, 812—814; sein Privatvermögen und das Kirchenvermögen sollen geschieden sein 520, 813. Der Bischof wird von der Provinzialsynode gerichtet 560, 562, 823. Vorschriften über Verurtheilung eines Bischofs 514, 517, 823. Ein verurtheilter Bischof darf nicht zum Kaiser gehen 517; sich nicht eigenmächtig restituiren 514 f., 808; Appellation an Rom 560—576; wann ein Bischof nicht appelliren dürfe 518. Die Bischöfe aller Gegenden berichten an den Papst 543 f., 611. Wie schismatische Bischöfe, wenn sie zur Kirche zurückkehren, zu behandeln seien 353, 408—411, 601. Ob ein Cleriker von der Sentenz seines Bischofs

appelliren dürfe 519, 596. Verhältniß von Bischof und Metropolit 516, 811. Vgl. Cleriker.
Biterrä, s. Beziers.
Bithynien, Synode daselbst zu Gunsten des Arius 278.
Blut ꝛc. zu genießen ist verboten 781, 819; eben so was durch ein Thier getödtet wurde 819.
Bostra, Synode 110.
Brachium seculare, soll die Kirche unterstützen 515.
Braut, Raub derselben 230; wer eine Braut hat und deren Schwester schwächt, darf die Braut nicht heirathen 242.
Briefe, s. epistolae.
Britannen, ihre Osterrechnung 335.
Buße und Bußwesen, Buße wegen Abfall vom Glauben 155 ff., 176, 222 ff. Grade der Strafbarkeit und Buße 222—230, 751 f. Wer physisch gezwungen wurde, unterliegt keiner Buße 225, 226. Buße wegen theilweiser Betheiligung am Heidenthum 156, 179—182. Buße der Traditoren 211, der lapsi 414 ff. Buße wegen Todschlag 157 f., wegen Kindsmord 184, 185; wegen Ehebruch und Unzucht 158, 167, 187, 190, 339 f.; wegen Selbstentmannung 807, wegen Bestialität 234 f., wegen Kuppelei 160; wegen Päderastie 187, wegen Wucher 163, 211; wegen Angeberei 188 f., wegen nachlässigen Kirchenbesuchs 164. Buße der Convertiten 164, Buße wegen Ehelichung der Schwägerin 183, Buße eines Diakons, der sich vor der Weihe vergangen hat 189. Die Bußgrade 157 f., 414, 416, 418. Nur im Nothfall dürfen Priester ins Bußwesen eingreifen 168. Die Bußeifrigen sind wieder aufzunehmen 751 f., 817. Nur eine Buße 156, 158, 176 f. Manche Sünder werden gar nicht mehr in die Kirche wieder aufgenommen 155, 156, 158, 160.

C.

Cäcilian, Bisch. v. Carthago 194, 632.
Cäsar, dieser Titel wird auch von den Augusti geführt 485.
Cäsarea in Cappadocien, Obermetropolitanstuhl 395.
Cäsarea in Palästina, Synode daselbst wegen der Osterfeier 101. Verhältniß dieses Stuhls zu dem von Jerusalem 404 ff. Synode im J. 334. S. 459 ff.
Calicem offerre et benedicere 213, 223, 424, 766.
Canon, s. Bibelcanon.
Cantoren 761, 807, 821.
Cappadocien, Synode daselbst 742.
Carien, Synoden daselbst 738, 743.
Carthago, Primat des dortigen Bischofs 182, 194; Synode unter Agrippinus 104; Synode wegen Vormundschaft 110; wegen der Novatianer im J. 251, S. 111 ff.; im J. 252, S. 115; im J. 256, S. 118—120; Conciliabulum der Donatisten 196 f.; Synode im J. 345—348, S. 633.
Cathedra oder sedes prima 182.
Chalcedon, allgem. Synode daselbst, von wem berufen 11; wer präsidirte 33 f.; legt ihre Akten dem Papst zur Bestätigung vor 47, 442.
Character indelebilis der Weihe 821.
Chiliasmus verworfen 134.
Chorbischöfe und Landpriester 231, 250, 515, 516, 773 f.
Christen, bekleiden heidnische Aemter, auch Priesterämter 156, 179 f., 181, 208; geben Kleider her zu heidnischen Festen 181; gehen auf's Kapitol, um den Opfern zuzusehen 182; Christen haben heidnische Pächter und Sklaven 173 f.; lassen ihre Feldfrüchte von Juden segnen 177 f.; dürfen nicht mit Juden essen und umgehen 178; dürfen nicht Blut ꝛc. genießen 781, 819; auch nicht, was durch ein Thier getödtet wurde 819. Auch Ungetaufte und Katechumenen heißen Christen 172, 175 f., 183.
Christi Menschheit, s. Apollinarismus.
Christologie der Arianer 259.
Chrysostomus, abgesetzt 515.
Cinerarius 185 f.
Cirta, Synode daselbst im J. 305. S. 145.
Clemens v. Alex., über die Osterfrage 91.
Cleriker, Niemand kann Cleriker an einer fremden Kirche werden 165; ein Häretiker darf nicht Cleriker werden 178. Ob Freigelassene Cleriker werden können 191; ob Besessene 824; wer vor seiner Taufe geopfert hat, kann nicht Cleriker werden 231; nur Tadellose dürfen Cleriker werden 412; kein Concubinarius und Ehebrecher 189; Gefallener 413, 805, 819; ob Eunuchen 376, 806 f.; wohl körperlich Gebrechliche 824. Wer eine ehebrecherische Frau hat, kann nicht Cle-

riker werden 247. Nur wer 30 Jahre alt ist, darf Priester werden 249; wer klinisch getauft wurde, soll nicht Priester werden 249. Kein bigamus kann Cleriker werden, ebenso keiner, der eine Wittwe ꝛc., oder seine Schwägerin oder Nichte geheirathet hat 805, 806. Niemand soll zu schnell ordinirt werden 377 ff., 752, 824. Man soll nicht niedere Beamte oder Militärs zu Priestern und Diakonen wählen 741. Die Bestellung der Priester ist nicht dem Volk überlassen 759. Unkeusche dürfen nicht Subdiakone werden 167, 189. Kein Priester darf Vormund sein 105, 110, 633. Ob die Cleriker Kaufmannschaft treiben dürfen 163. Die Cleriker dürfen sich nicht mit weltlichen Geschäften abgeben 633, 802, 825; dürfen nicht Zins nehmen und Wucher treiben 163, 211, 421 f., 752; dürfen nicht in Wirthshäuser gehen 765 f., 817; dürfen nicht Zaubereien treiben, Amulette fertigen ꝛc. 770; dürfen Niemanden schlagen, auch keinen Frevler 808; dürfen keine fremden und verdächtigen Frauenspersonen im Hause haben 166, 379, 380, 633. Kein Cleriker darf eine Geschwächte heirathen 217. Der Cleriker muß seine ehebrecherische Frau entlassen 185, 247. Cleriker dürfen ihre Frauen nicht entlassen unter dem Vorwand der Frömmigkeit 801. Cölibat der Geistlichen, s. Cölibat. Bestrafung des Priesters, welcher heirathet 244. Bestrafung der Cleriker wegen Unlauterkeit, Abfall ꝛc. 163, 211, 222 f., 225, 244, 248, 378 f., 412, 413, 514 ff.; wegen Standesverläugnung 819. Cleriker dürfen der Hochzeit eines Bigamus nicht anwohnen 247. Cleriker dürfen nicht in fremde Diöcesen übergehen und kein Bischof darf einen Fremden ordiniren oder aufnehmen 205, 216, 217, 419, 420, 514, 516 f., 558, 804, 810. Ein Cleriker, der zur Strafe abgesetzt wird, darf nicht zugleich excommunicirt werden, weil er sonst doppelt gestraft würde 507. Kein weltlicher Beamter darf Geistliche richten 610. Residenzpflicht der Cleriker 594, 599; sie dürfen nicht ohne Erlaubniß des Bischofs und ohne Friedensbriefe reisen 771; dürfen kein Schisma machen, keine Conventikel veranstalten 515, 779, 782, 809, 810; nicht Kriegsdienst leisten 825; haben Antheil an den Oblaten ꝛc. 801, 818; dürfen ihr Eigenthum vererben 520. Kein abgesetzter Cleriker darf Kirchendienst verrichten 514; ob er sich an den Kaiser wenden dürfe 516, 517. Ein Cleriker, der seinen Bischof oder Priester schmäht, wird abgesetzt 817 f. Niemand darf zweimal ordinirt werden 821. Die Eustathianer verachten verheirathete Geistliche 779, 782; s. d. Art. Bischof, Cölibat, Simonie.

Clinische Taufe 249, 771.

Cölibat 166, 168 f., 217, 230, 244, 431 ff.; falscher Cölibat 779, 780, 782, 783, 807 f.

Cöln, angebliche Synode im J. 346, S. 628 f.

Cömeterien 169 f. Frauen dürfen nicht darin übernachten 170.

Colluthus 271, 281, 468.

Comatus 185.

Commendatitiae epistolae, s. epistolae.

Communicatoriae epistolae, s. epistolae.

Communio, Begriff derselben 155, 167; wie die Communion ausgetheilt wurde 766.

Communicatio in sacris 514, 756, 768, 803, 814 f., 820, 822.

Concil, Begriff und Ursprung der Concilien 1. Ob sie eine göttliche oder kirchliche Institution seien 1. Autorität derselben 2. Arten der Concilien 2—5. Begriff eines allg. Concils 3. Gründe für Abhaltung eines allgem. Concils 5. Wer beruft die Concilien 5 ff. Die ersten acht allg. Concilien wurden durch die Kaiser berufen 8 ff.; alle spätern durch die Päpste 14 f. Die Mitglieder der Concilien und der Diöcesansynode insbesondere 15 f. Die Convokationsschreiben 16, 17. Die Chorepiscopi auf Concilien 17; ob auch Titularbischöfe 17 f.; andere Cleriker auf Concilien 18—20. Ob auch Priester, namentlich Stellvertreter abwesender Bischöfe ein Votum haben 18, 20 f. Beamte der Concilien 21 f. Theologen auf Concilien 22, 24. Aebte und Ordensgenerale 22—24. Laien und Aebtissinnen auf Concilien 18, 25. Formeln der Unterschriften 20, 26, 32. Heftige Debatten auf Concilien 26 f. Kaiser und Könige auf Concilien 27 ff.; königliche Commissäre 28. Präsidium auf den Concilien 29 ff. Wer präsidirte den acht ersten allg. Concilien 29—43. Bestätigung der Synodalbeschlüsse durch

den Kaiser 44 f.; durch den Papst 46 ff. Steht der Papst über oder unter einem allg. Concil? 50 ff. Kann der Papst von einem allg. Concil abgesetzt werden 55. Unfehlbarkeit der allg. Concilien 56 ff. Zahl der allg. Concilien 58 ff. Sitzordnung und Abstimmung in den Concilien 69 ff. Verkündigung der Beschlüsse eines Concils 74. Sammlungen der Concilienakten 74 ff. Weitere Literatur 81 ff. Die frühesten Synoden 83 f. Kaiser Constantius stellt sich über die Synoden, und prüft ihre Entscheidungen 698, 703. Die Kaiser tragen manche Kosten der Concilien 6, 290, 701 f. Die Bischöfe werden auch von ihren Provinzen und Collegen unterstützt 7, 702.

Confessoriae literae 165, 210.

Constans, Kaiser, sein Regierungsantritt 482 f., bekriegt seinen Bruder Constantin d. j. 497, läßt sich nicht gegen Athanasius einnehmen 531, bewirkt die Berufung der Synode von Sardika 532, beschützt den Athanasius und drohet seinem Bruder 626, 630, stirbt 647.

Constantia und ihr Hofgeistlicher den Arianern günstig 448, 454, 488.

Constantin d. Gr.; sein Antheil an den donatistischen Streitigkeiten 198 f., 200; er nimmt sich des arian. Streites an 280; sein Sieg über Licinius 281. Er beruft das Nicänum 288 f.; erleichtert den Bischöfen die Reise nach Nicäa 290; kommt selbst nach Nicäa 300 ff.; ist streng gegen die Arianer 319 f. Sein Gespräch mit Acesius 412. Er verehrt den Paphnutius 305; ehrt die Synode von Nicäa 436 f. Er wird den Arianern wieder günstiger 448 ff., 455 f.; ist gegen Athanasius eingenommen 471, 479; ruft den Athanasius zurück 481; seine Orthodoxie, seine Taufe, sein Tod 480 f.

Constantin II., sein Regierungsantritt 482 f.; sein Schreiben wegen Rückkehr des Athanasius 482, 484, 486; stirbt 497.

Constantinopel, Synode daselbst im Jahr 335, S. 471 ff.; im Jahr 360, S. 722 ff. Erste allg. Synode daselbst, von wem berufen 9; wer präsidirte 38. Zweite allg. Synode daselbst = fünfte ökumenische, von wem berufen 12, Präsidium 33. Dritte allg. Synode daselbst = sechste ökumenische 13, 32. Vierte allg. Synode daselbst = achte ökumenische 14, 29.

Constantius, Kaiser, sein Regierungsantritt 482 f.; er ist für den Arianismus 488 f., 530 f., 624 ff., verfolgt und stürzt den Athanasius 496 ff., läßt die goldene Kirche in Antiochien einweihen 503, zeigt sich milder gegen Athanasius und ladet ihn zur Rückkehr ein 629 f., 647; ist im Frühjahr 352 in Rom 648; ist zum Schein für Athanasius 647. Sein Sieg über Magnentius bei Mursa 648; übernimmt das Patronat der antinicänischen Lehre 648 ff., seine Gemahlin Eusebia hat darauf Einfluß 650. Er erzwingt in Mailand den Sieg des Arianismus 657 f., 660; mißhandelt und exilirt viele Bischöfe 658; sein Wille ist Canon 656. Er stürzt den Athanasius, Osius und Liberius 659, 681; ist für den strengen Arianismus 676, geht zum Semiarianismus über 680, verfolgt die strengen Arianer 696 f.; entscheidet für den Arianismus zu Rimini 706; schwankt zwischen der Majorität und Minorität von Seleucia 720, verbannt den strengarianischen Aetius 723, aber auch die Semiarianer, von den Acacianern gewonnen 724 f., stirbt 727.

Constanzer Concil, ob ökumenisch 60 ff.

Conventikel, religiöse, verboten; besonders von den Priscillianisten und Eustathianern veranstaltet 515, 779, 782, 809 f.

Convertiten 164, 209, 217.

Cult, s. Gottesdienst.

Cyprian, sein Verhältniß zum novatianischen Schisma 111 ff., zum Ketzertaufstreit 117 ff.

Cyrill von Alexandrien, seine Ostertafel 334.

Cyrill von Jerusalem 703, 712, 713, 716, 718, 719, 725.

D.

Damasus, Papst, Streit bei seiner Erwählung 739; Synoden unter ihm 739 f., 742 f.

Denuncianten, ihre Bestrafung 188, 213.

Diaconicum 765.

Diakon. Wer eine schwere Sünde begangen hat, darf nicht Diakon werden 189; muß nachher die Funktionen eines Dieners besorgen 248. Diakonen an Kirchen, wo keine Priester sind 190; dürfen nicht opfern, aber offerre 213

s. d. Art. Calicem offerre; ihre Uebergriffe 423; sie dürfen in Anwesenheit eines Priesters nicht sitzen 764. In einer Stadt sollen nicht mehr als sieben Diakonen sein 251. Diakonen können bei ihrer Weihe die Bedingung stellen, noch heirathen zu dürfen 230. Diaconi lapsi, ihre Behandlung 223. Die Diakonen sollen von den niedern Kirchendienern geehrt werden 764. Vgl. Cleriker.
Diaconissin 427 ff., 757.
Dianius von Cäsarea 499, 504, 512, 540, 726.
Diebstahl eines Geistlichen, wie zu bestrafen 807.
Diener, ministri, theils = Minoristen, theils = Subdiakonen 248, 764, 765, 766, 771.
Diöcese = Patriarchalsprengel 394.
Diöcesansynode 4, 15.
Dionys d. Gr. von Alexandrien 135, 255 f., sein Ostercanon 323.
Dionys von Mailand 657, 658.
Dionys von Rom 255 f.
Dionysius Exiguus, seine Ostertafel 334; seine Canonensammlung 792.
Dogmengeschichte, katholische 254.
Donatisten 145, 193 ff., 200 f., 218, 632 f.

E.

Ehe, ob unauflöslich 158, 159, 210, 216, 815. Ehe mit Ungläubigen, Juden und Häretikern 162, 190, 211, 756, 768. Ehe mit der Schwägerin und Nichte nicht erlaubt 183, 242, 244, 806. Incestuöse Ehen 185. Ehen der Priester 244. Ein Mädchen, das sich mit einem Manne verfehlt hat, darf keinen Andern heirathen 161. Wer die Schwester seiner Braut schwächt, darf die Braut nicht heirathen 242. In der Quadrages darf keine Hochzeit gehalten werden 772. Zweite und dritte Ehe 245, 247. Die zweite Ehe wird mit einer kleinen Kirchenbuße belegt 750. Cleriker sollen den Hochzeitsfesten der Bigami nicht anwohnen 247. Die Eustathianer verwarfen die Ehe 779, 780, 783, 785.
Ehebruch 187, 239, 247; mit Kindsmord verbunden 184, 240.
Eleusius, B. von Cyzikus 712, 719, 724, 736.
Elvira, Synode daselbst 148 ff.
Eltern und Kinder dürfen einander nicht aus falscher Frömmigkeit verlassen 786.
Energumenen, s. Besessene.
Engelverehrung, ungehörige 768 f.
Ephesus, Synode wegen der Osterfeier 93 f., 101. Dritte allg. Synode daselbst, vom Kaiser berufen 10, wer präsidirte 35 ff. Ephesus ein Obermetropolitanstuhl 395.
Epistolae communicatoriae, confessoriae, canonicae, commendatitiae 165, 181, 210, 515, 771, 803 f., 810.
Erstickes zu essen ist verboten 781, 819.
Eucharistie, s. Abendmahl und Communion.
Eudoxius von Antiochien 677, 678, 712, 719.
Eudoxius von Constantinopel 731, 735, 736.
Eulogien, an Ostern 760, die der Ketzer darf man nicht annehmen 768.
Eunomius und Eunomianer 668; ihr Verhältniß zum alten Arianismus 673, Eunomius wird Bischof 725, s. Aetius.
Eunuchen, ob sie geistlich werden dürfen 376 f., 806; Unzucht mit Eunuchen 186.
Euphrates, B. von Cöln 536, 626, 628 f.
Eusebia, die Gemahlin des Constantius, begünstigt die Arianer 650.
Eusebianer 266, 273, 278, 281, 306, 467, 469, 472, 473, 498 ff., 505 ff., 539, 546 ff., 614, 624; ihr Sieg zu Arles ꝛc. 652 ff.; Gegensätze unter ihnen 666 ff.
Eusebius, B. von Cäsarea 301, 306, 309 f.; sein theologischer Standpunkt 450 f. Er will nicht Bischof von Antiochien werden 452; präsidirt zu Tyrus 463; stirbt 489.
Eusebius, B. von Emisa, ein Haupt der Semiarianer 497, 675.
Eusebius, B. von Nikomedien 266, 306 f., 309, 313, 317, 320; wird exilirt 445; seine Rückkehr 448; seine Intriguen 449 ff.; verbindet sich mit den Meletianern 453; stirbt 530.
Eusebius, B. von Vercelli 654 f., 658, 727, 729.
Eustathius von Antiochien 451 f.
Eustathius von Sebaste 675, 678, 719, 720, 724 f., 740, 789 ff. Verordnungen der Synode von Gangra gegen ihn 779 ff.
Euzoius von Antiochien 731.

Excommunicirte, im Nothfall dürfen auch Priester sie absolviren 168; einem fremden Bischof steht solches nicht zu 179, 214, 217, 387 f., 515, 594. Der Excommunicirte darf sich vertheidigen 596 f. s. d. A. Buße.
Exorcisten 766.
Exukontianer 272, 668.

F.

Fasten 94 f., 164, am Samstag 166, am Sonntag 744, 779, 787, 817; in der Quadrages 94, 772, 821. Blut und Ersticktes oder von einem Thier Getödtetes darf nicht genossen werden 781, 819. Die Eustathianer halten die kirchlichen Fasten nicht 779, 787. Man darf nicht mit den Juden fasten 821 f.
Felicissimus, Diakon 111 f.
Felix von Aptunga 195 f.
Felix wird statt des P. Liberius Bischof von Rom 661, 681.
Firmilian von Cäsarea 107, 108, 120 ff.
Firmung 130, 171, 189 f., 209, 771, manuum impositio ist nicht immer identisch mit Firmung 130, 172, 207.
Flamines, Christen übernehmen dieß Amt 156, 179, 180.
Fleischessünden, s. Ehebruch, Unzucht.
Fleischspeisen, nicht sündhaft 233, 779, 781, 817.
Florenz, Concil, ob ökumenisch 65.
Fortunatian von Aquileja 654, 658, 686, 690.
Forum privilegiatum des Clerus 610.
Frauen auf Synoden 25; ob Frauen Briefe schreiben dürfen 191 f.; sie dürfen nicht zum Altar hinzutreten 771; Frauen ziehen Mannskleider an und scheeren sich die Haare 779, 785, 786; trennen sich aus falscher Frömmigkeit von ihrer Familie 785, 786; Frauen dürfen nicht in den Cömeterien übernachten 170; schwangere Frauen dürfen sogleich getauft werden 246 f.
Fremde, werden ohne Friedensbriefe nicht aufgenommen 515, 633.
Friedensbriefe, s. epistolae.

G.

Gallische Synoden wegen des Paschastreits 101, wegen des Montanismus 102.
Gangra, Synode 777 ff.; ihre Verordnungen gegen die Eustathianer 779 ff.; ihre Canones 780 ff.; Abhaltungszeit 791 f.
Gebet, bei Nacht in den Cömeterien 170; wann man stehend und wann knieend beten soll 430 f. Gebet für alle Stände 763 f.
Geburtsfeste der Fürsten sollen nicht in der Quadrages gefeiert werden 772.
Geist, hl., Lehre vom hl. Geist bei den Eunomianern 672; Lehre der zweiten sirmischen Synode 677; Lehre alexandrinischer Synoden 728, 733; s. den Art. Pneumatomachen.
Geistliche, s. Cleriker.
Gelasius, Papst, sein Dekret de libris non recipiendis 794.
Gelasius von Cyzikus, seine Geschichte des Nicänums 284 f.
Gemälde in den Kirchen, ob verboten 170.
Georg, arianischer Bischof von Alexandrien 663.
Georg von Laodicea, Semiarianer 675, 678.
Germinius, B. von Sirmium 676, 678, 698, 705; nähert sich wieder der Orthodoxie 738.
Gladiatorenspiele 157, 206.
Götzenbilder, ihre Zerstörung 183.
Götzendienst 155 ff., 173, 182. Christen kommen durch weltliche Aemter in Berührung mit Götzendienst 156, 179 f., 181. Der Christ darf von dem, was den Götzen geopfert wurde, nichts annehmen 173; darf seinen Sklaven den Götzendienst nicht erlauben 173 f., darf den Götzenopfern nicht zuschauen 182 f.
Gottesacker, s. Cömeterium.
Gottesdienst, am Samstag und Sonntag 762. Vorschriften über den Kirchengesang 761, 763, 774; über den Kirchenbesuch 164, 175, 744, 753, 779, 782; man darf nicht mehr als 3 Sonntage vom Gottesdienst wegbleiben 592—594; über die Abhaltung des Gottesdienstes 761 — 764. Niemand darf sich vor Ende des Gottesdienstes entfernen, und Jeder muß theilnehmen am Gebet und der Communion 514, 803. Gottesdienst zu Ehren der Martyrer 780, 788; ob das heil. Opfer in Privathäusern dargebracht werden darf 774, 779; Privatgottesdienst in Conventikeln ist verboten, s. Conventikel. Beim Gottesdienst

dürfen keine uncanonischen Bücher gelesen, keine Privatpsalmen gesungen werden 774.
Gottesgebärerin, schon Alexander von Alexandrien gebraucht diesen Ausdruck 272.
Gräber, Lichter auf denselben 169.
Gratian, Kaiser 742—745.
Gratus, B. von Carthago 545, 583, 585, 632.
Gregor, Vater des heil. Gregor von Nazianz 726.
Gregor, der Kappadocier, Afterbischof von Alexandrien 493 ff., 497, 536; stirbt 629.
Gregor von Nyssa 742.
Gregor, Priester zu Cäsarea, s. Schrift über das Nicänum 288.
Gregorianischer Kalender 335 f.

H.

Haare, die Frauen sollen nicht aus falscher Ascese die Haare abschneiden 779, 786.
Händeauflegung = Revalidirung der Ordination 353, 409 f. Die Katechumenen erhalten eine Händeauflegung vor der Taufe 172, 480. Händeauflegung ist die Materie der Firmung 171, verschieden von der Firmung 130, 172 f., 207.
Häretiker dürfen nicht in die Kirche gehen 753. Aufnahme der Häretiker in die Kirche 753 ff. Man darf nicht in die Kirchen der Häretiker gehen und ihre Eulogien nicht annehmen 756, 768, s. d. Art. Communicatio in sacris. Ein Häretiker darf nicht Cleriker werden 178. Ehen mit Häretikern, s. d. Art. Ehe. Taufe, von Häretikern ertheilt, ob giltig 117 ff., 209, 753, 754, 815, 821.
Heiden, man darf an ihren Festen nicht theilnehmen 156, 180, 770, 822.
Heraklea, Obermetropolitanstuhl 395.
Heterusiasten 668.
Hierapolis, Synode daselbst 84.
Hilarius von Poitiers 654, 658, 665, 666, 676, 686, 712 f., 719, 723; unächte Fragmente 688 ff.
Hippolyt, sein Antheil am Osterstreit und sein Ostercanon 91, 322.
Hochzeiten, in der Quadrages verboten 772. Wie sich die Christen bei Hochzeiten verhalten sollen 773. Hochzeiten sind mit Schauspielen u. dergl. verbunden 773. Cleriker dürfen der Hochzeit eines bigamus nicht anwohnen 247.
Homoiusiasten 674, s. Semiarianer.
Hormisdas, Papst, erneuert und verändert das Gelasianische Dekret de libris recipiendis 795.
Huren, ihre Aufnahme in die Kirche 175.
Hypnopsychiten 110.
Hypostase, s. ὑπόστασις.

J.

Jakob, B. von Nisibis 292, 504.
Januarius, Bischof von Benevent 545, 597.
Iconium, Synode im 3. Jahrh. 107; ums J. 376, S. 742.
Jerusalem, Zerstörung der Stadt und Bau der Aelia 403 ff. Rang der Kirche 403 ff. Synode im J. 335, S. 470; im J. 346, S. 631.
Illyrische Synode im J. 375, S. 741.
Incest mit der Stieftochter 185.
Interventor, περιοδευτής und Visitator eines Bisthums 105, 110 f., 195, 344, 345, 773.
Jovian, Kaiser, will Eintracht unter den Christen 733 f.
Isaurien, semiarianische Synode daselbst 736.
Ischyras 458, 460, 463, 464, 467 f., wird Bischof 469 f.
Judaisiren 767, 821 f.
Juden, Christen lassen die Feldfrüchte von Juden segnen 177. Es ist nicht erlaubt, mit Juden zu essen ꝛc. 178, 770. Man darf zu ihren Festen nicht beitragen 822; keine ungesäuerten Brode von ihnen annehmen 770, 821 f. Vgl. Ehe und communicatio in sacris.
Judices in partibus, zu Sardika angeordnet 563, 568, 576.
Julian der Apostat, von Aetius im Christenthum unterrichtet 668; wird Kaiser 727, begünstigt die Arianer 731, ist feindlich gegen Athanasius 733; stirbt 733.
Julius I., Papst 491, 493, 496, 497, 499, 503, 543, 562, 571, 609, 630, 638, 648.
Jungfrauen, Verfehlungen der weltlichen und der gottgeweihten 161. Wie die Unlauterkeit der Jünglinge und Jungfrauen zu bestrafen sei 161, 167, 238. Wer Virginität gelobt hat, darf nicht heirathen 238. Raub einer Jungfrau 230, 820 f.

K.

Kaiser, berufen Synoden 6 ff.; ihre Anwesenheit auf Synoden 27 ff., 30, 32, 34. Anwesenheit ihrer Commissäre 27, 34, 35. Ob die Kaiser den Synoden präsidirten 29, 35 ff., 301 f. Die Donatisten wenden sich in kirchlichen Angelegenheiten an den Kaiser 198, 199, 200. Der Kaiser ist Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche 35; ist nicht Herr über den Glauben 741; er muß geehrt werden 826. Kaiser Constantius wird von Bischöfen geschmäht 666. Ein abgesetzter Geistlicher darf sich nicht an den Kaiser wenden, nicht zum Kaiser reisen 516, 517; Athanasius wandte sich an den Kaiser 471, s. den Art. Appellation.

Katechumenen 159 f., 175, 186, 246, 418; ob Stufen des Katechumenats 418. Katechumenen, welche vor der Taufe opferten, können geistlich werden 231; Behandlung der lapsi 418. Behandlung der Katechumen, welche ihre Ehehälften verlassen oder eine Verlassene heirathen 160. Beschleunigte Taufe eines solchen sündhaften Katechumenen 160. Katechumenen, welche Flamines sind 157 f. Das Katechumenat dauert zwei Jahre, darf aber in Nothfällen abgekürzt werden 244, z. B. bei schwangeren Frauen 247. Die Katechumenen erhalten eine Händeauflegung schon vor der Taufe 172, 480. Katechumenen sind nachlässig im Kirchenbesuch 175; ehebrecherische tödten ihre Kinder 186 f.

Katharer = Novatianer 407 f.

Kaufmannschaft, Beschränkung derselben bei Clerikern 163.

Kelch, die Subdiakonen dürfen den Kelch nicht segnen 766.

Ketzer, s. Häretiker.

Ketzertaufe und ob die Diakonen taufen dürfen, s. Diakonen.

Ketzertaufstreit 107 f., 117 ff., 209, 427, 753, 754, 815, 821.

Kinder und Eltern verlassen einander aus falscher Frömmigkeit 786.

Kindertaufe 115.

Kindsmord 184, 186, 240.

Kirche, die Termini Kirche und Ecclesia 767, ob Gemälde in den Kirchen sein dürfen 170. Pasquille in den Kirchen 178. An manchen Kirchen war nur ein Diakon, ohne Priester 190. Ob in ungeweihten Kirchen Gottesdienst gehalten werden dürfe 626, 651. Ein heidnischer Tempel wird in eine Kirche umgewandelt 651. Häretiker dürfen die Kirchen der Orthodoxen nicht betreten 753. In den Kirchen dürfen keine Agapen und Gastmäler gehalten werden 767.

Kirchenbesuch, nachlässiger 164, 175, 744, s. Gottesdienst.

Kirchengefäße, die Subdiakonen dürfen sie nicht berühren 764. Niemand darf ein Kirchengefäß für sich verwenden 822.

Kirchengut, Sorge für dasselbe 234, 520 f., 783, 813 f. Niemand darf Wachs und Oel aus der Kirche nehmen 822, noch weniger goldene und silberne Gefäße 822. Der Bischof hat das Kirchenvermögen zu verwalten und auszutheilen an den Clerus, aber nicht an seine Verwandten 520, 801, 812; sein Privatvermögen soll davon sorgfältig geschieden sein 520, 813. Erstlingsfrüchte = Fruchtabgaben an die Kirche 779, 783, 801.

Kirchenlieder und Kirchengesang 761 f., 763, 774.

Kleidung, asterascetische 779, 784.

Knabenschänderei 187.

Kniebeugung, am Sonntag und in der Pentekoste verboten 430.

Kolluthus 271, 281, 468.

Kranke, Aufnahme derselben in die Kirche 171 f., 207; Milde gegen sie 417; Taufe derselben 249, 771.

Kriegsdienst 206. Wer unter Licinius Kriegsdienste leistete, wurde bestraft 416; Kriegsdienst ist den höhern Clerikern verboten 825.

Kupplerei, Bestrafung derselben 160.

L.

Laien auf Synoden 18, 25, 27 f.

Lambesitanum Concilium 109.

Lampsakus, Synode daselbst im J. 365, S. 735.

Landbischöfe und Landpriester, s. Chorbischöfe.

Laodicea, Synode 746 ff.

Lapsi, Synoden wegen derselben 111 ff. Bestrafung derselben 155—157, 223, 412—418. Traditores 211. Physischer Zwang begründet keine Verschuldung 225. Pfiffigkeit beim lapsus 222; Grade der lapsi 222—230. Milde gegen Todkranke 168, 417. Wird der Kranke wieder gesund, so muß er nachträglich Buße verrichten 417.

Lateransynode, die fünfte, ob ökumenisch 68.
Lectionen beim Gottesdienst, nach jedem Psalm 763.
Leontius Castratus 377, 629, 648, 682.
Libellus synodicus 84.
Liberius, Papst, ist sehr entschieden für die Orthodoxie und für Athanasius 648 ff., 658; wird deßhalb verfolgt und exilirt 659 f.; sein Verhältniß zur dritten sirmischen Formel 681; unächte Dokumente zu seinen Ungunsten 686 ff.; unächte Briefe von ihm 686 ff.; er ist ein Hort der Orthodoxen 728, 736; stirbt 739.
Lichter auf den Gräbern verboten 169.
Licinius, Kaiser 279, hingerichtet 297; s. Verfolgung der Christen 414—416.
Literae communicatoriae etc., s. Epistolae.
Λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς 253, 270.
Logoslehre, s. Sohn Gottes.
Lucian, Martyrer, s. Logoslehre 258 f.; sein Symbolum 524.
Lucifer von Calaris 653, 655, 657 f., 724, 730; sein Schisma 730.
Lycien, Synode ums J. 366, S. 736.

M.

Macariana tempora 632 f.
Macedonius 530, 697, 715, 724, 731 f.; seine Irrlehre unter Papst Damasus verworfen 740; vgl. d. Art. Pneumatomachen.
Mädchenraub 230, 820 f.
Magnentius wirft sich als Kaiser des Abendlandes auf 640, besiegt 648, stirbt 650.
Mailand, Synode um's J. 345, S. 628, 637; im J. 347, S. 638 f., im J. 355, S. 647 und 654; im J. 380, S. 744.
Μακρόστιχος, Symbolum 532, 536, 627 f., 636.
Manuum impositio, s. Händeauflegung.
Marathonius und Marathonianer 732.
Marcell von Ancyra 471, 473, abgesetzt 474; ob seine Lehre orthodox 474 ff., wird in Rom für unschuldig erklärt 499, 501, 522, 524, 526, 527; ebenso zu Sardika 546, 552 f.; zu Philippopolis und Antiochien verurtheilt 615, 627; in sein Bisthum restituirt 632, wieder vertrieben 641.
Mareotis, Vorgänge und Untersuchung daselbst wegen Athanasius 458, 464, 467 f., 491, 608.
Marinus, Bisch. von Arles 199, 202.
Maris, Bischof von Chalcedon 527, 531, 539, 540.
Markus, Bisch. von Arethusa 527, 642, 698, 700.
Martialis und Basilides 116.
Martin von Braga 776, 777.
Martyrfeste in der Quadragese verboten 772. Gottesdienst zu Ehren der Martyrer 780, 787. Ketzer und Schismatiker dürfen nicht als Martyrer verehrt werden 768.
Martyria = Martyrerkapellen 756, 788 f.
Maternus, Bisch. von Cöln 199, 202.
Mathematiker 770.
Maximin, Bisch. von Trier 532.
Maximus, Bisch. von Trier 545.
Meletius von Antiochien 726, Schisma 729; er ist für den nicänischen Glauben 734.
Meletius von Lykopolis und sein Schisma 147, 343 ff., 391. Die Meletianer verbinden sich mit den Eusebianern und helfen zum Sturz des Athanasius 453 ff., 456 ff., 460, 462.
Melito von Sardes 89.
Messen, ob in Privathäusern 774, 779.
Metropoliten, die kirchliche Eintheilung richtete sich nach der bürgerlichen 382. Das Nicäum bestimmt die drei Momente der Metropolitanverfassung 384, 385, 387. Die antiochenische Synode bestätigt die Rechte der Metropoliten 516; ebenso der 35. apostol. Canon 811. Die Bischöfe haben Theil an der Bestellung eines Metropoliten 579. Der Metropolit leitet und bestätigt die Bischofswahlen 382, 384, 386, 396; die Provinzialsynode hat dieß Recht 519, 520. Der Patriarch von Alex. ordinirt auch die Suffraganbischöfe; anderwärts werden letztere von den Metropoliten und nur diese vom Patriarchen ordinirt 394. Der Papst bestätigt die Bischofswahlen 386. Der Metropolit muß die Klagen der Cleriker gegen ihre Bischöfe anhören 596 f. Ohne Erlaubniß des Metropoliten darf kein Bischof reisen 516, 517; außer wenn er vom Kaiser berufen ist, und für Wittwen ꝛc. 585, 605.
Ministri = Subdiakonen und Minoristen 248, 764 f., 771.
Missa praesanctificatorum 772.

Mönchthum ist keine höhere Gesetzesbeobachtung, als der geistl. Stand 745. Die Eustathianer nehmen aus falscher Ascese die mönchische Kleidung 779, 784.
Montanismus, Synoden wegen desselben 83 f., 102. Taufe der Montanisten ungültig 754 f.; zu Nicäa wohl für gültig erachtet 130, 427.
Mord und Todschlag, Bestrafung desselben 157, 158, 241, 820. Mord und Ehebruch verbunden 184, 240.

N.

Nacht, Gebet zur Nachtzeit in den Cömeterien, Frauen davon ausgeschlossen 170.
Narbonne, Synode daselbst im J. 255—260. S. 133.
Neocäsarea, Synode um's J. 314, S. 242 ff.
Nepos, ägyptischer Bischof, Chiliast 134.
Nicäa, erste allg. Synode daselbst, Vorgeschichte derselben 253 ff. Die Synodalakten 282 ff. Geschichte der Synode von Gelasius 284 f. Die vier koptischen Fragmente 285 f. Zwei angebliche Fragmente 287. Eine anonyme Geschichte des Nicänums 287 f. Der λόγος von Gregor 288. Berufung der Synode durch den Kaiser 8, 288. Antheil des Papstes daran 289 f. Der Kaiser bestreitet viele Kosten 290. Lage von Nicäa 290. Zahl der Synodalmitglieder 291 ff. Abhaltungszeit 295 ff. Disputationen zu Nicäa 297 ff., 304. Ob auch heidnische Philosophen anwesend waren 283, 299. Ankunft des Kaisers und feierliche Eröffnung 300. Präsidium 39 ff., 302. Gegenseitige Anklagen der Bischöfe 302 f. Art der Debatten 303 f. Debatten mit den Eusebianern 306. Das Symbolum des Eusebius von Cäsarea 309 f. Das nicänische Symbolum 314 ff.; ein weiteres angeblich nicänisches Symbolum gegen die Monophysiten 315 f. Zwei Bischöfe unterschreiben das nicänische Symbolum nicht 317. Sentenz gegen Arius 317. Die Unterschriften zu Nicäa 318. Maßregeln des Kaisers gegen die Arianer 319 f. Entscheidung der Paschafrage 320 ff. Entscheidung der meletianischen Frage 343 ff. Zahl der nicänischen Canones 356 ff. Die sardicensischen Canones werden den nicänischen beigezählt 357 f., 577, 581 f. Die sog. arabischen Canones 361 ff. Inhalt der Canones 376 ff.; über Eunuchen 376; gegen zu frühe Ordination 378; in den Häusern der Geistlichen sollen keine Frauenspersonen sein 379 f.; über Wahl und Ordination der Bischöfe 381 ff.; über Wiederaufnahme Excommunicirter 387; über Provincialsynoden 387 f.; über die Obermetropoliten oder Patriarchen 389 ff.; über die Vorrechte Alexandriens ꝛc. 390; Roms 397 ff.; über den Rang des Stuhls von Jerusalem 403 ff.; über die Novatianer 408 f.; über unwürdige Cleriker 412 f.; über lapsi 414 ff.; Milde gegen die Todkranken 417. Behandlung der gefallenen Katechumenen 418; gegen Stellenwechsel der Cleriker 419, 420, gegen Wucher und Zins 421 f., gegen Uebergriffe der Diakonen 423; über Aufnahme der Paulianisten und Ketzertaufe 427 ff., über Kniebeugung am Sonntag ꝛc. 430, über Cölibat 431. Schluß der Synode 435; ihr Ansehen 436 f., unächte nicänische Dokumente 438 ff.; Bestätigung der Synode durch den Papst 442 f.
Nicäa, zweite allg. Synode daselbst 7, 31 f.
Nice, d. Formel von Nice 707 ff.
Nicolaus, der hl. auf der Synode zu Nicäa 292.
Nicomedien, angebliche Synode daselbst 281, Synode daselbst im J. 366, S. 736.
Noetus 110.
Non, Gebetsstunde 763.
Nonnen 633.
Novatianisches Schisma 111 ff. Verordnung des Nicänums über die Novatianer 408; ihre Taufe ist gültig 753.

O.

Oblaten, dürfen nur in Brod, Weine bestehen 800, 801. Das Uebrige soll dem Bischof oder Priester ins Haus gebracht werden 801, wer keine Oblaten darbringen dürfe 111, 167.
Obrigkeit, die, muß geehrt werden 826; s. Kaiser.
Offerre, s. Calicem.
Ὁμοιούσιος 317, 674, 701. Warum dieser Terminus Vielen gefiel 674; er wird von den Arianern verworfen 669, 673, 676, 700, 704, 708, 716, 720, 722; wieder sanktionirt 735; s. Semiarianer.

Ὁμοούσιος, frühzeitig zu Antiochien verworfen 140 f.; ebenso von Arius 265. Aeußerung des Dionys von Alexandrien über diesen Terminus 256; derselbe wird in Nicäa recipirt 308 ff. 314, von den Arianern verspottet 317; steht bei den Eusebianern in Verdacht des Sabellianismus 444, 666, 674, 685, 712; wird von der antiochischen Synode vermieden 524, 526, 528. Ob der Sohn aus dem Wesen oder dem Willen des Vaters sei 628, 645. Das ὁμοούσιος wird vielfach verworfen 669, 671, 673, 676, 700, 708, 716, 723. Acacius will das ὁμοούσιος abschwächen 734.

Opfer, der christl. Cult ist ein Opfer 222, 248, 426, 774, 779, 782. Das h. Opfer soll nicht in Privathäusern dargebracht werden 774; ist erlaubt 779. Wer nicht communicirt, darf nicht opfern 167.

Orarium 765.

Ordination, ob sie bei einem schismatischen Geistlichen wiederholt werden müsse 353, 408 f. 602. Die Ordination der Häretiker ist ungültig 821; andere ungültige Weihen 420, 598. Die Weihen dürfen nicht in Gegenwart der audientes ertheilt werden 752. Landbischöfe dürfen keine Weihen ertheilen 231 f., ob Priester weihen dürfen 231 f. Die Taufe nimmt die impedimenta ordinis nicht hinweg 412 f. Vgl. die Art. Bischof und Cleriker.

Orientalische Synode wegen Cerdo 102, wegen Manes 143.

Origenes, Synoden wegen seiner 105 ff. Er gewinnt den Beryll von Bostra 109 f.; ist ungenau in der Logoslehre 253, 260.

Osculum pacis 763 f.

Osius, von Constantin nach Alexandrien geschickt 281; Präsident zu Nicäa 38 ff. 302, zu Sardika 544 ff.; von Kaiser Constantius verfolgt und exilirt 661 f.; wird zur Unterschrift der zweiten sirmischen Formel gezwungen 677. Er anathematisirt den Arianismus 677.

Osrhoene, Synode im 2. Jahrh. 101.

Osterstreit, Synoden wegen desselben 86 ff. 205; der Paschastreit vor dem Nicänum 320 ff.; Entscheidung der Synode von Nicäa 326 ff. Die Paschafrage nach dem Concil von Nicäa 333 ff. 513. Die spätern Quartodecimaner 337. Die Audianer 338 ff. Verordnung der Synoden von Antiochien und Sardika über die Paschafeier 513, 603 ff. Verordnung der apostolischen Canones 802.

Οὐσία und ὑπόστασις nicht gehörig unterschieden 316, 528, 555, 728 f.; erläutert 728 f.

P.

Päderastie 187.

Palästinische Synode im 2. Jahrhundert 101.

Pallium philosophorum 784.

Pamphylien, Synode ums J. 366 S. 736.

Pantomimi, über ihre Aufnahme in die Kirche 184.

Paphnutius, 292, 305, 431 f.

Pappischer libellus synodicus 84.

Papst, beruft die allgem. Synoden 6; welchen Antheil die Päpste an Berufung der ältesten allgem. Synoden hatten 8—15. Der Papst oder seine Legaten präsidiren 29 ff.; dem Papst steht die Bestätigung der Concilienbeschlüsse zu 46 ff. 441, 442. Ob der Papst über oder unter einem allg. Concil stehe 50 ff. Welche Achtung allgemeine Synoden dem Papste schuldig sind 56. Prima sedes non judicatur a quoquam 144. Ob das Nicänum etwas über den Primat bestimmt habe 397, 401 f. Ohne den Papst dürfen keine allgemeinen Kirchengesetze gegeben werden 8, 443. Kommt ein Bischof nach Rom, um dem Kaiser eine Bitte vorzutragen, so muß er sie vorher dem Papst vorlegen 587, 589. Die Bischöfe aller Gegenden berichten an den Papst 543 f. 611. Häretiker anerkennen den Primat 491. Appellationen an den Papst, s. Appellation. Für und gegen den Primat 498, 502, 504 f. 543 f., 568 ff., 610 f., 617.

Paris, Synode im Jahr 360 oder 361 S. 726.

Pascha, Begriff 88, πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον 99; s. den Art. Osterstreit.

Pasquille, dürfen nicht in die Kirche gelegt werden 178.

Patriarchaleinrichtung, zu Nicäa bestätigt 389 ff. Wann der Titel Patriarch aufkam 391. Welches die Obermetropolitan- oder Patriarchalstühle waren 388, 391, 393, 394, 395. Umfang des römischen Patriarchats 397 ff. Wann Jerusalem ein Patriarchat wurde 403 ff.

Paul von Samosata 135 ff., 258; die

Taufe seiner Anhänger ist ungültig 427; ihre Aufnahme in die Kirche 427.
Paulinus von Trier 657.
Paulus von Constantinopel 479, 530, 545.
Pax, soll nach der Homilie gegeben werden 763 f.
Pentekoste oder Pfingsten 174, 175, 430.
Pergamum, Synode im Jahr 152 S. 102.
Περιοδευτής, s. Interventor.
Petavius, s. Vertheidigung 254.
Petrus von Alexandrien, seine Logoslehre 258, im Kampf gegen Meletius 349 ff.
Phäbadius, Bisch. von Agen, Gegner der Arianer 678, 702, 710 f., 722.
Phillippopolis, Synode 614 ff.
Photinus von Sirmium 627, 634 f., 636 ff., 641, 647. Die Taufe der Photinianer ist gültig 753.
Pierius, seine Logoslehre 257 f.
Pisa, Synode im Jahr 1409 S. 67 f.
Pisidien, Synode ums Jahr 366 S. 736.
Pistus, arianischer Bischof zu Alexandrien 490.
Pneumatomachismus, erste Spuren desselben 672, 677 f., 728; durch Macedonius vertreten 732; von Kaiser Valens verfolgt 735; von Papst Damasus verworfen 740; in Illyrien und anderwärts verworfen 741, 742.
Pönitenten, s. Buße.
Polykarp, der hl., s. Osterfeier 88 f., 102, 103.
Pontus, Synode daselbst 93, 101.
Potamius, Bisch. von Lissabon, Arianer 676.
Praesanctificatorum missa 772.
Presbytis 756 f.
Priester, ein gefallener, der sich wieder aufrichtet 222; nur Priester dürfen zum Altar gehen 763; sie dürfen erst nach dem Bischof in die Kirche treten, und dürfen ohne ihn nichts thun 763. In Anwesenheit eines Priesters darf der Diakon nicht sitzen 764; der Priester muß die übrigen Cleriker unterrichten und sie unterstützen 818; darf Niemanden körperlich züchtigen 808; s. Cleriker.
Primat, s. Papst.
Priscillianisten 744.
Protopaschiten 325.
Provinzialsynoden 4, 385, 387 f., 519, 812; s. Metropoliten.
Προχειρίζειν = weihen und wählen 353, 413.
Prügelstrafe, den Clerikern verboten 808.
Psalmen und Psalmisten 432, 761, 763, 765, 766, 807.

Q.

Quadrages, Vorschriften über dieselbe 772; nur an den Samstagen und Sonntagen in der Quadrages ist vollständiger Gottesdienst 772. Fasten in der Quadrages 94, 821.
Quartodecimaner 87 ff.; die spätern 337 ff.; die Audianer 338. Die Taufe der Quartodecimaner ist gültig 753.

R.

Räubersynode 7, 44.
Regiones suburbicariae 398.
Reichthum, ob Hinderniß, selig zu werden 780.
Reisende, auch Geistliche müssen Empfehlungsbriefe haben 515, 804, 810, 816; über die Reisen der Bischöfe zum Kaiser, s. Bischöfe.
Residenzpflicht 594, 599.
Restitutus von Carthago 702, 705.
Rimini und Seleucia, Doppelsynode im Jahr 359 S. 697 ff.; Schwäche der Väter von Rimini 710, s. Seleucia.
Rom, Synoden im 2. Jahrh. 101, 102; im 3. Jahrh. 106; im Jahr 251 S. 114; im Jahr 260 S. 135 und 255; im Jahr 313 S. 199; im Jahr 341 S. 499; im Jahr 353 S. 652; römische Synoden unter Papst Damasus 739 f., 742. Vgl. den Art. Papst.

S.

Sabbat, darf nicht gefeiert werden 767.
Sabellius und Sabellianismus 135, 524, 526, 527.
Samstag, Gottesdienst an demselben 762, Fasten 166, 820; Arbeiten 767.
Saragossa, Synode im J. 380, S. 744.
Sardika, Synode, ob ökumenisch 68, 620 ff.; ihre Abhaltung wird beschlossen 532; Abhaltungszeit 533 f.; ihre Aufgabe 537 f.; Mitglieder und Präsidium 539 ff. Die Eusebianer nehmen keinen Antheil 546 ff. Athanasius, Marcell von Ancyra und Asclepas

werden freigesprochen 552 ff. Das angebliche Symbolum von Sardika 554 ff. Die Canonen von Sardika 556 ff.; wurden lateinisch und griechisch redigirt 557, mit den nicänischen zusammengestellt 357 f., 581 f. Verordnung über die Paschafeier 605 ff. Die sardicensischen Urkunden 607 ff.; zweifelhafte Urkunden 612 f. Gegensynode zu Philippopolis 614 ff. Augustin kennt die Synode von Sardika nicht 619.

Saturnin, Bisch. von Arles, Arianer 665.

Schauspieler u. dergl., ihre Aufnahme in die Kirche 184, 207.

Schisma 515, 809 f., vgl. d. Art. Conventikel. Wie schismatische Cleriker und Bischöfe, wenn sie zur Kirche zurückkehren wollen, zu behandeln seien 353, 408 ff., 804 f. Vgl. communicatio in sacris.

Schwägerschaft, Ehehinderniß 183 f., 242, 244 f., 806. Wer seine Schwägerin geheirathet hat, kann nicht Cleriker werden 806.

Sedes prima in Afrika und Spanien = Metropolitanstuhl 182, 194.

Seele, menschliche; die Lucianisten und Arianer läugnen die menschliche Seele Christi 259.

Selbstentmannung 110, 376, 806, 807; s. Eunuchen.

Seleucia-Rimini, Doppelsynode daselbst im J. 359, S. 697 ff., Schwäche der Väter zu Rimini, sie unterschreiben die Formel von Nice 710. Die Verhandlungen zu Seleucia 712 ff. Auch hier wird zuletzt die Formel von Nice unterschrieben 722; so sind scheinbar alle Bischöfe arianisch 722.

Semiarianer, ihr Charakter und Ursprung 674 ff.; ihr Kampf gegen die Anomöer 676, 678 ff.; sie siegen zu Ancyra und auf der dritten sirmischen Synode 678 ff., 685; sie unterliegen zu Seleucia-Rimini und zu Constantinopel 722, 724 f. Semiarianer und Pneumatomachen werden von K. Valens verfolgt 735 f., gelten noch mit den Pneumatomachen für identisch 736; sie wollen in Union treten und werden von Papst Liberius aufgenommen 737 f.; ein Theil trennt sich wieder von den Orthodoxen 743.

Senex in Afrika = Metropolit 194.

Servatius, Bischof von Tongern 702, 710.

Sicilien, angebliche Synode daselbst im J. 125, S. 102. Synode im J. 366, S. 738.

Silvanus, Bischof von Tarsus 712, 719, 720, 721, 725.

Simonie 559 f., 809. Stolgebühren als Simonie betrachtet 177.

Singidunum, Synode im J. 367, S. 738.

Sinuessa, angebliche Synode daselbst im J. 303, S. 143.

Sirmium, Synode im J. 347 oder 349, S. 639; im J. 351 erste sirmische Formel 641 ff.; die 27 Anathematismen von Sirmium im Jahr 351, S. 642 ff.; zweite sirmische Synode und Formel im J. 357, S. 676 f. Dritte sirmische Synode und Formel 678 ff., 684 f. Vierte sirmische Formel 699 f.

Sklaven, Fürsorge der Kirche für sie 157; gläubige Herrn dürfen ihren Sklaven keinen Götzendienst erlauben 173 f. Sklaven zur Wollust mißbraucht 186. Sklaven werden Asceten und entlaufen ihren Herren 779, 781. Sklaven können ohne Erlaubniß ihrer Herrn nicht ordinirt werden 825.

Smyrna, Synode um's J. 366, S. 736.

Sohn Gottes, die vorarianische Lehre vom Sohne Gottes 252 ff., die des Origenes 253, 260; die des Dionys von Alexandrien 255, des Dionys von Rom 255 f., die des antioch. Lucian 258, die des Arius 260 ff., 273 ff.; die des Eusebius von Nikomedien 266. Schon Arius lehrt das ἀνόμοιος 278; nicänische Lehre 306 ff. Die Logoslehre des Eusebius von Cäsarea 309 ff., 450. Das ὁμοούσιος ist Vielen verdächtig 444, 666, 674, 685, 712. Lehre des Marcell von Ancyra 474 ff., 553, 634; Lehre des Photinus 635; ob der Logos aus dem Wesen oder dem Willen des Vaters sei 628, 645. Die Formel von Nice 707 f. Lehre der Acacianer 714, 716—718. Die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις werden nicht gehörig unterschieden 316, 528, 555, 728 f. Erläuterungen darüber 728 f.

Sonntag, an demselben soll man stehend beten 430. Das Fasten ist am Sonntag verboten, s. Fasten.

Spadones, s. Eunuchen.

Spanien, Metropolitaneinrichtung daselbst 182.

Spiele, scenische 156 f., 180, 181, 184, 207, 773.

Spiridion 306.
Sponsalien 179.
Staat, die Einmischung des Staats in kirchl. Angelegenheiten wird zu Sardika verboten 610.
Stephan, Bischof von Antiochien 536, 626 f.
Stephan, Papst, sein Antheil am Ketzertaufstreit 117 ff.
Stieftochter, die Ehe mit ihr verboten 185.
Subdiakonen 248, 764, 766, 771; s. d. Art. Ministri.
Subintroductae 166, 238 f., 379 ff., 633.
Subordinatianismus 258—260, 262, 444, 675.
Suburbicariae regiones et ecclesiae 398.
Sünder, gewisse Sünder dürfen nie mehr in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden 155, 156, 158, 160, 162, 163, 177, 185, 187 f.; alle reuigen Sünder sollen wieder aufgenommen werden 751.
Superpositio 95 f. (Note), 164, 166.
Synaxis 788.
Συνείσακτοι, s. Subintroductae.
Synnada, Synode 108.
Synode, s. Concil.
Synodicus libellus 84.
Σύνοδος ἐνδημοῦσα 4.

T.

Tarsus, Synode im J. 366, S. 738.
Taufe, man soll die Kinder sobald als möglich taufen 115. In der Noth dürfen auch Laien taufen, wenn sie keine Bigami sind 171 f. Taufe in Nothfällen und bei Krankheiten 159, 171, 207, 249, 771. Dauer des Katechumenats 174. Auch Diakonen können taufen 189 f. Die Taufe muß unentgeldlich ertheilt werden 177. Taufe der Convertiten 209, s. Ketzertaufe. Ob schwangere Frauen getauft werden dürfen 246 f. Vorschriften über die Taufe 771. Der Taufe geht eine Händeauflegung voran 171 f., 480. Nach der zweiten Fastenwoche darf man Niemanden mehr zur Taufe annehmen 771. Was der Täufling lernen müsse 771. Die Getauften werden mit Chrisam gesalbt 771. Die Taufe darf nicht wiederholt werden 633, 815. Die Taufe muß auf die drei göttlichen Personen geschehen; nicht blos auf den Tod Christi, und durch dreimalige Untertauchung 816.
Theater, s. Spiele.
Theodor von Heraklea, ein Haupt der Semiarianer 504, 675.
Theodosius d. Gr., Kaiser, unterdrückt die Häresie 745.
Theognis von Nicäa, exilirt 444 f., kehrt zurück 448; seine Intriguen 451.
Theophilus, gothischer Bischof, ist zu Nicäa 289.
Thessalonich, sehr angesehene Stadt 599; Streitigkeiten daselbst 601—603.
Todschlag, s. Mord; unabsichtliche Tödtung 241, 820.
Todsünde, wer eine solche begangen hat, darf nicht Cleriker werden 189.
Traditores 211.
Trullanum 68 f.
Trunksucht der Cleriker, wie bestraft 814.
Tyana, Synode im J. 366, S. 738.
Tyrus, Synode im J. 335, S. 461 ff.

U.

Ulfilas 723.
Uncanonische Bücher dürfen beim Gottesdienst nicht gelesen werden 774, 818 f.
Unzucht, Bestrafung derselben 158, 160, 161, 167, 239, 246. Unzucht gottgeweihter Jungfrauen 161, 238. Unzucht Geistlicher 163, 244, 248; solcher, die ein Votum castitatis abgelegt haben 238, der Wittwen 187; Unzucht mit der Schwester der Braut 242; mit Sklaven und Eunuchen 186; mit Thieren 234, 235. Strafe der Eltern, welche ihre Kinder zur Unzucht verkaufen 160 f. Wer unzüchtig gewesen, darf nicht geistlich werden 167. Päderastie 187. Aufnahme heidnischer Buhlerinnen 175. Vgl. den Art. Ehebruch.
Ursacius von Singidunum, s. Valens von Mursa.
Usia, s. οὐσία.

V.

Valence, Synode im J. 374, S. 740.
Valens, Kaiser 734, verfolgt die Semiarianer und Orthodoxen 735 f., stirbt 742.
Valens von Mursa und Ursacius, arianisirende, zweideutige Bischöfe 637, 638, 639, 641, 648, 653 ff., 657, 665, 700, 705, 708, 710, 721.

Valentinian, Kaiser 734; schützt den Bischof Auxentius 739; schützt die Orthodoxie 741; stirbt 741.
Valesianer, Ketzer, lehren die Selbstentmannung 110.
Verlobte, Raub einer Braut 230; Bestrafung dessen, der sich mit der Schwester seiner Braut verfehlt 242.
Verwandtschaftsgrade = Ehehindernisse, s. Ehe.
Vespergebete 763.
Victor, Papst, seine Betheiligung am Osterstreit 92 ff.
Vienne, Synode, ob ökumenisch 66.
Vigilien, in den Cömeterien gehalten 170.
Vincentius von Capua 536, 626 f., 652 ff., 687.
Virginität, welche einen Werth habe und welche sündhaft sei 783, 784, 816.
Visitatoren der Bisthümer, s. den Art. περιοδευτής.
Vormund, ein Priester darf nicht Vormund sein 105, 110, 633.

W.

Wagenlenker, ihre Aufnahme in die Kirche 184, 207.
Wahrsagerei und Zauberei 158, 241.
Weihe, s. Ordination.
Wiedertaufe, verboten 633, 815.
Wirthshausbesuch, den Clerikern verboten 766, 817.
Wittwen, Bestrafung ihrer fleischlichen Verfehlungen 187 f. Wittwer und Wittwen sollen nicht mit fremden Personen des andern Geschlechts zusammenwohnen 633. Der Bischof soll sich der Wittwen und Waisen annehmen 585.
Wucher und Zins 163, 211, 421 f., 633, 752, 814.
Würfelspiel 191, 814.

Y.

Ὑπόστασις und οὐσία identisch genommen 316, 528, 555, 728; erläutert 728 f.

Z.

Zauberei, Ermordung eines Menschen durch Zauberei 158. Kirchliche Bestrafung derselben 241, verboten 770.
Zela, in Pontus, Synode daselbst 732.
Zeugen 188.
Zins, s. Wucher.
Zoega, edirt koptische Fragmente des Nicänums 285 f.
Zosimus, Papst, hält sardicensische Canonen für nicänisch 357 f., 577.

Druck der J. P. Himmer'schen Buchdruckerei in Augsburg.

Ex Libris
SEMINARII KENRICKIANI